

فصلنامه مطالعات سیاسی  
سال نهم، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۹۵  
صفحات: ۱-۱۸  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۹؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۹/۲۳

## بازخوانی سنت در اندیشه اسلامی؛ مقایسه نقد عقل اسلامی محمد ارکون و نقد عقل عربی محمد عابد الجابری

محمد مالکی\* / دکتر احمد بخشایش اردستانی\*\*

### چکیده

از جمله پیامدهای نفوذ استعمار غربی به جهان اسلام از اواخر قرن هجدهم، حصول اتفاق نظر نزد اندیشمندان مسلمان بر ضرورت بازخوانی سنت اسلامی بود. نوشته‌های آنان عمدتاً حول محور پیشرفت، عقلانیت و علم‌گرایی غرب و عقب‌ماندگی مسلمان متمرکز بود. به دلیل آنکه اندیشمندان مسلمان به فرهنگ حاکم بر غرب دیدی منفی داشتند، به سنت اسلامی بازگشتند و تمام تلاش خود را برای احیای آن به کار بستند. در قرن بیستم نگاه جدید به سنت و بررسی دشواره سنت و تجدد با روش‌های پژوهشی نوین بر اثر مواجهه با دستاوردهای تمدن غرب صورت گرفت و اندیشمندان اسلامی با گرایش‌های فکری گوناگون مساله سنت را با رویکردهای جدیدی مورد پژوهش قرار دادند. محمد عابد الجابری و محمد ارکون از جهت تأکید مضاعف آن‌ها بر روش‌های پژوهشی نوین در فهم سنت، بازخوانی و مواجهه نقادانه با سنت جهت پیدا کردن راهکار برای معضلات کنونی جوامع اسلامی، از بارزترین نمایندگان جریان نوگرا بشمار می‌آیند. این دو در بازخوانی سنت، بواسطه اهمیت بالای نقد عقل، به نقد عقل اسلامی و عقل عربی اهتمام ورزیدند. در این تحقیق به مقایسه بین پروژه نقد عقل اسلامی ارکون و نقد عقل عربی جابری پرداخته می‌شود.

### کلید واژه‌ها

سنت، بازخوانی سنت، عقل، عقل اسلامی، عقل عربی، معرفت‌شناسی.

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
m.maleki@rch.ac.ir

\*\*استاد مدعو گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسؤل)

## مقدمه

مفهوم «نقد عقل» به کانت باز می‌گردد که با «نقد عقل محض» موفق شد، نقطه عطف مهمی در تاریخ اندیشه غرب رقم بزند. کانت در کتاب برجسته خود با همین نام که در سال ۱۷۸۱ چاپ شد، به تعیین مرزهای محدودیت عقل محض پرداخته است. این کتاب مهم‌ترین اثر کانت است و درباره ویژگی‌های عقل و توان آن در شناخت متافیزیک است. کانت در این کتاب به بررسی و تقسیم‌بندی مقولات شناخت و نیز بررسی محسوسات، ادراک و عقل محض پرداخته است. تأثیرگذاری فوق‌العاده این کتاب به این دلیل است که با نقد کانتی برای نخستین بار در تاریخ اندیشه یک گذار مهم از نقد کتاب‌ها، مذاهب و مکاتب به نقد خود عقل صورت گرفت. به عبارت دیگر کانت از نقد دانش به سوی نقد ابزار و سازوکار شناخت یعنی عقل روی آورد (حرب، ۲۰۰۵: ۲۲۳-۲۲۱). پس از کانت، اعمال نقد به مهم‌ترین وظیفه فلسفه تبدیل شد و همه گرایش‌های فلسفه معاصر ذیل فلسفه انتقادی قرار گرفتند. با گذر زمان، این جریان بتدریج صاحب اصول و سازوکارهای مخصوص خود شد و از ابزار کشف حقیقت و تولید آن، به یک فلسفه مستقل بدل گشت. با این که هدف کانت نقد عقل محض بود، ولی اندیشمندان غربی با الهام‌گیری از وی به تناسب پروژه فکری خود دست به نقد عقل سیاسی، عقل روشنگری، عقل صنعتی، عقل دینی و ... زدند.

استفاده از مفهوم عقل عربی و عقل اسلامی از سوی جابری و ارکون، یک ابداع در اندیشه اسلامی به شمار می‌آید. زیرا این دو، اولین کسانی بودند که به صورت جدی به مفهوم عقل در اندیشه اسلامی پرداختند. قبل از آن‌ها عبدالله العروی کتابی با نام «مفهوم العقل» و صادق جلال العظم «نقد الفكر الدینی» را نگاشتند، اما این کتاب‌ها با اقبال چندانی مواجه نشد. جالب اینکه ارکون و جابری هر دو در ۱۹۸۴، از پروژه فکری خود با نام‌های نقد عقل اسلامی و نقد عقل عربی پرده برداشتند (عبد اللطیف، ۱۹۹۴: ۸۱-۸۰). این دو اندیشمند که بازخوانی سنت را آغاز کرده بودند، از نقد مسائل و مقولات سنت به بررسی و تحلیل نظام معرفتی که آن مسائل و مقولات را تولید کرده رسیدند و به جای بررسی تصورات دینی در سنت، دست به کاوش در نظام‌های اندیشه‌ای تولیدکننده تصورات دینی در سنت اسلامی و عربی زدند. وقتی از نقد نظام‌های اندیشه‌ای سخن می‌گوییم، منظور این است که هدف بررسی روش یا ساختار عقل اسلامی و یا عربی و چگونگی فعالیت سازوکارهای آن می‌باشد و نه بررسی مضمون‌های شریعت

و عقیده. به عبارت دیگر این دو اندیشمند نه به خود اندیشه‌ها، بلکه به سازوکار تولیدکننده این اندیشه‌ها می‌پردازند.

### ۱. مفهوم و تاریخ‌مندی عقل

منظور از مفهوم عقل که جابری و ارکون در پروژه فکری خود به آن می‌پردازند، غریزه و یا نیرویی که بر کنش‌های انسان حاکم است و یا فرایند فهم، ادراک و تمایزی که بواسطه فرایندهای عقلانی مختلف مانند تجرید، تحلیل، ترکیب، استقراء و استنتاج صورت می‌گیرد، نیست. همچنین منظور آن‌ها از عقل، عقل آنتولوژیک همان‌گونه که در فلسفه ارسطو آمده و شامل عقل هیولانی و عقل فعال می‌باشد، نیست. افزون بر این، مراد از عقل در پژوهش‌های ارکون و جابری، عقل بکار رفته در نظریات فلیسوفانی مانند دکارت، کانت و هگل نمی‌باشد. آنان مفهوم عقل را از فیلسوفان معاصر فرانسه الهام گرفتند. فلسفه معاصر که گسستی اپستیمولوژیک با عقل روشنگری و مفاهیم فلسفی رایج در قرن هفدهم و هجدهم ایجاد نمود و بر اساس علوم انسانی نوین مفاهیم جدیدی را ابداع کرد (ارکون، ۱۹۹۳: ۲۴۹-۲۴۸).

در فلسفه معاصر، عقل دیگر مانند گذشته دارای جوهر ثابت و ساختار مطلق و فرازمانی و فرامکانی نبود، بلکه عقل، به عنوان ابزار تولید دانش در نظر گرفته شد که با همین فرایند تولید دانش دچار تطور و دگرگونی می‌شود. بنابراین عقل در تعریف جدید تحت تأثیر شرایط و دگرگونی‌های زمانی و مکانی است. از اینجا بود که نظریه تاریخ‌مندی عقل در نزد اندیشمندان معاصر شکل گرفت. بر اساس این نظریه، عقل دیگری جوهری ثابت نیست که فراتر از همه تاریخ و شرایط تاریخی باشد، بلکه در تاریخ ریشه دارد و با تغییر شرایط مانند تغییر ابزارهای دانش خود نیز تغییر پیدا می‌کند. عقل اکویناس با عقل دکارت و عقل دکارت با عقل هگل تفاوت بسیار دارد. همه این عقل‌های ذکر شده با محیط، جامعه و وضعیت دگرگون شونده نظام‌های دانش و فرهنگ در زمانه خود در ارتباط اند (ارکون، ۲۰۰۱: ۱۹۰). مفهوم عقل به مثابه مفهومی متعالی، مطلق و ابدی در آموزه‌های افلاطون و ارسطو که توسط فلاسفه و علمای الهیات مسیحی، اسلامی و یهودی به کار برده می‌شد و گستره تأثیر آن به فیلسوفان روشنگری مانند دکارت، لایب‌نیتس، کانت و هگل رسید، دیگر چندان قانع‌کننده نیست و هیچکس نمی‌تواند ادعای داشتن چنین عقلی را داشته باشد. در صورت وجود چنین ادعایی، به عنوان یک ادعای ایدئولوژیک مردود و غیرقابل قبول می‌باشد (ارکون، ۲۰۰۱: ۲۴).

بر این اساس ارکون از تاریخ‌مندی مدنظر مکتب «آنال» الهام می‌گیرد. بر اساس آموزه‌های این مکتب عقل مشروط به نظام‌های تاریخی مشخصی است که با تطور و یا زوال آن‌ها، تطور و یا زوال پیدا می‌کند. جابری نیز با الهام از اندیشه‌های لالاند فیلسوف فرانسوی و با پیروی از اصل تاریخ‌مندی عقل آن را به عقل بر سازنده یا کنشگر (العقل المکون) و عقل برساخته یا رایج (العقل المکون) تقسیم می‌کند. عقل برساخته نمی‌تواند به‌طور مطلق ثابت بماند، ولی ممکن است در یک دوره تاریخی ثابت باشد. عقل سازنده علاوه بر اینکه به خود انتقادی می‌پردازد، عقل برساخته را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد. در اینجا عقل منتقد وارد بحرانی با عقل برساخته می‌شود و فرایند تغییرات در آن را آغاز می‌کند. این فرایند و هم‌کنشی دائمی بین عقل سازنده و عقل برساخته، باعث پویایی دائمی عقل و بازسازی همیشگی آن می‌شود (طرابیشی، ۱۹۹۶: ۲۱-۲۰). جابری بر پویایی و تاریخ‌مندی عقل تأکید می‌کند. وی بر آن می‌رود که تطور و دگرگونی مفهوم عقل، تاریخ‌مندی آن و مرتبط بودنش با فرهنگ محیط را اثبات می‌کند. امری که ماهیت مطلق بودن را از آن می‌زداید (الجابری، ۲۰۰۹: ۲۶). بنابراین تاریخ‌مندی و پویایی عقل همان چیزی است که جابری در پروژه فکری خود به آن نیاز دارد. وی اعتقاد دارد که نقد عقل عربی از دو زاویه امکان‌پذیر می‌باشد: از یک سو ممکن عقل عربی را به عنوان عقل برساخته (عقل رایج) در نظر بگیریم که قوام بخش همه اصول و قواعدی است که شالوده شناخت در فرهنگ عربی را شکل می‌دهند. در این حالت، می‌توان تحلیلی عینی و علمی از این اصول و قواعد ارائه داد که ارکان عمده شناخت در فرهنگ عربی را شکل می‌دهند. از سوی دیگر، عقل عربی را می‌توان عقل بر سازنده (عقل کنش‌گر) در نظر گرفت که منشاء و قوام‌بخش عقل برساخته در یک دوره تاریخی باشد. این بدان معنی است که می‌توان مبانی و قواعد جدیدی را شکل داد که جای مبانی و قواعد پیشین را بگیرند و سرانجام به شکل‌گیری عقل برساخته جدید و یا حداقل تعدیل و دگرگونی، و یا نوسازی و تجدید عقل رایج کهن منتهی شود (الجابری، ۲۰۰۹: ۱۶).

قابل ذکر است که مفهوم تاریخ‌مندی عقل که مدنظر ارکون و جابری بود، تأثیر ژرفی بر جهت‌گیری فلسفی و پروژه فکری آنان داشت. عقل در این تعریف خاص به دلیل پویایی و گشودگی آن، عقلی تکثرگراست. این دیدگاه نسبت به عقل با ظهور ذهن‌گرایی در فلسفه، طرفداران بیشتری پیدا کرد. بر این اساس، عقل پدیده‌ای ذهنی است و این امر باعث تعدد آن مانند تعدد ذهن‌ها شده است. بنابراین به جای اشاره به یک عقل می‌توان از عقل غربی، عقل

عربی، عقل اسلامی، عقل مسیحی، عقل یهودی، عقل سیاسی، عقل فرهنگی، عقل اجتماعی و ... سخن گفت (الجابری: ۲۰۰۹: ۲۹-۲۴).

یکی دیگر از نتایج اعتقاد به تاریخ مندی عقل، مرگ عقل روشنگری و یا عقل مدرن و برآمدن عقل پست مدرن می باشد. از دید ارکون تنها تفاوت بین عقل مدرن و عقل پست مدرن این است که عقل اخیر هنگامی که در پی کاوش معارف جدید است، می داند که به حقیقت مطلق دست پیدا نمی کند و فقط به حقایق نسبی و موقت می رسد که دائمی و همیشگی نخواهند بود (ارکون ۱۹۹۸: ۳۱۷). وی در این اندیشه، حمایتی بزرگ برای پروژه فکری خود پیدا می کند و قبل از همه، به دنبال نقد اعتبار اصل ثابت برای همه چیز بود و یا به عبارت دیگر نقد ادعای امکان در نظر گرفتن اصل ثابت برای هر اندیشه دینی، علمی، فلسفی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و یا اجتماعی (ارکون، ۲۰۰۷: ۹). منظور ارکون این است که اصول ثابت، همیشگی و ابدی وجود ندارد، بلکه اصول با تغییر دوره های تاریخی، تغییر پیدا می کنند تا با مقتضیات عصر خود سازگار باشند. در نتیجه در نظر گرفتن اصل ثابت برای عقل و حقیقت امری محال می باشد؛ زیرا که حقیقت نسبی می باشد و دیگر مطلق و ابدی نیست (ارکون، ۲۰۰۱: ۳۷).

ارکون بکارگیری اصطلاح اندیشه اسلامی (الفکر الاسلامی) را بر عقل اسلامی ترجیح می دهد؛ زیرا اعتقاد دارد که اصطلاح عقل در اینجا کافی نیست و منظور را نمی رساند و اصطلاح اندیشه گسترده تر و مناسب تر است. جابری نیز مانند ارکون، اصطلاح اندیشه را به اصطلاح عقل ترجیح می دهد. وی بر آن می رود که اصطلاح عقل عربی پرسش هایی را در ذهن خواننده ایجاد می کند: آیا عرب ها عقل مخصوص به خود را دارند؟ آیا عقل ویژگی ذاتی همه انسانها نیست که وی را از حیوان متفاوت می سازد؟ بنابراین استفاده از اصطلاح اندیشه به جای عقل، ما را از طرح این سؤالات رها می سازد. با این وجود، چرا ارکون و جابری در نوشته های خود اصطلاح عقل را به جای اندیشه بکار می برند؟ به دلیل اینکه اصطلاح اندیشه در استعمال شایع خود به مضمون اندیشه و محتوای آن و یا مجموعه ای از آرا و افکار و مسائل موجود در یک اندیشه خاص اشاره دارد (الجابری ۲۰۰۹: ۱۱). و این چیزی نیست که آنان در پژوهش های خود به دنبال آن هستند. ارکون نیز هدف خود را بررسی ساختار عقل دینی و چگونگی فعالیت و وظایف آن اعلام می کند. مضامین و محتوای عقاید و مذاهب برای او اهمیتی ندارند، زیرا مضامین و محتواها با هم متفاوتند ولی سازوکار یکی است (ارکون، ۱۹۹۳: ۲۹۷). جابری نیز

معتقد است که اگر کلمه اندیشه را به جای عقل بکار ببرد، خواننده را از مضمون واقعی نوشته‌های خود دور می‌سازد، زیرا چیزی که وی به آن اهمیت می‌دهد نه اندیشه‌ها، بلکه ابزار تولیدکننده این اندیشه‌ها می‌باشد (الجابری، ۲۰۰۹: ۱۱). بنابراین اصطلاح عقل، دقیق‌ترین و نزدیک‌ترین کلمه برای بیان ماهیت پروژه فکری این دو اندیشمند می‌باشد.

## ۲. عقل واحد یا تعدد عقل

یک تفاوت مهم در بکارگیری مفهوم عقل از سوی ارکون و جابری وجود دارد. جابری با استفاده از روش دیرینه‌شناسی، عقل عربی را به سه عقل بیانی، عقل برهانی و عقل عرفانی تقسیم می‌کند. برخی دیگر از اندیشمندان نیز از عقل کلامی، عقل فلسفی، عقل صوفی، عقل خارجی، عقل سنی و عقل شیعی سخن به میان آوردند. هر کدام از این عقول مبانی و اصول فکری مخصوص به خود را دارند که آن‌ها را از بقیه عقل‌ها جدا می‌سازد. اما با وجود این تکثر و اختلاف، ارکون همه عقل‌ها را در یک عقل یعنی عقل اسلامی خلاصه می‌کند. به عبارت دیگر عقل اسلامی مدنظر ارکون در بین این همه عقل چیست؟ در واقع ارکون به تنوع و تعدد در چارچوب عقل اسلامی واقف است و اظهار می‌کند که عقل‌های اسلامی داریم و نه عقل اسلامی واحد. وی بر آن می‌رود که اگر بین عقل‌های مکاتب اسلامی مختلف همچون عقل صوفیه، عقل معتزله، عقل اسماعیلیه، عقل حنبلی، عقل شیعی و... مقایسه‌ای انجام دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که از ابتدا در مجموعه‌ای از بدیهیات و سازوکارها با هم اختلاف دارند که در ادامه باعث منازعه تاریخی میان آن‌ها شده است، اما همه این عقل‌ها، تحت سیطره یک پیوسته واحد قرار دارند. در واقع عقل اسلامی، عقلی چندگانه و متنوع است؛ زیرا بر پایه اشکال متعددی از مراجع و چارچوب‌های فرهنگی شکل گرفته است. ولی وقتی که با تحلیلی ژرف تر فراتر از سطحی‌گری و اختلافات ظاهری به مساله بنگریم، در می‌یابیم که این عقل‌ها عناصر اساسی مشترکی با هم دارند و این عناصر مشترک است که به ما اجازه می‌دهد از عقل اسلامی واحد که در چارچوب یک نظام معرفتی واحد، شامل همه این عقل‌های فرعی می‌شود و فراتر از همه آنهاست، سخن بگوییم (ارکون، ۱۹۹۳: ۲۳۶).

### ۳. روش‌شناسی نقد عقل

ارکون روش‌شناسی خاورشناسان در مطالعه و بررسی فرق اسلامی که در آن همانند فرقه شناسان اسلامی اهمیت بالایی برای دسته‌بندی و تقسیم‌بندی قائلند را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با اشاره به برخی از کتاب‌های نوشته در این زمینه توسط خاورشناسان غربی، اعتقاد دارد که مفهوم عقل اسلامی در این کتاب‌ها از هم گسیخته شده و در غبار پراکنده شده مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، شخصیت‌ها و رخدادها گم شده است. در اینجا پژوهشگر فقط به بیان تناقضات و اختلافات سطحی میان مکتب‌های فکری اسلامی می‌پردازد، در حالی که در پشت این تناقضات سطحی ویژگی‌های مشترک مهمی وجود دارد (ارکون، ۱۹۸۶: ۸۸). این عناصر و ویژگی‌های مشترک که از دید ارکون ساختار ژرف عقل اسلامی را تشکیل می‌دهند، از دو راه قابل تشخیص است: نخست: روش فکری که عقل از آن نشات می‌گیرد؛ دوم: مبانی، اصول و بدیهیاتی که بر آن روش حاکم است.

در عرصه روش‌شناسی، ارکون ترجیح می‌دهد که از مهمترین تألیفات اسلامی که در شکل‌گیری و تأسیس اندیشه اسلامی نقش چشمگیری داشتند آغاز کند. از این‌رو به سراغ کتاب‌های مهم اصول فقه می‌رود، زیرا اصول فقه از دید وی، یک ساختار پیوسته و منسجم دارد که به ما اجازه می‌دهد که مفهوم پویایی از عقل کلاسیک اسلامی را از لحاظ تاریخی مورد بررسی و تأمل قرار دهیم. بنابراین وی رساله شافعی را برای پژوهش خود برمی‌گزیند تا از آن به عنوان معیاری برای تشخیص و متبلور سازی عقل کلاسیک اسلامی بهره‌برد (ارکون، ۱۹۸۶: ۶۷). زیرا این رساله به عنوان مؤسس علمی شد که بعدها اصول فقه نام گرفت و این آغازی بر شکل‌گیری عقل اسلامی به شمار می‌آید، پس ضمن بررسی دقیق آن، باید اصول ساختاری عمیق و محتوای آن که گفتمان عمده این رساله را تولید می‌کند، را کشف نمود (ارکون، ۲۰۰۷: ۷). البته ارکون به مضمون و محتوای این رساله چندان اهمیتی نمی‌دهد، بلکه آنچه برای او مهم می‌باشد، تلاش برای کشف ساختار نهانی موجود در ورای این مضمون و محتواست یا به عبارت دیگر آشکار ساختن اصول و بدیهیاتی است که شافعی را به سمت تأسیس این علم رهنمون ساخته است که به عنوان ویژگی‌های عمده عقل اسلامی به شمار می‌آیند. از دید ارکون، کشف مقدمات و اصول این چنین آثاری و تلاش برای واسازی و نقد تاریخی آن، به پیشرفت عقل اسلامی منجر می‌شود. بر عکس بحث‌های الهیاتی در مورد صحت و سقم مطالب موجود در آن‌ها هیچ سود و فایده‌ای در بر ندارد.

ارکون بر آن می‌رود که عقل اسلامی اصول مسلم و مبانی ثابتی دارد که نظام معرفتی الزام آوری را بوجود می‌آورد که اندیشه اسلامی را به یک سمت خاص رهنمون می‌سازد، حتی اگر این اندیشه علوم مختلفی مانند فقه، فلسفه، علم کلام، نحو و ... را ممارست نماید. این اصول ثابت، عناصر اپستیمه عقل اسلامی به حساب می‌آیند که در گذر زمان به یک حصار دگماتیکی بدل گشته‌اند که عقل اسلامی درون آن محبوس شده است، به طوری که قادر به اندیشیدن خارج از این چارچوب نیست. این عناصر هسته صلب اولیه‌ای را تشکیل می‌دهند که نظام عقیدتی خاص مسلمان از آن نشات می‌گیرد. به عبارت دیگر همه جهت‌گیری‌ها و گسترش فعالیت عقل در زمان و مکان و خاطره اجتماعی از این هسته صلب اولیه آغاز می‌شود (ارکون، ۲۰۰۷: ۳۳۱-۳۳۰).

این هسته صلب اولیه است که در کانون و مرکزیت نقد عقل اسلامی قرار می‌گیرد و موضوع اصلی اسلام‌شناسی تطبیقی مد نظر ارکون را تشکیل می‌دهد. وی اعتقاد دارد که این هسته صلب اولیه از سوی پژوهشگران اسلامی و خاورشناسان غربی نادیده گرفته می‌شد. تنها پژوهشگر - اندیشمند است که به بررسی این هسته صلب اولیه و مضامین آن می‌پردازد. سپس با از جا کردن مفاهیم سنتی و گذار از آن‌ها دست به واسازی آن می‌زند. فرایندی که تاکنون در اندیشه اسلامی صورت نگرفته است (ارکون، ۲۰۰۷: ۳۳۳-۳۳۲). این کاری است که ارکون در پژوهش‌های خود و با استفاده از روش‌های نوین پژوهشی در علوم انسانی مانند زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، روش تاریخی، جامعه‌شناسی و ... انجام می‌دهد. وی با استفاده از این روش‌ها و مجموعه‌ای از مفاهیم جدید دست به واسازی هسته صلب اولیه اعتقادات اسلامی زد. به طور کلی، بر اساس همین عناصر مشترک است که ما می‌توانیم از عقل اسلامی با یک نظام فکری مشخص سخن به میان آوریم که همه عقل‌های فرعی شکل گرفته در طول تاریخ اسلامی در ذیل آن قرار می‌گیرند.

ارکون برای توضیح بیشتر اندیشه‌های خود درباره عقل اسلامی، با الهام‌گیری از میشل فوکو، اصطلاح اپیستمه را از نوشته‌های وی به عاریه می‌گیرد و تلاش می‌کند تا اندیشه اسلامی را از آن حالت بی‌نظمی و از هم پاشیدگی خارج ساخته و آن را نظام مند نماید. او این کار را از طریق کاوش درباره مبانی مشترک بین عقل‌های اسلامی مختلف انجام می‌دهد تا در نهایت یک نظام اندیشه‌ای کلی را تدوین نماید که همه عقل‌های اسلامی در چارچوب آن قرار گیرند (ارکون، ۱۹۹۳: ۲۴۲).



حالا اگر به اندیشه‌های جابری در این مورد بازگردیم و مقایسه‌ای بین این دو انجام دهیم، خواهیم دید که جابری نیز تحت تأثیر نوشته‌های میشل فوکو بود. وی نیز برای مشخص ساختن دقیق مفهوم عقل عربی از اپیستمه فوکو بهره گرفت. تقسیم عقل عربی به نظام‌های سه گانه به منظور شناخت ساختار آن، دغدغه‌های اپیستمولوژیک و الهام‌گیری وی از اندیشه‌های فوکو را نشان می‌دهد. جابری بر آن می‌رود که عقل برساخته به مثابه نظام معرفتی حاکم در یک عصر، تأسیس دانش و چگونگی تولید آن در فرهنگ عربی را بر عهده دارد (الجابری ۲۰۰۹: ۳۷). منظور جابری از نظام معرفتی مجموعه‌ای از مفاهیم و مبانی و سازوکارهایی است که به دانش در یک دوره تاریخی مشخص، ساختار ناخودآگاهی می‌بخشد. این تعریف را می‌توان به این صورت خلاصه کرد: نظام معرفتی در یک فرهنگ، ساختار ناخودآگاهی آن می‌باشد (الجابری، ۲۰۰۹: ۴۰). جابری مفهوم «ناخودآگاهی معرفتی» را از اندیشه‌های پیازه وام می‌گیرد که آن را در بررسی تکوین ساختار عقل هر فرد بکار می‌برد. جابری بر آن می‌رود که اگر پیازه این مفهوم را برای آن منظور به کار برده است، پس بکارگیری همین مفهوم درباره جوامع و ملل و به گونه‌ای مشخص در مورد فرهنگ‌های مختلف مفید می‌باشد. در این صورت سخن گفتن از ناخودآگاهی معرفتی در مورد فرهنگ عربی و بلکه روشنفکر عربی مثمرتر خواهد بود. پیازه از اصطلاح فروید درباره ناخودآگاه الهام گرفته است. فروید معتقد بود ناخودآگاه عبارت از نیروی روانی است که به موضوعی خاص گرایش پیدا می‌کند و شاکله و بنیاد آن را امیال و عقده‌های سرکوب شده تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که فرد عاشق، چگونگی ایجاد عشق و عوامل پیدایش آن خودآگاهی و علم ندارد، فردی که به چیزی معرفت پیدا می‌کند، نیز به کیفیت آگاهی و سازوکارهای حاکم بر فرایند معرفت - حداقل در مرحله‌ای خاص از رشد فرهنگی خود آگاهی ندارد. بر این اساس است که پیازه معتقد به امکان بکارگیری مفهوم ناخودآگاه معرفتی برای توضیح مجموع عملیات و فعالیت‌های پنهانی ذهن، که بر فعالیت معرفتی فرد حاکم است، می‌شود. بنابراین جابری این مفهوم را از پیازه می‌گیرد و آن را از عرصه روانشناسی به عرصه معرفت‌شناسی فرهنگی می‌آورد. بنابراین از دید وی ناخودآگاهی معرفتی مجموعه‌ای از مفاهیم، تصورات و فعالیت‌های ذهنی است که دیدگاه انسان عربی - و یا هر فرد دیگر متعلق به فرهنگ عربی - درباره جهان، انسان، جامعه، تاریخ و ... را مشخص می‌سازد. بنابراین وقتی وی از ساختار عقل عربی سخن به میان می‌آورد، منظورش همین مفاهیم و فعالیت‌های فکری است که فرهنگ عربی به تابعین خود می‌بخشد و ناخودآگاهی

معرفتی آنان را شکل می‌دهد و به صورت ناخودآگاهی، دیدگاه‌های فکری و اخلاقی و نگاه آن به خود و دیگران را جهت می‌بخشد (الجابری، ۲۰۰۹: ۴۱-۴۰).

در اینجا جابری، «ناخودآگاه معرفتی» پیاژه را معادل «اپیستمه» فوکو در نظر می‌گیرد. در واقع بین بکارگیری مفهوم اپیستمه بین جابری و فوکو تفاوت عمده‌ای وجود دارد. زیرا اپیستمه فوکو روابط را بر اساس هم‌زمانی و یا در خلال یک دوره تاریخی مشخص بررسی می‌کند (بغوره، ۲۰۰۱: ۵۴). از سوی دیگر فوکو و ارکون به پیروی از وی، بین این مفهوم و بررسی مضمون مجموعه‌گفتمان‌های متراکم در طول تاریخ ارتباط برقرار می‌کنند، بدون این که ناندیشیده و اندیشه ناپذیر را از نظر دور سازند. در حالی که جابری تنها به بررسی متونی می‌پردازد که توسط اندیشمندان و روشنفکران یا به عبارت دیگر نخبگان فرهنگی تولید شده است و از پرداختن به ناندیشیده و اندیشه ناپذیر اجتناب می‌ورزد. با این که هدف وی، کشف ساختارها و مبانی حاکم بر فرهنگ عربی است، اما با اتخاذ رویکردهای گزینشی و حذفی به برخی از تولیدات فرهنگی در فرهنگ عربی نمی‌پردازد (بغوره، ۲۰۰۱: ۵۶). البته جابری از ابتدا در تعریف خود از سنت، اعلام می‌کند که تنها می‌خواهد به سنت مکتوب بپردازد و به دلیل عدم داشتن تخصص در انسان‌شناسی، فرهنگ بومی و شفاهی در حوزه پژوهشی وی قرار نمی‌گیرد. در واقع جابری با این که تحت تأثیر روش‌های پژوهش فوکو قرار دارد، اما از آن‌ها تنها بخش‌هایی را عاریه می‌گیرد که متناسب با موضوع پژوهشی وی باشد.

افزون بر این، مشخص ساختن اپیستمه یا نظام معرفتی در بازخوانی سنت از سوی جابری با ارکون تفاوت دارد. همان‌گونه که گفتیم ارکون در نظام معرفتی به عقل موسس (قرآن و وحی) باز می‌گردد، اما جابری عصر تدوین اسلامی را از اواخر دولت اموی در نظر می‌گیرد که در این دوره بنیادهای نهایی عقل عربی شکل گرفت. در این دوره جمع‌آوری احادیث نبوی، نگاشتن تفسیرهای قرآن، تدوین تاریخ اسلامی، پایه‌ریزی علم نحو، اصول فقه و علم کلام، تأسیس مذاهب و فرق اسلامی صورت گرفت. بنابراین آن برهه، تکوین نظام معرفتی فرهنگ عربی به پایان رسید و از زمان تاکنون تقریباً به همان شکل باقی مانده است و چارچوب مرجع برای عقل عربی محسوب می‌شود. این علوم سنتی، مکاتب و اندیشه‌های اسلامی مختلف به ساختاری مشخص باز می‌گردد. این ساختار از طریق سه نظام عمده نمود پیدا می‌کند: نظام بیان، نظام

برهان و نظام عرفان (الجابری، ۱۹۹۱: ۱۸).

تفاوت دیگر در روش‌شناسی ارکون و جابری به چگونگی بکارگیری مفهوم گسست اپیستمولوژیک مربوط می‌شود. جابری همانند ارکون، معتقد به گسست اپیستمولوژیک بود. از دید وی منظور از گسست اپیستمولوژیک ظهور مفاهیم، نظریات و دشواره‌های جدید نیست، بلکه به این معنی است که هیچ ارتباط و پیوندی بین قدیم و جدید نباشد، به طوری که دو جهان اندیشه غریب و دور از هم را تشکیل دهند (الجابری، ۱۹۹۴: ۴۳-۴۲). وی با استفاده از این مفهوم اعتقاد دارد که بین فلسفه شرق و غرب جهان اسلام گسست اپیستمولوژیک ایجاد شده است. یعنی فلسفه غرب جهان اسلامی ادامه فلسفه شرق جهان اسلامی نیست. وی برای اثبات ادعای خود فلسفه ابن سینا از شرق را با فلسفه ابن رشد از غرب مقایسه می‌کند. جابری بر آن می‌رود که برخلاف ابن رشد که وفادار به عقل برهانی است در مشرق اسلامی، اندیشه‌های با محوریت ابن سینا پایه‌گذاری شد که نه پیرو عقل بیانی و نه متعهد به عقل برهانی ارسطویی، بلکه ریشه در اشراق، گنوستیسیزم و تصوف داشت که این امر انحطاط و افول تمدن اسلامی را به دنبال داشت (الجابری، ۱۹۹۳: ۲۱۳-۲۱۱).

بر خلاف جابری، ارکون کل فلسفه اسلامی از ابن سینا تا ابن رشد را یک نظام اندیشه‌ای بدون گسست می‌بیند و بر آن می‌رود که از قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم میلادی دو نوع گسست در جوامع اسلامی رخ داده است: گسست با عصر کلاسیک اسلامی که در داخل جهان اسلام و پس از فروپاشی تمدن اسلامی کلاسیک با حمله مغول‌ها به بغداد در ۱۲۵۸ میلادی رخ داد. گسست دوم بین جهان اسلام و اروپا پس از آغاز پیشرفت چشمگیر تمدن غرب از قرن شانزدهم به بعد صورت گرفت (ارکون، ۱۹۹۸: ۲۷۰). ارکون در اینجا وقتی از عصر کلاسیک اسلامی که در آن تفکر و فلسفه رونق خاصی داشت، سخن به میان می‌آورد، ابن رشد، ابن سینا، غزالی و دیگر فلاسفه اسلامی را متعلق به آن دوران طلایی می‌داند و فرقی میان آن‌ها و شرق و غرب جهان اسلام قائل نمی‌شود، اما جابری با دادن برتری به نظام برهان نسبت به نظام‌های بیان و عرفان، میان ابن سینا و غزالی و شرق و غرب جهان اسلام تفاوت‌های عمده و تأثیرگذاری در نظر می‌گیرد.

#### ۴. هویت عقل: اسلامی یا عربی؟

در واقع روش‌شناسی ارکون و جابری در تشخیص و کشف مفهوم عقل اسلامی و عقل عربی شباهت‌های زیادی دارد و نمونه‌های بارز آن همان‌گونه که اشاره کردیم، استفاده از اصطلاحات

و مفاهیمی مانند ساختار، اپیستمه، نظام اندیشه و ناخودآگاه معرفتی می‌باشد. اما این پرسش در اینجا مطرح می‌شود: چرا ارکون اصطلاح «عقل اسلامی» را به کار می‌برد، ولی در مقابل جابری از مفهوم «عقل عربی» استفاده می‌کند؟ آیا این گزینش‌ها با برنامه و هدف قبلی بوده است؟ این گزینش چه تأثیراتی در روش و موضوع پژوهش آنان به جای گذاشته است؟ بدیهی است که این اختلاف در نام‌گذاری هدفمند بوده و ماهیت پروژه نقدی این دو تفاوت‌های عمده‌ای دارد که در اینجا، به مهمترین آن‌ها اشاره‌ای خلاصه‌وار خواهد شد.

عقلی که ارکون به دنبال نقد و بررسی آن می‌باشد، عقل دینی است و یا به عبارت دیگر عقلی که تحت فرمان پیام‌های وحی است و اعتراف می‌کند که عقلی الهی است و وظیفه آن خدمت به وحی از راه فهم احکام، تعالیم و رهنمودهای وحی و فهماندن آن‌ها به دیگران و سپس استنتاج و استنباط از این پیام‌هاست. اما عقل عربی عمدتاً همه برون داده‌های فکری خود و آنهایی که به آن مقید هستند، به زبان عربی می‌باشد. بنابراین مسیحیان، یهودیان و همه کسانی که به زبان عربی تولید دانش، معارف و ادبیات کردند، ذیل آن قرار می‌گیرند، با این که خارج از عقل دینی هستند. بنابراین ارکون ترجیح می‌دهد، مفهوم عقل اسلامی را بکار ببرد (ارکون ۱۹۹۵: ۱۶-۸).

پروژه فکری ارکون، پروژه‌ای کاملاً لاهوتی (عقیدتی) می‌باشد که وی در آن به نقد ابزارهای تولیدکننده عقیده اسلامی اهتمام ورزیده است. در حالی که نقد لاهوتی در حوزه پژوهشی جابری جایی ندارد و به آن التفاتی نشان نمی‌دهد. جابری مانند ارکون تمایلی به تأسیس علم کلام جدیدی ندارد. موضوع پروژه فکری وی نقد فرهنگ و سنت عربی است و در این میان به نقد معرفتی و نه عقیدتی می‌پردازد. اما ارکون در مقایسه پروژه فکری خود با پروژه فکری جابری می‌گوید: جابری در جنبش ایدئولوژیک فرسایش سنت، مشارکت می‌کند و در آن سهیم است. به عبارت دیگر او تلاش دارد مزایای دوره کلاسیک (عصر طلایی تمدن عربی-اسلامی) را آشکارا سازد و عرب‌ها را قانع کند به اینکه روزگاری، گذشته باشکوهی داشتند که می‌توانند در مواجهه با مدرنیته اروپایی به آن تکیه کنند. اما مشکل در اینجا است که راه‌حل در به کارگیری ایدئولوژیکی سنت و یا افتخار به نیاکان و اجداد خلاصه نمی‌شود، بلکه باید سنت را به عنوان نقطه آغاز حرکت برای پیوستن به کاروان تمدن در نظر بگیریم. چون سنت عربی-اسلامی در دوره کلاسیک با وجود اهمیت و شکوهش، در بند فضای عقلی قرون وسطایی باقی می‌ماند. سنت راه‌حل نیست، بلکه ابزاری است که اگر بلد باشیم چگونه آن را به کارگیریم و دگرگونش

نماییم و از آن گذر کنیم، آن گاه بی‌گمان می‌توانیم به راه‌حل برسیم. افزون بر آن مفهوم عقل اسلامی قابل لمس‌تر از مفهوم عقل عربی است. عقل اسلامی در متون و اندیشه‌ها وجود دارد و می‌توانیم هر روز که با آن مواجه می‌شویم به صورت واضح و ملموس به آن دست پیدا کنیم. در نهایت می‌توانیم آن را به طور انتقادی و تاریخمند و نه انتزاعی مورد مطالعه قرار دهیم. نقد عقل اسلامی به این صورت، نخستین گام ناگزیر مسلمانان برای ورود به مدرنیته و چیرگی بر آن می‌باشد. در واقع جابری از بکارگیری مفهوم نقد عقل اسلامی اجتناب ورزید و نقد عقل عربی را جایگزین آن ساخت، تا خود را راحت سازد و به دور از مشکلات و مسؤولیت‌ها باشد. مساله مطرح امروز و فردای ما، مساله نقد عقل اسلامی است، زیرا خود عقل عربی نیز عقلی است دینی، یا می‌توان گفت که این عقل در هستی خود از مرحله دینی فراتر نرفته است. پس چگونه می‌توان بدون نقد عقل دینی، به نقد عقل عربی پرداخت؟ این امر محال است. سرانجام آنکه بررسی عقل لاهوتی قرون وسطایی که از صدها سال پیش بر ما حاکم است، بزرگترین مأموریت فرهنگ عربی می‌باشد و بدون پرداختن به آن، آزادی و رهایی تحقق نمی‌یابد (ارکون، ۱۹۹۸: ۳۳۰-۳۳۱). بر این اساس از دید ارکون، بدون اعمال نقد لاهوتی بر سنت اسلامی، نمی‌توان به مدرنیته گذار کرد. در پروژه فکری وی، نقد عقل دینی که با مفاهیم، اصول و دیدگاه‌هایش بر تولیدات عقلی در سنت اسلامی سیطره دارد، امری الزامیست.

از سوی دیگر جابری، انتخاب مفهوم عقل عربی را گزینشی استراتژیک، اصولی و روشمند برای خود اعلام می‌کند و مهمترین دلایل خود برای گزینش را این گونه بیان می‌کند: منظور از عقل عربی، عقلی است که در درون فرهنگ عربی شکل گرفت، بنابراین عقل همه کسانی است که به این فرهنگ تعلق دارند و با این زبان به اندیشه ورزی می‌پردازند. بنابراین اصطلاح عقل عربی را به موازات اصلاحاتی مانند «عقل یونانی» و «عقل اروپایی» بکار می‌بریم. در این صورت می‌توان به جای این دو اصطلاح، اصطلاحات دیگری مانند «عقل بت پرستی» بکار برد؟ فقط به این دلیل که همه اندیشمندان یونانی بت پرست بودند. آیا می‌توان از عبارت «عقل مسیحی» به دلیل مسیحی بودن همه اندیشمندان اروپایی استفاده کرد؟ (الجابری، ۱۹۹۱: ۱۳۳-۱۳۲).

دلیل دوم جابری این است که هر چیزی که صفت اسلامی بگیرد، مستقیماً به دین اسلام اشاره دارد و وی هدفش نه بررسی و پژوهش درباره عقل دینی اسلامی، بلکه «نقد عقل تمدن اسلامی» است، بنابراین برای این منظور لازم است که اصطلاح عقل عربی استفاده شود تا از

شبهه ناشی از ارتباط کلمه «اسلامی» با دین اسلام که در اذهان متبادر می‌شود، اجتناب نمود(الجابری، ۱۹۹۹: ۲۷۸-۲۷۷). جابری با عنوان کردن دلیل دیگری اعتقاد دارد که عقل اسلامی، اصطلاحی خاورشناسانه(استشراقی) است و کسانی که از عدم بکارگیری مفهوم عقل اسلامی انتقاد می‌کنند، تحت تأثیر فهم استشراقی از اسلام می‌باشند(الجابری، ۱۹۹۹: ۲۷۸).

جابری به طور کلی اعتقاد دارد که ما امروزه هیچ نیازی به نقد لاهوتی نداریم. هر کسی که به نقد لاهوتی به سبک رایج آن در اروپا فکر کند، به تفاوت‌های میان دین اسلام و مسیحیت بی‌اعتناست. دین اسلام کتاب مقدسی دارد که از زمان جمع‌آوری در عهد عثمان، هیچ تغییر و تحریفی نداشته است و هیچ دلیل و برهان قاطعی مبنی بر وقوع تحریف، حذف و یا تغییر در دوره مابین نزول قرآن و جمع‌آوری آن وجود ندارد(الجابری، ۱۹۹۹: ۲۷۹-۲۷۸). بر این اساس از دید وی، ما در مقابل دو فرضیه متضاد قرار گرفته‌ایم: یا اینکه قرآنی که امروزه در دست ماست، همان قرآنی می‌باشد که در نزد صحابه پیامبر اکرم(ص) و خلفای پس از او بود. این چیزی است که مسلمانان از ادوار کهن تا عصر کنونی به آن معتقدند. با این حساب، پس هیچ مجالی برای اعمال نقد لاهوتی بر متن قرآن، باقی نمی‌ماند. یا اینکه تغییر و حذف در قرآن صورت گرفته است، که در این حالت با یک فرضیه غیرقابل اثبات مواجهیم، امری که نقد لاهوتی را به صورت عملیاتی غیرممکن در می‌آورد(الجابری، ۱۹۹۹: ۲۷۹). جابری این اعتقاد خود را به یک قضیه مهم در اروپا پیوند می‌دهد و بر آن می‌رود که نقد لاهوتی در فرهنگ اروپایی با یک واقعیت مهم مرتبط است که براساس آن معتقدند مسیحیت کتابی همانند قرآن ندارد، بلکه مجموعه‌ای از انجیل‌های منتسب به صحابه حضرت مسیح(ع) موجود است. بنابراین نقد لاهوتی بر این روایات و متونی که در دوره‌های اخیر جمع‌آوری شده است، اعمال می‌شود. وضعیت تاریخی انجیل‌ها همانند وضعیت تاریخی احادیث در نزد مسلمان‌هاست که فرایند نقد آن از زمان جمع‌آوری در بین ما آغاز شده است(الجابری، ۱۹۹۹: ۲۸۰-۲۷۹). از سوی دیگر جابری معتقد است که جهان عرب در وضعیت کنونی، تاب تحمل نقد لاهوتی را ندارد. در عوض می‌توان نقد لاهوتی را از طریق پیشینیان اعمال کرد، یعنی اینکه گفتگویی که در تاریخ فرهنگی ما بین متکلمان از یک طرف و گفتگوی آنان با فیلسوفان از طرف دیگر وجود داشت، را اعاده کنیم و از آن در حل مشکلات عصر حاضر بهره ببریم(الجابری، ۱۹۹۱: ۲۶۰-۲۵۹).

## ۵. عقلانی و غیر عقلانی

تفاوت دیگری میان این دو اندیشمند در دیدگاه شان نسبت به عقل وجود دارد. از دید ارکون عقل در هیچ چارچوب مشخص و نهایی قرار نمی‌گیرد، زیرا شامل خیال خانه اجتماعی و تاریخی و نمودهای خیالات رمز آلود می‌شود. این امر دایره عقل اسلامی را گسترده‌تر می‌سازد تا شامل پدیده‌های مختلف فکری شود. وی برای تاریخ شفاهی، اندیشه‌های غیر مکتوب، هنرها، آداب و رسوم و روابط خویشاوندی اهمیت فراوانی قائل می‌شود. ارکون در اپیستمه اسلامی بر در هم آمیزی اسطوره و تاریخ تأکید زیادی دارد. بنابراین به تقسیم عقل به نظام‌های مستقل روی نمی‌آورد و معتقد است که امر عقلانی و امر غیر عقلانی، دو روی یک سکه هستند (ارکون، ۱۹۹۶: ۲۴۲). این در حالی است که جابری عقلانی را از غیرعقلانی جدا میدانند و خود را طرفدار عقلانیت معرفی می‌کند، اما ارکون این دو را تجلی اندیشه می‌داند و نقد عقل با دستاوردهای مدرنیته بدون بررسی دقیق عقلانی و غیر عقلانی را جایز نمی‌داند. چرا که حاکمیت عقلانیت و واقع‌گرایی در این نوع نقدها، امور مهمی مانند خیال، رمز، اسطوره، فرهنگ عامه و سنت شفاهی را به حاشیه می‌راند. بطور کلی می‌توان گفت که جابری نخبه‌گرایی است که تنها به اندیشه روشنفکران و اندیشمندان برجسته و خواص می‌پردازد، اما ارکون همه را به بررسی اعتقادات و فرهنگ عامه دعوت می‌کند.

## نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب ذکر شده در این نوشتار، تفاوت عمده بین پروژه فکری نقد عقل اسلامی ارکون و نقد عقل عربی جابری آشکارا می‌گردد. ارکون برخلاف جابری در مرز نقد روش‌های فقهی و منظومه‌های سنتی متوقف نشد و به حد فراتر از آن یعنی نقد عقل تأسیسی که با قرآن و وحی در ارتباط است، گام گذاشت. وی با طرحی کاوش‌گر و پرسش‌محور به ریشه‌ها و آبشخورها باز می‌گردد و آن را تحت نقد و واسازی قرار می‌دهد و چگونگی وقوع رخدادها در عرصه واقعیت را به خواننده نشان می‌دهد. به عبارت دیگر وی به دوران تأسیس اسلامی یعنی عهد پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردد تا چگونگی شکل‌گیری و تکوین تاریخی آن را نشان دهد. بنابراین تنها به نقد احادیث و تفاسیر بسنده نمی‌کند و متن وحی را نیز مورد بررسی و پژوهش قرار می‌دهد و با بهره‌گیری از روش‌های پژوهشی نوین علوم انسانی، دست به تأویل و بازخوانی آن می‌زند (حرب، ۲۰۰۵: ۶۲). از سوی جابری ضمن رد نقد عقل لاهوتی به صراحت اعلام

می‌کند که نقد لاهوتی به این شکل را نمی‌توان بر قرآن اعمال کرد؛ زیرا از لحاظ تاریخی ثابت شده است که این همان قرآنی است که بر پیامبر اکرم(ص) نازل شده است و در این مساله هیچ شک و شبهه‌ای قابل توجیه نیست. بنابراین نقد لاهوتی به معنای مدرن غربی آن را نمی‌توان در اندیشه اسلامی بکار برد (الجابری، ۱۹۹۹: ۲۸۰). افزون بر این جابری در نقد عقل عربی رویکردی نخبه‌گرایانه دارد و تنها به کاوش در آثار اندیشمندان برجسته و شناخته شده روی می‌آورد، در حالی که ارکون می‌کوشد به اندیشمندان حاشیه‌ای و رانده شده و همچنین فرهنگ عامه بپردازد. همچنین ارکون با اعتقاد به عقل واحد اسلامی بدون تقسیم‌بندی آن به عقل‌های فرعی، از روش‌های پژوهش متعددی مانند زبان‌شناسی، روش تاریخی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و ... دست به نقد لاهوتی می‌زند. در حالی که جابری با تقسیم عقل عربی به نظام‌های سه‌گانه و با روش‌های پژوهشی محدودتری به نقد معرفتی روی می‌آورد و هیچ اعتقادی به نقد لاهوتی ندارد. از سوی دیگر پژوهش‌ها و نوشته‌های ارکون در نقد عقل اسلامی بیشتر استکشافی است و پاسخ‌های قطعی در بر ندارد. در واقع ارکون بیشتر طرح مساله می‌کند و ادعا ندارد که به سرچشمه‌های حقیقت رسیده است. در حالی که جابری برای خیلی از مسائلی که مطرح می‌کند، پاسخ قطعی و یا شبه قطعی ارائه می‌کند.

### فهرست منابع

- ارکون، محمد (۲۰۰۱). الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی
- ارکون، محمد (۲۰۰۱). معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- ارکون، محمد (۲۰۰۷). الفكر الاصولی واستحاله التاصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- ارکون، محمد (۱۹۹۸). قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالطلیعه.
- ارکون، محمد (۱۹۹۶). نافذه على الاسلام، ترجمه صياح الجهيم، بیروت: دار عطيه.
- ارکون، محمد (۱۹۹۵). من فيصل التفرقه الى فصل المقال، اين هو الفكر الاسلامی المعاصر، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.



- \_\_\_\_\_ بازخوانی سنت در اندیشه اسلامی: مقایسه نقد عقل اسلامی ...
- ارکون، محمد (۱۹۹۳). **الفکر الإسلامی: نقد واجتهاد، ترجمه هاشم صالح**. الجزایر: الموسسه الوطنیه للکتاب.
- ارکون، محمد (۱۹۸۶). **تاریخیه الفکر العربی الاسلامی**، ترجمه هاشم صالح، بیروت: مرکز الانماء القومی.
- بغوره، الزواوی (۲۰۰۱). **میشیل فوکو فی الفکر العربی المعاصر**، بیروت: دارالطلیعه.
- الجابری، محمد عابد (۲۰۰۹). **تکوین العقل العربی**، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۹). **المسأله الثقافیه فی الوطن العربی**، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴). **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانیة المعاصرة وتطور الفکر العلمی**، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۳). **نحن و التراث، قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی**، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۱). **التراث و الحدائنه: دراسات و مناقشات**، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- حرب، علی (۲۰۰۵). **نقد النص**، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- حرب، علی (۱۹۹۵). **الممنوع والممتنع، نقد الذات المفکره**، بیروت: المركز الثقافی العرب.
- طرابیشی، جورج (۱۹۹۶). **نقد نقد العقل العربی**، نظریه العقل، بیروت: دارالساقی.
- عبداللطیف، کمال (۱۹۹۴). **قراءات فی الفلسفة العربیه المعاصرة**، بیروت: دار الطلیعه.

