

A Comparative Critical Analysis of Jabri's Arabic Reason and Arkoun's Islamic Reason, and their Political Implications

Received: 2021/06/08 Accepted: 2022/05/21

Sayyed Hossein Athari¹
Mohammad Osmani²



Vol 25, No. 97, Spring 2022

Some intellectuals in the Islamic world seek to homogenize the tradition and modernity by purifying the former and providing a governmental model that fits modern life and is based on the tradition. Mohammed Abed al-Jabri and Mohammed Arkoun, two intellectuals of the Islamic world, have conceptualized the issue, respectively, as Arabic reason and Islamic reason. The question is why Mohammed Abed al-Jabri and Mohammed Arkoun have talked about two different notions of reason - Arabic and Islamic - in the face of the rationality constructed from the Islamic tradition, and how such duality would affect the political and its governmental exemplification. The hypothesis of the present research is that Mohammed Abed al-Jabri sees the tradition in the cultural framework and identity elements such as language, social structures, and power relations within the Arabic society, while Arkoun sees it in a civilizational background and efforts made by ethnicities, cultures, and interactions with others, as well as religious authority and its Islamic principles.

Keywords: tradition, modernity, Arabic reason, Islamic reason, Abed al-Jabri, Mohammed Arkoun, democratic government.

¹ Associate professor, Ferdowsi University, Mashhad, Iran: athari@um.ac.ir.

² PhD student, Department of Political Sciences, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (corresponding author): mo.osmani56@gmail.com.

تحلیلی تطبیقی و انتقادی از عقل عربی جابری و عقل اسلامی آرکون و دلالت‌های سیاسی آن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۲/۳۱

سیدحسین اطهری^۱

محمد عثمانی^۲

برخی متفکران جهان اسلام درصدد همسازی سنت و مدرنیته از طریق پالایش سنت و ارائه الگوی حکومتی متناسب با زیست مدرن و متکی به امر سنت برآمده‌اند. محمد عابد الجابری و محمد آرکون دو متفکر جهان اسلام، این موضوع را ذیل دو انگاره عقل عربی و عقل اسلامی مورد تأمل قرار داده‌اند. سؤال مطرح این است که چرا محمد عابد الجابری و محمد آرکون در مواجهه با عقلانیت برساخته سنت اسلامی، از دو انگاره متفاوت عربی و اسلامی برای این عقل سخن گفته‌اند؟ این دوگانگی چه تأثیری بر امر سیاسی و نمود حکومتی آن خواهد داشت؟ فرضیه پژوهش حاضر این است که محمد عابد الجابری در مواجهه با سنت، آن را در چارچوب فرهنگی و عناصر هویتی‌ای چون زبان، ساختارهای اجتماعی و مناسبات قدرت در جامعه عربی می‌بیند، درحالی‌که آرکون این نگرش را در بستر تمدنی و تلاش‌های اقوام، فرهنگ‌ها و تعاملات با دیگران از یک سو و مرجعیت دین و مبانی اسلامی آن از دیگر سو مورد خوانش قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سنت، مدرنیته، عقل عربی، عقل اسلامی، عابد الجابری، محمد آرکون، حکومت دموکراتیک.

۱. دانشیار، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (athari@um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (mo.osmani56@gmail.com).



اندیشه مدرن امروزه به مثابه اندیشه مسلط، با به چالش کشیدن رویکردهای سنتی در بستر عقلانیت و نمودهای متصور از امر سیاست سبب واکنش‌های متفاوتی شده‌است؛ بازشناسی این رویارویی و یافتن راهی متناسب با شرایط جغرافیایی، فرهنگی و تمدنی وجه همت برخی از متفکران بوده است. در این میان دو متفکر تاثیرگذار معاصر، محمد عابد الجابری و محمد آرکون، با طرح ایده‌های مهم چشم‌انداز نوینی در مواجهه سنت و مدرنیته و تأثیر آن بر شرایط زیستی در ساختار حکومت ایجاد کردند. الجابری اهل مراکش و تحصیل کرده فلسفه در دانشگاه رباط محمد پنجم است. وی در همین دانشگاه سالیانتمادی به تدریس مشغول بوده‌است. آرکون اصالتاً الجزایری و مقیم فرانسه است. وی تحصیلات خود را در فلسفه اسلام و غرب در دانشگاه سوربن به پایان برده در همان دانشگاه مشغول تدریس است.



این دو متفکر در مقام اول با طرح شناخت از سنت، عقل عربی و عقل اسلامی را مطرح کردند. عقل عربی و عقل اسلامی دو الگوی مبتنی بر شناخت از سنت جوامع اسلامی است. این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که چرا محمد عابد الجابری و محمد آرکون در مواجهه با عقلانیت برساخته سنت جوامع اسلامی از دو انگاره متفاوت عربی و اسلامی سخن گفته‌اند؟ تأثیر این دو انگاره بر تصورات امر سیاسی و حکومت‌اندیشی چه خواهد بود؟ فرضیه نوشتار این است که محمد عابد الجابری در مواجهه با سنت آن را در چارچوب فرهنگی و عناصر برسازنده هویتی‌ای چون زبان، ساختارهای اجتماعی و مناسبات قدرت در جامعه عربی می‌بیند، درحالی‌که آرکون این نگرش را در بستر تمدنی و تلاش‌های اقوام، فرهنگ‌ها و تعامل با دیگران از یک‌سو و مرجعیت مبانی اسلام از سوی دیگر مورد خوانش قرار می‌دهد. لذا جابری از موضع سنت و آرکون از منظر مدرن، به نتایج این دو انگاره عقلی توجه دارند. در این مقاله با رویکرد مقایسه‌ای تلاش‌های فکری این دو متفکر را مورد بازخوانی انتقادی قرار می‌دهیم.

۲- پیشینه موضوع

پژوهش‌های فراوانی درباره آرا این دو متفکر در زبان‌های عربی، انگلیسی و فارسی در قالب کتاب و مقاله انجام شده‌است. ترجمه کتاب‌های آنان به زبان‌های مختلف نشان از اهمیت اندیشه‌های این دو متفکر در جهان اسلام دارد. در زبان فارسی سیدمحمد آل‌مهدی به ترجمه آثار جابری همت نموده‌است. عبدالقادر سواری نیز کتاب عقل سیاسی جابری را

ترجمه کرده‌است. اما آثار آرکون به صورت کامل به زبان فارسی ترجمه نشده‌است؛ دلیل آن را شاید بتوان در سخت‌نویسی آرکون عنوان کرد. اما درعین حال احسان موسوی خلخالی کتاب انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، محمد جواهر کلام اندیشیدن و نااندیشیدن در اسلام معاصر، رحیم حمداوی تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی و محمد مهدی خلجی نقد عقل اسلامی را از مجموع آثار آرکون به فارسی ترجمه کرده‌اند.

در کنار این آثار در محافل آکادمیک ایران توجه به آرا و اندیشه‌های جابری و آرکون از زوایای گوناگونی چون مباحث قرآنی یا فکری آنان مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. این نوشتار با موضوعی مبنایی و خاص یعنی عقل عربی و اسلامی، به‌عنوان مبنای اندیشه دو متفکر، را با رویکرد مقایسه‌ای مورد کنکاش قرار داده‌است و نتایج حاصل از این دو رهیافت در امر سیاسی، سبب تمایز آن از دیگر آثار پژوهشی شده‌است. نگاه خاص تطبیقی و انتقادی مقاله، در پی یافتن راهی نو از میان این دو روش برای پژوهشی جدید و متمایز است.

۳- چارچوب نظری

با توجه به موضوع این نوشتار با مفهوم پایه‌ای عقل، جا دارد که در ابتدا این مفهوم مورد مذاقه قرار گیرد؛ سپس با توجه به رهیافت مقایسه‌ای و درک نظری از مفهوم عقل و عقلانیت به تحلیل آرا محمد عابد الجابری و محمد آرکون از نقد عقل عربی و نقد عقل اسلامی توجه کنیم. عقل و عقلانیت مؤلفه پایه‌ای بر سازنده تمدن‌ها است. با تکیه بر استنتاجات عقلی در بعد نظری و عملی تمدن در مسیر صیوریت قرار می‌گیرد. بر این اساس همواره در طول تاریخ، تمدن‌ها عقل را منبع خودشناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی قرار داده‌اند.

حال با توجه به نقش بر سازنده تمدنی عقل، پرسش از چیستی عقل مهم جلوه می‌کند. لالاند، فیلسوف فرانسوی، نظریه‌ای در باب نگرش به عقل طرح می‌کند که می‌توان از زاویه آن، به بحث دو متفکر پرداخت. لالاند از لحاظ علمی معتقد است که مواجهه انسان با پیرامون به صورت داده به دستگاه ذهن ارسال می‌شود. این داده‌های حسی در انتقال به دستگاه عصبی به ادراکات حسی^۱ تبدیل می‌شود. آن‌گاه این ادراکات در اثر فعل و



انفعالات شیمیایی و الکتروشیمیایی و تحت اداره جدول مقولات^۱ در فاهمه تبدیل به ادراکات مفهومی^۲ می‌گردد. نتیجه این دریافت نهایی^۳ که در دستگاه ذهنی به خودآگاهی تبدیل شده‌است، داوری، استنباط و سخن گفتن می‌شود. خرد یا عقل فرآیندی است که با مواجهه آغاز و در قالب سه کنش استنباط، فهم و بیان خود را نمایان می‌سازد. بنابراین عقل محصول مواجهه یا انعکاسی است که ذهن بر روی دریافت‌ها انجام می‌دهد. در این تعریف علمی از عقل، تمام رفتار انسانی ذیل مفهوم عقل متجلی می‌شود (لالاند، ۲۰۰۱، ج ۳، ص. ۱۳۲۱).

از منظر فلسفی نیز می‌توان به این مؤلفه توجه کرد؛ زیرا این دانش با زیربنای معرفت عقلی برساخته شده‌است؛ یعنی بر دریافت‌ها و استنباط‌های عقلی در فهم هستی و تجلی حقیقت معنا یافته‌است. از این رو می‌توان در کنار توجه به نگرش علمی به مفهوم عقل، از چشم‌انداز فلسفی نیز توجه کرد، به خصوص که موضوع مورد کنکاش این مقاله دارای بن‌مایه‌ای فلسفی است. واژه «عقل» از دیدگاه لالاند در اصطلاح فلسفی و کلامی کاربردهای گوناگونی دارد. از منظر فلسفی، لالاند بر این باور است که عقل در فلسفه گاهی بر قوه ادراک و گاهی بر ادراکات حاصل از آن قوه اطلاق می‌شود؛ گاهی تنها بر ادراکات بدیهی و گاهی فقط در مورد ادراکات نظری و کسبی به کار می‌رود (همان، ص. ۱۳۲۵).

از زمان یونان باستان تاکنون نزد اندیشمندان عقل دو قسم بوده‌است: عقل نظری و عقل عملی. ماحصل آن دو عقل، شکل‌گیری دو دانش حکمت نظری و حکمت عملی است. در این باره با پرسش‌های بسیاری مواجهیم که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از این که «در مباحث فلسفه سیاسی کدام قسم از اقسام عقل مورد نظر است؟»، «آیا عقل عملی نیز ابزار معرفت است؟» برای یافتن پاسخی به این پرسش، ابتدا لازم است عقل نظری و عملی را تعریف کنیم و نگاهی گذرا به حقیقت آن‌ها بیفکنیم. اما آن‌ها تعریف یا اصطلاحات متعددی دارند که فقط در قالب این دو مفهوم حکمت نظری و حکمت عملی با آن‌ها مواجه می‌شویم؛ زیرا این دو متفکر جهان اسلام با تکیه بر مبانی ذهنی، تلاشی

2. categories
3. conception
4. conceptual

برای تاثیرگذاری عملی داشتند. از این منظر می‌توان تلاش‌های ذهنی معطوف به عینیت را هم فهم کرد.

عقل نظری نیرویی ادراکی است که انسان با آن، هست‌ها و نیست‌ها را ادراک می‌کند. درمقابل، عقل عملی توانی است که انسان با آن بایدها و نبایدها را فهم می‌نماید؛ اعم از باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و مانند آن‌ها. مطابق این اصطلاح، عقل عملی هم‌چون عقل نظری نیروی ادراکی‌ای است که در اندیشه سیاسی مورد بحث و ارزیابی قرار می‌گیرند. درمقابل، دیدگاهی عقل نظری را تنها نیروی ادراکی‌ای می‌داند که مطلق هست‌ها یا نیست‌ها و بایدها و نبایدها را درک می‌کند؛ اما عقل عملی از سنخ علم و ادراک نیست، بلکه نوعی کوشش و عمل بوده که کار آن تحریک و نه ادراک است. همه گرایش‌ها و اعمال مربوط به عقل عملی در این بخش قرار می‌گیرد (آرکون، ۲۰۰۹، ص. ۳۵).
لالاند در رد این تعریف از عقل عملی معتقد است که قلمرو عقل عملی به‌طور صرف، ادراکات جزئی مربوط به عمل را دربرمی‌گیرد و به آن‌ها اختصاص دارد. عقل عملی نیرویی ادراکی و معرفت‌بخش است. عقل عملی طبق دیدگاه دوم، گرچه با قوای تحریکی ارتباط دارد و آن‌ها را تدبیر می‌کند، امر تحریکی صرف نیست، بلکه با انتخاب فعل شایسته یا بایسته آن را اراده و به انجام می‌رساند. بدین ترتیب در برابر قوه‌ای از نفس ناطقه که به اعتقادات و آرای کلی اختصاص دارد و با تفکر در آن‌ها، به تعریف و استدلال و بررسی صحت و سقم آن‌ها می‌پردازد (همان، ص. ۵۷).

حاصل این دیدگاه در باب عقل از منظر لالاند این است که انسان از راه فعالیت‌ها و کارکردهای گوناگون عقل هم‌چون انتزاع مفاهیم کلی و ادراک آن‌ها، تعریف یا تحلیل، حکم در قضایا، استدلال و مانند آن‌ها، به شناخت عمیق و گسترده‌ای از اشیا دست می‌یابد. تعریف‌ها و تحلیل‌های مفاهیم یا استدلال‌هایی که برای اثبات پاره‌ای از قضایا اقامه می‌گردد، معرفت‌هایی هستند که انسان با ابزار عقل به آن‌ها دست می‌یابد. اکنون با درک چپستی عقل از منظر فلسفی، به‌خوبی می‌توان تفکیک عقل به عربی و اسلامی توسط محمد عابد الجابری و محمد آرکون را فهمید. این دو متفکر با اندیشیدن در حیطه عقل عملی، بر الزامات فرهنگی یا تمدن‌ساز این عقل پایبند هستند؛ یعنی جابری با تکیه بر عناصر فرهنگی‌ای چون زبان، ساختارهای اجتماعی و فرهنگ‌های قومی منتج در روش‌های ساختارگرایانه و صور خیال اجتماعی، غیریت می‌سازد و آرکون عناصر تمدنی برآمده از روابط انسانی در یک جامعه را مدنظر قرار می‌دهد.





بی شک شناخت عقل و انواع آن در تحلیل و فهم آرا این دو متفکر بسیار مهم می‌نماید. با این شناخت از عقل و بن‌مایه رویکرد مقایسه‌ای می‌توان به شناخت این دو عقل نائل آمد (یعقوبی، ۲۰۱۴، ص. ۶۵). در مواجهه با پدیدارهای سیاسی و اجتماعی یا نمودهای فکری، به دلیل محدودیت‌های ناشی از موقعیت اجتماعی و فرهنگی، نمی‌توان بر کل آن اشراف پیدا کرد. هم‌چنین معایب یا مزایای یک اندیشه یا پدیداری را نمی‌توان مورد شناسایی کلی قرار داد. از این رو یکی از رهیافت‌های غلبه بر این ضعف، گرایش به روش مقایسه‌ای است. به کارگیری روش مقایسه‌ای می‌تواند آگاهی محقق را از مسئله مورد مطالعه افزایش دهد، زیرا در فرآیند تطبیق، نمونه‌های فکری یا پدیدارهای اجتماعی و سیاسی، عناصر و مؤلفه‌های برساننده آن نمود می‌یابد. بر این اساس ضمن اشراف کلی بر موضوع، می‌توان معایب یا مزایای آن مسئله را دریافت کرد.

در کاربرد روش مقایسه‌ای پژوهشگر دو هدف اصلی برآمده از ماهیت این روش را مدنظر قرار می‌دهد: یافتن نقاط اشتراک در موضوع تحقیق، محقق را در فهم دیدگاه‌ها یاری می‌رساند. هدف دیگر محقق می‌تواند گونه‌شناسی فکری باشد که برآمده از ویژگی‌های غیرمشترک در پدیده مورد پژوهش است؛ یعنی با مطالعه نقاط اختلاف مصادیق یک پدیده، انواع مختلف آن پدیده را شناسایی کرد (طرابیسی، ۱۹۹۶، ص. ۵۴). در روش مقایسه‌ای باید نمونه‌های مورد کنکاش ویژگی خاصی داشته باشند که با مقایسه آن‌ها نتایج کاربردی و مهم به دست آید. در این مقایسه ضمن آگاهی به بسترهای فکری و رویکردهای مواجهه با مسئله مدنظر، طرح دیدگاه‌های جدید، اشتراکات یا اختلافات فکری میان این دو متفکر نمود می‌یابد. هم‌چنین شناخت حاصل از مقایسه این دو متفکر به گونه‌شناسی افکار در مواجهه با پدیدار تمدن اسلامی منتهی خواهد شد.

۴- عقل عربی محمد عابد الجابری

مفهوم عقل در فهم پروژه جابری جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به خصوص روش‌شناسی او نیز متکی بر این مفهوم است. در ابتدا باید تبیین روشنی از مفهوم عقل برای فهم طرح‌واره جابری ارائه داد تا از این چشم‌انداز دیگر ایده‌های او درباره اندیشه اسلامی و تحلیل تاریخیش را درک کرد. از دیدگاه جابری، عقل مضامین اندیشه‌ای را دربرمی‌گیرد که در افراد انسانی، گروه‌ها و اقوام وجود دارد؛ این مؤلفه عامل پیدایش دغدغه‌ها، ایده‌آل‌های اخلاقی و اهداف سیاسی و اجتماعی می‌شود. براساس تصور جابری، این عقل عبارت از ابزار و چارچوب تولید مضامین و اندیشه‌ها است. به‌مثابه این‌که خود این

چارچوب نیز محصول و فرآورده فرهنگ، تمدن، محیط و شرایط اجتماعی خاصی است که به طور طبیعی ماهیت ثابت و ویژگی فرازمانی و مکانی نخواهد داشت (عابد الجابری، ۱۳۸۹، صص. ۱۹ - ۲۶؛ ۱۹۹۷، صص. ۴۹ - ۵۵).

جابری در نگرش خود به عقل، آن را به دو بخش عقل برسازنده یا مکون^۱، به کسر واو، و عقل برساخته یا مکون^۲، به فتح واو، تقسیم می‌کند. عقل برسازنده عبارت است از اصول کلی، چارچوب‌ها، مفاهیم، روش‌ها و همه عناصری که به صورت‌های مختلف می‌تواند با تحت‌تأثیر قراردادن یک فرهنگ، به ایجاد یک گفتمان جدید بینجامد. براین اساس ویژگی این عقل خلاقیت و ایجاد است. عقل مکون که از آن به عقل برساخته هم تعبیر می‌شود، عبارت از عقل ساری و جاری، اصول و قواعد نهادینه‌شده در یک فرهنگ، در مقطعی تاریخی است که مورد قبول قرار می‌گیرد. از این منظر عقل از ارزش مطلق برخوردار است؛ اگرچه به‌رغم گرایش به ثبات و وحدت در هر عصری می‌تواند متفاوت از عصر دیگر باشد. براین اساس اندیشه‌ها، افکار، رفتارها و سایر تجلیات فرهنگی، همگی طبق چارچوب آن عمل می‌کنند، خواه جامعه آگاهی به آن فرهنگ داشته باشد یا نداشته باشد. بنابراین عقل برساخته عبارت از عقلانیت حاکم، جاری و نهادینه‌شده‌ای است که مجموعه‌ای از قواعد فرهنگی را همراه خود دارد و بر فرهنگ، شیوه فکرکردن و رفتار مردم حاکمیت دارد (عابد الجابری، ۱۳۸۹، ص. ۳۰).

جابری بر آن است که میان این دو عقل پیوسته تعاملی دیالکتیکی برقرار است و این دو می‌توانند با تأثیر بر هم، یکدیگر را تغییر دهند. جابری در روش مطالعه خود با استفاده از نظریه عقل برسازنده و عقل برساخته معتقد است، اگرچه عموم اهالی فرهنگ به‌طور معمول از توجه به ساختار عقل برساخته و تحلیل آن غافلند، طبعاً مناقشه‌ای درباره آن ندارند، اما کسانی که می‌خواهند به اصلاح اساسی بپردازند، باید به این امر توجه کنند تا پس از آشنایی با آن به تغییر و اصلاح آن دست بزنند (همان، ص. ۳۴).

وی برای تحلیل عقل، علاوه بر ضرورت بررسی اجزای درونی عقل، مقایسه این عقل با عقل‌های دیگر را در دستور کار قرار داد؛ زیرا جابری معتقد است که پس از بررسی و نسبت‌سنجی میان این دو به نتایج ارزش‌مندی می‌توان دست یافت. به‌عنوان مثال او



1. constructive reason

2. constructed reason



درمقایسه میان عقل عربی و غربی به این نتیجه می‌رسد که در عقل غربی دو اصل بسیار مهم و سرنوشت‌ساز وجود دارد که عقل عربی فاقد آن است:

۱. اصل وجودشناختی بدین معنا که بین عقل و طبیعت پیوند مستقیم وجود دارد و عقل چیزی مستقل از طبیعت نیست؛

۲. اصل معرفت‌شناختی یعنی امکان کشف اسرار طبیعت با عقل و امکان درک صحیح و مطابق با واقع بودن آن به مدد عقل.

به‌باور جابری علت پیشرفت غرب و نیز رمز عقب‌ماندگی عرب‌ها در همین موضوع است که عقل در فرهنگ یونانی و نیز اروپای جدید و به‌رغم همه تغییر و تحولاتی که عقل غربی از زمان هراکلیتوس تاکنون با آن مواجه بوده‌است، با ترسیم دو امر ثابت در خط سیر این تحول، ساختار عقل را در این فرهنگ تشکیل داده‌اند:

الف) میان عقل و طبیعت ارتباط مستقیمی وجود دارد؛ ب) عقل می‌تواند با دست‌یافتن به تفسیر طبیعت، اسرار آن را کشف کند. مؤلفه اول رویکرد خاصی را در هستی‌شناسی و دومی چارچوبی ویژه را در معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند. همین امر سبب طرح جداگانه این دو مؤلفه از یکدیگر است؛ وگرنه این دو در واقع یک ساختار ثابت را شکل می‌دهند. به‌عبارت‌دیگر پیوندهای موجود در ساختار عقل مورد بحث ما، حول یک محور قرار دارد و در عین حال دارای دو قطب عقل و طبیعت است (همان، ص. ۵۶).

جابری بر این باور است که شاکله عقل عربی در نگاه ارزشی به اشیا برساخته می‌شود؛ هم‌چنین در این رهیافت، جایگاه اشیا در منظومه ارزش‌هایی نمایان می‌شود که عقل عربی به‌عنوان مرجع و الگوی خود برگزیده است. در این رویکرد، شیء را به ارزش آن و در نتیجه با فاصله‌گرفتن از نگاه عینی به‌معنایی فرو می‌کاهد که فرد، جامعه و فرهنگ به آن می‌دهند. درمقابل این رویکرد، نگاه عینی با رویکردی تحلیلی و ترکیبی در تلاش برای کشف اجزای گوهری و ذاتی شیء است تا پس از تحلیل عناصر اصلی به بازسازی آن اقدام کند. بر این اساس جابری نه‌فقط در فرهنگ اسلامی و عربی، که در کتاب و سنت نیز جایگاهی برای عقل به‌معنای فلسفی آن، برای کشف واقعیت‌های بیرونی، قائل نیست (همان، ص. ۵۲).

به اعتقاد او هر عقلی و از جمله عقل عربی، متکی به مرجعیت خاص خود است. بر این اساس عقل عربی از چند الگوی مرجعی بهره می‌گیرد: نخست عصر تدوین؛ او می‌گوید الگوی مرجعی مثل یک کشتی در حال حرکت است که فردی سوار بر آن و از

آن‌جا به آدم و عالم می‌نگرد. عصر تدوین مانند چشم‌اندازی است که یک عرب و یا یک مسلمان از طریق آن به عالم می‌نگرد. این عصر از سال ۱۴۳ هجری شروع می‌شود و مکان‌های تأثیرگذار در این الگوی مرجعیتی مکه، مدینه، شام، مصر، کوفه و یمن هستند. برخی از این مکان‌ها اصالتاً عرب هستند و برخی دیگر مانند مصر بعدها عرب شده‌اند. این چارچوب مرجعی متکی بر نقل مطالب و حافظه شفاهی افراد است که به جمع‌آوری روایات و منقولات و سپس تدوین منابع انجامیده‌است (همان، صص. ۶۱ - ۷۱).

وی این الگوی مرجعیت را «عقل بیانی» می‌نامد. این نظام معرفتی بیانی، به‌عنوان میراث عربی - اسلامی خالص، متشکل از دو چیز است: لغت و نصوص دینی؛ منظور او از لغت نه معنای متعارف آن، بلکه جهان فرهنگی نمودیافته در این لغت است؛ به‌گونه‌ای که هر کلمه‌ای ارزش‌ها و بار معنایی خاصی دارد (همان، ص. ۹۸؛ عابد الجابری، ۱۹۸۶ (الف)، صص. ۹ - ۱۰).

نظام بیانی متکی بر لغت طبیعتاً سازوکارها، مفاهیم و تأثیرات ویژه خود را دارد و گونه‌ای خاص از معرفت و رفتار را تولید می‌کند. این نظام، مبتنی بر قیاس غایب بر شاهد و فرع بر اصل است و بر اصل انفصال و نفی سببیت بین اشیا تأکید دارد. همچنین در مسائل مسلم، اساس را بر نقل و تلقی مطالب می‌گذارد، بدون آن‌که در تحلیل و تعامل با آن‌ها از عقل کمک بگیرد. همین نظام است که در عرصه معرفت، دانش‌هایی چون فقه، فقه لغت، کلام و بلاغت را تولید می‌کند و در سیاست نیز منشأ پیدایش دولت اسلامی در زمان خلفای راشدین و سپس امویان می‌گردد (عابد الجابری، ۲۰۰۹، ص. ۱۳۱).

پس از این نظام معرفتی، جابری از معرفت عرفانی سخن می‌راند که متکی بر عرفان مانوی و گنوسی^۱ است. این نظام معرفتی ریشه ایرانی و هندی و مانند آن دارد؛ به عقیده او پس از پیدایی اسلام این جریان در شیعه و با متفکرانی هم‌چون ابن‌سینا ادامه می‌یابد و از این بستر در جهان اسلام تأثیرگذار می‌شود. وی این نظام معرفتی عرفانی را عقل منفعل یا عقل لامعقول می‌نامد که هیچ عقلانیتی در آن نیست. جابری ابن‌سینا را هم‌سبب این عقل منحط می‌داند که باعث عقب‌افتادگی و رکود در جهان اسلام شده‌است (همان، صص. ۱۶۶، ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۶۷، ۲۸۶؛ عابد الجابری، ۱۹۸۶ (ب)، صص. ۱۲۹ - ۲۵۴).



جابری سومین نظام معرفتی را «برهانی» می‌نامد. منظور از آن نظام یونانی ارسطویی است که به اراده مأمون وارد جهان اسلام شد؛ هدف مأمون از رویکرد برهانی به دانش، ضمن ایجاد بستری برای برسازی رویکرد حقیقت‌گرایانه در دانش، مواجهه و مقابله با خط فکری نظام معرفتی شیعه بود. چرا که این جریان، با اتکا بر بنیاد عقل‌گرایی در نظام تفکر دینی می‌توانست به مقابله با خط فکری نظام معرفتی شیعه برخیزد.

به اعتقاد جابری تاریخ عقل در جوامع اسلامی، تاریخ اختلاف و درگیری میان این سه نظام معرفتی است. به عبارتی دیگر تاریخ اختلاف رأی، و نه تأسیس رأی، در تجلی این نظام‌های معرفتی است. بر این اساس ما هیچ‌گاه نتوانسته‌ایم در ایجاد عقل‌برسازنده توفیق یابیم. اگرچه این درگیری‌ها در حدی نبود که موجب حذف دیگری شود، ولی در نهایت این نظام عرفانی بود که پیروز میدان شد و قرون میانه اسلامی با سلطه این نظام معرفتی، مناسبات قدرت - دانش را در اختیار گرفت. بدین ترتیب عقل‌برساخته ما برخلاف غرب به همان شکل ابتدایی باقی ماند و هیچ تحولی در طول تاریخ در میان ما روی نداد و باب پیشرفت در جهان اسلام بسته شد (عابد الجابری، ۱۹۸۶ (ب)، ص. ۲۵۴).

۵- مراحل پروژه عقلانیت در دیدگاه محمد عابد الجابری

۱-۵) بررسی ویژگی‌های عقل موجود عربی

از آن‌جا که این عقل در تعامل با پدیده‌ها و موضوعات مختلف است، می‌توان با بررسی این تعامل، ویژگی‌های آن را به دست آورد. وی در کتاب الخطاب العربی المعاصر (گفتمان عربی معاصر) سعی کرده است چنین هدفی را در حالی پیگیری کند که به مثابه مقدمه‌ای برای نقد این عقل محسوب می‌شود.

۲-۵) بررسی و شناسایی تاریخ شکل‌گیری عقل عربی

جابری در این بخش به دنبال تاریخ شکل‌گیری و پیدایش عقل عربی است؛ وی بیان می‌کند که عقل عربی محصول سه نظام متعارض معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی است؛ لذا تلاش دارد تا نحوه تعامل و تعارض این سه نظام را با یکدیگر نشان دهد.

۳-۵) بررسی ساختار عقل عربی

جابری در این مرحله به دنبال آن است که با بررسی ساختار عقل عربی سازوکارها، مفاهیم و نظام‌های معرفتی سه‌گانه و نیز ساختار درونی هر یک از این سه نظام و نسبت آن‌ها با کلیت ساختار عقل عربی را نمایان سازد.

۴-۵) مرحله اصلاح و بازسازی

این مرحله با رویکردی مبتنی بر عقلانیت انتقادی به تمام ابعاد فکری و عملی، به ویژه فهم میراث می‌پردازد (عابد الجابری، ۱۳۷۹، صص. ۲۳-۲۴).

با توجه به موارد فوق می‌توان گفت، نخست رویکرد جابری در این زمینه، معرفت‌شناختی و براساس نگاهی برون‌دینی به موضوع است. وی تلاش دارد به گونه‌ای از این فرهنگ فاصله بگیرد و از چشم‌اندازی فراتر و از جنس معرفت درجه دوم، با نگاهی معرفت‌شناسانه، به آن بیندیشد و عوامل تأثیرگذار در پیدایی فرهنگ عربی را شناسایی کند. در این تلاش جابری می‌خواهد برخلاف پروژه‌های اصلاحی دیگر در چنبره انگیزه‌های ایدئولوژیک و سیاسی نیفتد. او با نقد روش سنتی و مارکسیستی به شیوه‌ای روی می‌آورد که ترکیبی از روش ساختارگرایانه و درعین‌حال تاریخی است. در این رهیافت، با تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی، راه را برای تفکر عقلایی باز می‌کند (الجابری، ۱۹۸۶ (الف)، صص. ۲۳ - ۲۴).

جابری می‌گوید: منظور ما از عقل عربی، عقل ویژه عرب و مختص آن نیست، بلکه «عقل عربی» عقلی است که در بستر تولید فرهنگی معین و با میانجی‌گری همان فرهنگ، فرهنگ عربی - اسلامی، پدید آمده‌است. وی سپس با بهره‌گیری از مفاهیم لالاند، عقل برسازنده (وجه تمایز انسان و حیوان) و عقل برساخته می‌نویسد: «منظور ما از عقل عربی، همان عقل برساخته است.» (عابد الجابری، ۲۰۰۹، ص. ۱۶۵) یعنی همه مبادی و قواعدی که فرهنگ عربی، به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت، پیش‌پای گروندگان به آن قرار می‌دهد. در ادامه وی اظهار می‌دارد: «... اجازه دهید بگویم به مثابه نظام معرفتی‌ای است که فرهنگ عربی به گروندگانش تحمیل می‌کند. این عقل یا عقلانیت، ویژگی‌های بسیاری دارد، از جمله در دوره‌ای از تاریخ عصر تدوین وجود یافته و هم‌چنان در حال بازتولید خویش است. این عقل، بیانی، شباهت‌گرا و برپایه بلاغت و تفسیر و فقه و نحو، بنا شده‌است. هم‌چنین بر شالوده قیاس غایب بر شاهد و رابطه فرع با اصل استوار است.» (میری، ۱۳۸۹، ص. ۴۵)

این عقلانیت در دانش بلاغت، «عنصر تشبیه» و در علم کلام «قیاس کلامی» و در اصول فقه «قیاس فقهی» را بنیاد نهاده‌است. اما در فرهنگ عربی اسلامی، عقل‌ها یا نظام‌های معرفتی دیگری نیز مانند «عقل عرفانی» و «عقل برهانی» پدید آمده‌اند (عابد الجابری، ۱۹۸۶ (الف)، ص. ۲۳۲). خلاصه سخن این که جابری تنها عقل برهانی را، که عقلی





ارسطویی است، دارای ظرفیت ارتباط با دنیای جدید می‌داند؛ زیرا رهیافت خردستیزی ندارد، بلکه خود خردگرا و برهانی است. عقل برهانی مورد نظر جابری با ابن‌باجه، جوانه می‌زند و با ابن‌طفیل، نمو می‌یابد و با ابن‌رشد، شکوفا می‌شود (جنیدی و جلالی، ۲۵، ص. ۱۳۸۹). به نظر جابری فقط از این عقل و نظام معرفتی می‌توان چیزی بیرون کشید که راه‌گشای مشکلات امروز باشد. او به روشنی می‌گوید: «نسل آینده اگر می‌خواهد اصیل و معاصر باشد، چاره‌ای جز حلقه‌زدن به گرد ابن‌رشد ندارد.» (جابری، ۱۹۸۶ (الف)، ص. ۳۴۳)

۶- عقل اسلامی محمد آرکون

آرکون مبحث عقل در تمدن اسلامی را در چارچوب نظام معرفتی سنتی می‌بیند. او کارکرد دین در دوره برسازي تمدن اسلامی را مبتنی بر شریعت تلقی می‌کند؛ زیرا برسازي نظام اجتماعی یکپارچه، در بستری مرکب از تنوع و تکثرهای اجتماعی، زبانی و فرهنگی، قانون‌گرایی را امری بایسته می‌سازد. آرکون نظام اجتهادی شریعت اسلامی را متعلق به عصر سنت می‌داند. وی براین باور است که نظام سنتی اجتهاد، درون پارادایم جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی کلاسیک است. از نظر او اجتهاد فقیهانه بر درکی از عقل، اجماع، حدیث و قرآن استوار است که این چهار پدیده در رویکرد عقلانی مدرن جایگاهی ندارند. او نشان می‌دهد که عقل مورد استناد فقیهان، عقل شرعی است، درحالی‌که عقل مدرن فارغ از استناد به شرع است. اجماع نیز پدیده‌ای ایدئولوژیک است و در برابر نقادی تاریخی تاب نمی‌آورد. قرآن و حدیث هم با روش‌های نقد تاریخی نمی‌توان خواند (آرکون، ۱۳۷۹، ص. ۷۵۱).

از این زاویه به نیکی می‌توان دریافت که مراد آرکون از عقل اسلامی، آن چیزی است که در گذشته با صفت اسلامی تولید شده‌است. اما به نظر او، عقل اسلامی امری مقدس نیست که نتوان به آن نزدیک شد، بلکه می‌توان در هر عصری از جمله عصر مدرن، کاملاً آن را نقد کرد، همان‌طور که عقل مسیحی در دوران جدید مورد بازسنجی عقلانی قرار گرفته‌است. برای نمونه، دوگانه‌های نجس / پاک، حلال / احرام، خوب / بد / مقدس / نامقدس و زنانه / مردانه اموری هستند که بنیان نظام فکری سنتی را بر ساخته‌اند. از این رو، می‌توان این تصور اندیشه سنتی را که این دوگانه‌ها در پلکانی ارزشی یکی را بالاتر و دیگری را فروتر می‌نشانند، نقد کرد (آرکون، ۱۹۹۱، ص. ۱۵۴).

محمد آرکون در کتاب‌های گوناگون خود به تفصیل به نقد عقل اسلامی در بعد حقوقی و فقهی، عقل تفسیری و عقل کلامی پرداخته‌است. اما در یک چشم‌انداز کلی، وی

تمام میراث اسلامی از ابتدا تا امروز را در ذیل عقلی می‌نگرد که بن‌مایه‌های آن در گذشته بنا نهاده شده‌است؛ از این رو دانش و معرفت برساخته از قرون اولیه تا قرن ششم، هویتی رمزی و ناشناخته دارد. در ذیل این دانش متکی به انگاره‌های اسطوره‌ای، آرکون از سه نوع مواجهه با آن سخن می‌گوید؛ این دانش‌ها غیرقابل تفکر هستند؛ زیرا اکثر مباحث معرفتی در تمدن اسلامی امکان ورود نقد یا تفکر را ندارند. مسئله بعدی اموری که در تمدن اسلامی اندیشیده نشده‌است، یعنی امور مقدس و مطلق نبودند، اما به دلیل حاکمیت ذهنیت تقدس‌گرایانه در عرصه تفکر، امکان اندیشیدن نیافته‌اند. به عقیده آرکون با شناخت این دو حوزه می‌توان در مرحله سوم با پرتوافکنی به این دو عرصه متصلب با رهیافت انتقادی، فرصت اندیشیدن و پرسیدن را شکل داد (آرکون، ۲۰۰۹، ص. ۵۲).

آرکون با تعریف عقل اسلامی و تعیین حدود معرفتی آن، به رویارویی انتقادی با آن اقدام می‌کند. منظور او از نقد عقل اسلامی، گسترش دامنه نقد به تمام حقایق برساخته در فرهنگ شفاهی و مکتوب در تمدن اسلامی است. این حقیقت‌ها در این تمدن، وضعیت انسانی در جهان مادی را شکل داده‌اند. یعنی تمام کنش یا واکنش‌های انسانی ذیل عقلی صورت می‌گیرد که در دوره تأسیس برساخته شده‌است. آرکون تمام جوانب این عقل را با شناخت و درک عقل اسلامی در مرحله اول و نگرش انتقادی در مرحله دوم مورد کنکاش انتقادی قرار می‌دهد. این تلاش در پی شکستن لایه سخت و استوار سنت است تا از طریق پالایش و هم‌سازی با جهان زیست‌مدرن، امکان حیات پیدا کند (همان، ص. ۸۰).

آرکون در بیان دلیل پسوند اسلامی این عقل می‌گوید: عقلی که در دوران تأسیس تجلی یافت، مدام به همان اصول دین اسلام ارجاع داده می‌شد. همان مبانی و مرجعیت‌های دین اسلام، مبنای تکوین این عقل بوده‌است. البته آرکون ذیل از عقول اسلامی سخن می‌گوید؛ یعنی در بستر تمدن اسلامی عقول متنوع در مواجهه با آن مبانی و مرجعیت شکل گرفته‌است. اما هنگامی که این عقول را مقایسه می‌کنیم (عقول مکاتب صوفیه، معتزلی، اشعری، شیعی، حنبلی و ...) درمی‌یابیم که این‌ها در مجموع از پیش‌فرض‌های آغازین با هم اختلاف دارند. با کندوکاو عمیق‌تر تاریخ درمی‌یابیم که این عقول دارای عناصر مشترک بنیادین هستند و همین عناصر مشترک امکان سخن گفتن از عقل اسلامی را به ما می‌دهد. این عقل واحد تمام این تنوع در عقول را در خود جمع می‌کند (آرکون، ۱۹۹۱، ص. ۱۲۱).





عقل اسلامی مورد توجه قرار می‌دهد. وی این تاریخ را با تقسیم به چهار دوره از هم متمایز می‌کند:

الف) مرحله شکل‌گیری اولیه یا عصر نزول وحی

در این دوران واژه عقل در قرآن به صورت استفهامی «افلا تعقلون» آمده است. با توجه به جایگاه خاص عقل در نص قرآنی، جنبه ابداعی، رمزی، اسطوره‌ای و استعاری بر گفتار آن حاکم بوده است. مفهوم عقل در قرآن از دیدگاه آرکون از احساسات، خیال و شعور جدا نیست. هم‌چنین در این بستر معنا بیش از آن که به صورت استدلالی و منطقی فهم شود، باید از چشم‌انداز مجاز، حکمت، مثال و رمز ادراک شود. نتیجه این نوع عقل در این دوره، شکل‌گیری عقل عملی و تجربی معطوف به رویدادها و مشکلات روزمره و نیز کنش و واکنش‌های حاکم بر این جامعه است. بعدها نیز با ایجاد دانش تفسیر در بصره، با وجود بهره‌گیری از منطق ارسطویی با بن‌مایه‌های رمزی و استعاری، خوانش قرآن و نه قرائت هم‌زمانی از آن به وجود آمد (همان، ص. ۹۵).

ب) دوران بالندگی و رویش عقلانیت در تمدن اسلامی

مرحله دوم که از سال ۱۵۰ تا ۴۵۰ (ق) را شامل می‌گردد به عصر زرین یاد می‌شود. این عصر ضمن رویارویی نگرش دینی با عقل فلسفی یونانی، با مواضع تند و سخت دین‌مداران در مواجهه با علوم عقلی از جمله فلسفه نیز همراه است. محصول این تقابل، رشدونمو بنیادگرایی در دل تمدن اسلامی بود. این چالش به دشواره‌ای در به‌کارگیری عقل میان اهل اجتهاد و اهل تقلید تبدیل شد. دشواره‌ای که بازتاب تمایزهای اجتماعی و ایدئولوژیک در عرصه واقعیت بود. در نهایت این مواجهه با ازهم‌گسیختگی قدرت مرکزی و شکل‌گیری حکومت‌های محلی به ستیز و تکفیر در تمدن اسلامی منجر شد (آرکون، ۱۳۷۹، ص. ۸۶).

ج) مرحله عقل مدرسی

این عقل در دایره‌ای بسته تنها با آموزه‌های دینی و اقلیمی خاص ارتباط برقرار می‌کند. در این عقل مسلط، اندیشه‌های فلسفی به دلیل اتکاء به عقل بشر حذف می‌شود. علوم مبنایی متافیزیکی و الهیاتی به خود می‌گیرند و در نتیجه این رویکرد، گسست‌های بزرگ و شبه‌مطلق در دانسته‌های مذاهب به وجود می‌آید، به طوری که هر مذهب خود را داعیه‌دار حقیقت می‌انگارد. لذا تکفیر بر عرصه فکری و علمی جامعه اسلامی حاکم

می‌شود (همان، ص. ۱۱۲).

د) نوزایی عقل سنتی اسلامی

در مرحله چهارم پس از افول چندین قرن، عقل سنتی اسلامی با شوک اندیشه مدرن به هوش می‌آید. این مواجهه باعث تحولات و تغییر سرنوشت این عقل در درون جهان اسلام می‌شود. این مرحله در نتیجه تعامل با مکاتب فکری غربی به‌خصوص لیبرالیسم، نوزایش «الصحوه» نمود می‌یابد. مسلمانان نواندیش در این دوره از بیداری اسلامی سخن می‌گویند. پرسش‌های بنیادین پاسخ‌های متفاوتی می‌طلبید. به‌خصوص تعامل با دنیای غرب و تحصیل علوم در کشورهای غربی، تحول عقلی بزرگی را در ذهنیت مسلمانان ایجاد کرده بود. اما این دوره با شکست منازعات سیاسی و جنگ با اسرائیل گسست معرفتی بزرگی در میان مسلمانان عرب پدیدار شد. چرا که مسلمانان با عقل مدرن درصدد جبران تمام شکست‌های پیشین بودند، اما شکست بزرگ دیگر در مواجهه با اسرائیل بر آنان تحمیل شد (همان، صص. ۱۳۲-۱۳۵).

محمد آرکون خود را وارث این تاریخ و میراث عقلی آن می‌داند. لذا با آگاهی به جوانب علمی، فکری و دستاوردهای تفسیری و اجتهادی از دین، به نقد عقل اسلامی مبادرت می‌ورزد. وی با اعتقاد به این امر که در این تاریخ ما با یک عقل و آن هم عقل اسلامی روبرو هستیم، عقل عربی، ترکی و ایرانی را رد می‌کند؛ چرا که دشواره حاکم بر جهان اسلام ریشه در امر متافیزیکی و لاهوتی یگانه‌ای دارد. این رویکرد، باید برای متفکران اسلامی به یک مسئله بنیادین تبدیل شود تا در مواجهه با آن، ضمن فهم آن به تلاشی نوگرایانه مبادرت ورزند (آرکون، ۲۰۰۹، ص. ۱۵۲).

نکته مهم در مباحث آرکون رویکرد روشی او به بحث عقل اسلامی از منظر عقل پست‌مدرن است. ولی مراد او از عقل پست‌مدرن با تلقی فیلسوفان غربی یکی نیست. وی با فراخوان نقد و بازنگری مدرنیسم غربی از چشم‌انداز ساختار تاریخی و فکری متناسب با عقل اسلامی، همواره بر به‌کارگیری روش کاربردی برای دریافت کاستی‌های هر عقل در قیاس با عقل‌های دیگر توصیه می‌کند. عقل پست‌مدرن در اندیشه آرکون، جدا از همه عقل‌های سنتی رایج مانند عقل روشن‌گری و عقل دینی در جلوه‌های سیاسی نوین آن نمود می‌یابد. او باور دارد که باید اندیشه دینی معاصر و اندیشه غربی به چشم‌انداز عقل پست‌مدرنی دست یابند که او بدان فرا می‌خواند. (همان) لذا بازاندیشی بنیان‌های مشترک فلسفی پست‌مدرنیسم مدنظر او بود. آرکون فرد، شهروندی، قانون و ... را از موضوعاتی برمی‌شمرد که عقل اسلامی





باید بدان بپردازد تا بتواند در سلوک به سمت آن‌ها گام بردارد (آرکون، ۱۳۷۹، ص. ۷۹). با توجه به بن‌مایه انتقادی نهفته در عقل پست‌مدرن و نیز بهره‌گیری از مباحث انتقادی نیچه، آرکون با اختیار کردن چشم‌اندازی در مواجهه انتقادی با عقل اسلامی اظهار می‌دارد که این امر فرصت هم‌سازی دین با جهان زیست‌نوین را مهیا می‌کند.

۷- نقد عقل عربی و عقل اسلامی

محمد عابد الجابری و محمد آرکون دو نواندیش از نسل دوم روشنفکران عرب هستند. این نواندیشان با توجه به تجارب نسل اول روشنفکران عرب که بعد از سقوط امپراطوری عثمانی ظهور کردند؛ با بازاندیشی در میراث گذشته از زاویه روش‌های جدید علمی و انتقادی دانشگاهی، به بازشناسی و نقد خود داشته‌های فکری و فرهنگی اسلامی و عربی روی آوردند. دغدغه بنیادین این نسل از روشنفکران عرب، مواجهه با مدرنیته از منظر خود داشته‌های فکری و فرهنگی اسلام و عرب بوده است؛ زیرا معتقد بودند که انقطاع فکری، بستر رشد و ترقی را برای ملت‌ها بوجود نمی‌آورد.

جابری با بهره‌گیری از روش‌های علمی دنیای مدرن هم‌چون ساختارگرایی و پدیدارشناسی همراه با بن‌مایه‌های انتقادی به بازخوانی سنت می‌پردازد؛ درمقابل رهیافت آرکون پست‌مدرنیستی است. وی این رهیافت را به‌دلیل رویکردهای انتقادی نهادینه در آن برمی‌گزیند تا در مواجهه با امر سنت، امکان مواجهه پالایشی برای هم‌سازی با دنیای مدرن را داشته باشد. این دو زاویه در رویارویی با سنت، سبب می‌شود تا این دو متفکر در مقام اول به شناخت سنت و نظام دانایی آن بپردازند. شناختی که جابری در مفهوم عقل عربی و آرکون در عقل اسلامی متجلی می‌سازد (جهانگیری و دیگران، ۱۳۸۹، ص. ۳۲). نکته حائز اهمیت این باور دو متفکر است که ذهنیت مسلمانان در امتدادی تاریخی، ریشه در عصر میانه اسلامی دارد؛ لذا برای ایجاد بستر زیست همسازگرایانه مسلمانان در دنیای مدرن باید با شناخت سنت، امکان زیست مسلمانی در جهان زیست مدرن را به‌وجود آورد.

جابری از این‌رو از عقل عربی سخن می‌گوید که با توجه به التزام روش ساختارگرایانه، امر سنت را در فرآیند مؤلفه‌های فرهنگی برساننده ساخت‌های ذهنی می‌بیند؛ یعنی عناصری چون زبان در ساختار ذهنی جامعه شفاهی مکه، در زمان نزول وحی و عصر تأسیس، نقش اساسی دارند. به اعتقاد جابری در مکه که مناسبات انسانی در جامعه بر بنیاد تعاملات زبانی صورت می‌گرفت، شعر به‌عنوان محصول این رابطه مهم جلوه می‌کند. لذا در همین بستر متن مهمی چون قرآن نیز نمود می‌یابد. این مسائل سبب می‌گردد که عقلی برساخته شود که

بنیاد معرفتی آن مبتنی بر نظام بیانی است. عقل نمودیافته محصول این نظام معرفتی متجلی در زبان عربی است (جابری، ۱۹۸۶، ص. ۱۷۵). این امر جابری را برآن داشت تا عقل برآمده در تمدن اسلامی را عربی بخواند؛ چرا که این بستر زبان عربی که نظام معرفتی بیانی را شکل می‌دهد، بعدها در عصر تدوین تمدن اسلامی نیز تداوم پیدا می‌کند.

متفکران اسلامی عصر تدوین که از ملل دیگر بودند، به دلیل تفکر در ساخت زبانی عربی و نظام معرفتی بیانی آن، در چارچوب عقل عربی اندیشیده‌اند. براین اساس جابری کسانی چون فارابی یا ابن سینا را به دلیل اندیشیدن در ساخت زبانی عربی، در قالب عقل عربی خوانش می‌کند. این تحلیل از نظام فکری عربی، امکانی را به جابری می‌دهد تا در دوره معاصر و در بستر دولت - ملت، مناسبات قدرت در جوامع عربی را بر بنیاد یک پیشینه قوی فکری متکی بر زبان به وجود آورد. بسیاری از منتقدین جابری با توجه به انگاره‌های فرهنگی عربی در ساختار زبانی شکل‌دهنده، عقل عربی را اندیشه‌ای ناسیونالیستی تلقی کرده‌اند؛ اما باید توجه داشت که جابری به دنبال نقطه عزیمتی برای برسازی دولت مدرن در بستر عربی است. او رنج مضاعف مردمان عرب و شکست‌های پی‌درپی آنان بعد از امپراتوری عثمانی را ناشی از سرگشتگی هویتی عرب‌ها در میانه عربیت و اسلامیت تلقی می‌کند (جابری، ۲۰۰۹، ص. ۲۱۵). این رهیافت تلاش می‌کند تا راهی برای یکسان‌سازی میان عربیت و اسلامیت از طریق هویت عقل عربی ایجاد نماید.

محمد آرکون برخلاف جابری نگاه‌های تاریخ‌گرایانه را با بن‌مایه‌های انتقادی در مواجهه با میراث اسلامی اتخاذ می‌کند. در این رویکرد، وی کل تاریخ اسلام از عصر نزول وحی تا امروز را ذیل عقل اسلامی تصور می‌کند. این عقل، بنیادی دینی دارد و مسائل متافیزیکی بر آن حاکم است. لذا در ادوار تاریخی عقلی برساخته شده و در مواجهه با متن مقدس، معرفت‌های گوناگون از آن به وجود آمده‌است. آرکون با تقسیم تاریخ اسلام به دوره‌های مختلف، عقل شکل‌یافته متأثر از زمانه را مورد کنکاش قرار می‌دهد؛ لذا عقل مدنظر آرکون، تاریخی، عصری و برآمده از متن مقدس است (طرابیشی، ۱۹۹۶، ص. ۲۱۲).

آرکون هم‌چون جابری معتقد است که در عصر تأسیس، عقل تحت‌تأثیر وحی و قرآن برساخته می‌شود؛ اما دیگر آرکون به نظام ساختاری توجه نمی‌کند، بلکه ماهیت معرفتی و در نتیجه مناسبات اجتماعی برآمده از این محتوا را مورد توجه قرار می‌دهد. به طوری که این متن بعدها با علوم دیگر چون فلسفه و کلام در عصر تدوین، تفسیر می‌شود. رویکرد عقل‌گرایانه مسلط بر عقل اسلامی در این دوره، شرایط عصر زرین تمدن اسلامی را شکل





می‌دهد. اما این شرایط با تحول در بینش مواجهه با متن مقدس از رویکرد عقلی به نگرش روایی، اسطوره‌ای و متافیزیکی تغییر ماهیت می‌دهد.

از دیدگاه وی این عقل اسلامی مبتنی بر صفت اسلامی و حاصل نگاه به متن مقدس در ادوار مختلف بوده است. در طول این تاریخ ما با معرفت‌های دینی‌ای از اسلام روبرو هستیم که متفاوت از دین اسلام است. دین اسلام از دیدگاه آرکون عبارت از مجموعه مبانی و اصول متجلی در متن مقدس است که معرفت‌های دینی بر بنیاد آن‌ها به وجود می‌آید. ویژگی دیگر این معرفت‌ها، تاریخی بودن آن‌ها است. این رویکرد باعث می‌شود تا به مؤلفه‌های عصری در برسازای عقل اسلامی توجه گردد. همان‌طور که در عصر تدوین، تحت‌تأثیر معرفت‌های برهانی یونانی، عقل اسلامی سیال ایجاد شد، در دوره بعدی نگرش سلفی‌گرایانه، رهیافت عقلی را به نقلی سوق می‌دهد. آرکون با معطوف نمودن این چشم‌انداز به دوره معاصر اظهار می‌دارد: «همان‌طور که در ادوار تاریخی با معرفت تاریخی از دین روبرو بودیم، امروز هم می‌توان ضمن خوانش انتقادی این معرفت‌ها با بهره‌گیری از معرفت‌های عصری، خوانشی متناسب با عصر جدید از عقل اسلامی ارائه دهیم». (آرکون، ۱۹۹۱، ص. ۲۷۰) بنابراین، آرکون به نکته‌ای کلیدی توجه می‌کند و آن، بحث مناسبات قدرت - دانش در عصر تکوین عقل اسلامی است. وی بر آن است که در قرون میانه به دلیل ضرورت‌های قدرت به قانون و معارف در ایجاد امتی یک‌پارچه، تلاش شد تا براساس الگوی حاکمیت نبوی در مدینه مفهوم امت که اجتماع وحدت‌گرایانه را، علی‌رغم تمام اختلافات تولید کرده بود، بازتولید کند. از این رهیافت، با بهره‌گیری از تجارب ملل دیگر، بستر عقلانیتی نمود یافت که مناسبات اجتماعی را بر بنیاد اختلافات به وحدت سوق دهد. آرکون معتقد است که به ضرورت برسازای نظمی جدید در بستر ساختار حکومت دوره میانه اسلامی، دانش فقه، گفتمان دانشی حاکم بر آن دوره، تحت‌تأثیر متن مقدس و سیره روایی پیامبر بوده است. دانش فقه در بستر بینش عقلی در همراهی با دانش عقلی فلسفی، پویایی لازم را برای برسازای عصر زرین تمدن اسلامی پیدا کرد. آرکون با این تحلیل، دوره معاصر را به دلیل تکیه بر دانش فقه، در وضعیت ناهمسازگرایانه با دنیای معاصر و جهان‌زیست مدرن می‌داند که برای خروج از این دشواره، رجوع به گفتمان فلسفی را برای ایجاد بستر عقلایی مناسبات قدرت - دانش از یک سو و نیز برسازای ساختار حکومتی دموکراتیک از سوی دیگر لازم و ضروری می‌داند (آرکون، ۲۰۰۹، ص. ۱۸۰).

طرح‌واره «نقد عقل عربی» محمد عابد الجابری به دلیل تمرکز بر مفهوم عربیت به

مثابه مؤلفه مقوم فکری، بسیار مورد نقد و کنکاش قرار گرفته است. طیف‌های گوناگون فکری از اسلام‌گرایان تا نوگرایان سکولار در جهان عرب و خارج از آن نقدهای جدی را مطرح کرده‌اند. جورج طرابیسی مهم‌ترین منقد جابری با نگارش کتاب دو جلدی «نقد نقد عربی» طرح‌واره چهارگانه جابری را نقدی بنیادین کرده است. دیگرانی نیز چون حسن حنفی، طه عبدالرحمن، علی حرب و طیب تیزی و بسیاری دیگر به فراخور موضوع به نقد افکار جابری پرداختند. محمد آرکون نیز که دو طرح‌واره فکری «نقد عقل اسلامی» و «اسلام تطبیقی» را در کنار هم و با هم پیش می‌برد، از دید منتقدینی چون طه عبدالرحمن، کیحل مصطفی، مختار الفجاری و احمد فاضل سعدی و بسیاری دیگر کنکاش عمیق شده است. که به فراخور موضوع نقدهای مهم مطرح به آراء این دو متفکر اشاره می‌کنیم.

۱.۷ نقد اندیشه محمد عابد الجابری:

نگاه روشمند و رهیافت معرفت‌شناختی به میراث فکری جهان اسلام و عرب از مزیت‌های علمی طرح‌واره جابری است؛ اما از دیدگاه جورج طرابیسی و محمود امین العالم این مزیت علمی در عین حال از موارد نقد جدی این اندیشه است. جابری بر این باور است که جهان اسلام چون در دوران افول علمی خود به سر می‌برد و امکان تولید دانش و نقد داشته‌های فکری خود با روش‌های بومی ندارد. بنابراین، می‌توان براساس نیاز از روش‌های علمی غربی در بازشناسی و نقد میراث فکری بهره برد. لذا در طرح‌واره چهارگانه خود با توجه به موضوع بحث از روش‌های گوناگون استفاده کرده است.

محمود امین العالم معتقد است که تحلیل معرفت‌شناسی در نقد عقل عربی در گسست از ریشه‌ها و مبانی اجتماعی و تاریخی این اندیشه‌ها صورت نپذیرفته است و منجر به صدور احکام کلی و قطعی بر تمامیت عقل عربی شده است. جابری در تحلیل معرفت‌شناختی خود در تلاش بازشناسی سنت از رویکردهای ایدئولوژیک و تحلیل‌های سنتی است تا بستری برای همسازی سنت فکری عربی - اسلامی با دنیای مدرن فراهم آورد. اما رویکرد او زودودن غبار ایدئولوژیک همراه با جایگزینی تحلیل‌های کل‌گرایانه و قطعی‌الصدر همراه شده است. تقسیم عقل به مواردی چون عقل مستعفی یا ناعقل در مقابل عقل تولیدکننده دانش و تعمیم این ناعقل بر تمامیت حوزه تفکر اسلامی - عربی، خود به زایش نگرش ایدئولوژیک منتهی شده است. (محمود امین العالم، ۱۹۹۶، ص. ۱۸۵) به‌طور مثال با تکیه بر بخش‌هایی از انگاره‌های فکری در فارابی، ابن‌سینا و رازی، ابایی ندارد که





این حوزه ناعقل را چنان گسترده بینگارد که شامل این متفکران شود. جورج طرابیسی با توجه به این کلیت‌گرایی جابری در نگرش‌های معرفت‌شناختی بیان می‌دارد که جابری بدون توجه به تنوع‌ها و تکثرهای فکری اندیشمندان اسلامی در کلیت واحدی می‌بیند و غنای میراث فکری مسلمانان را نفی می‌کند. وی بر این باور است که رویکرد وحدت‌ساز جابری زمینه‌ساز طرح کلیدواژه‌ای به نام ناعقل یا عقل مستعفی شده است. این عقل مستعفی که کارکرد تولید فکری نداشته، برای جابری بستر برای نمود عقل‌های سه‌گانه بیانی، عرفانی و برهانی شده است. جابری از یک‌سو تمام تولیدات حوزه فکر را در ذیل عقل مستعفی قرار می‌دهد و از سوی دیگر این امر را در سه حوزه بیانی، عرفانی و برهانی قرار می‌دهد. همچنین عرصه نامولد فکری را در حالتی از سکون می‌بیند و در عین حال در بستر عقول سه‌گانه، نبردی میان عقل بیانی، عرفانی و برهانی متصور می‌شود. طرابیسی معتقد است این ناهماهنگی در طرح ایده عقل را ناشی از کاربرد ناصحیح روش‌شناسی‌ها می‌داند. طرابیسی معتقد است که این روش‌شناسی‌ها بر یک منطقی استوارند که عدم توجه به آن، در کاربردهای ترکیبی، باعث ناهمگونی تحلیل‌ها می‌شود (جورج طرابیسی، ۱۹۹۶، ص. ۱۲۲). جابری حتی در مواجهه با افکار شیعیان از یک‌سو در نگرشی کلی در مقابل عقل سنی حکمی ایدئولوژیک را بر آنان صادر می‌کند؛ در حالی که از زوایای عقل‌گرایانه نهفته در بنیاد فکری شیعه در اجتهاد غافل می‌شود و در حکمی واحد، اندیشه شیعی را به حوزه ناعقل قرار می‌دهد. این شیوه برخورد جابری با اندیشه‌های سنی و انگاره‌های تاریخی در منابع او بسیار دیده می‌شود. تناقضی که ریشه در کارکرد ناصحیح روش‌شناسی‌ها، استنتاج‌های ایدئولوژیک و ناهمگونی را برایش به ارمغان می‌آورد.

۲.۷) نقد اندیشه محمد آرکون:

مهم‌ترین مسئله آرکون دشواره سنت و مدرنیته است که با بهره‌گیری از بُن‌مایه‌های انتقادی نهفته در روش‌شناسی‌های پُست‌مدرن غربی و انگاره‌های نقد دین نیچه و پیروان او استفاده می‌کند تا دستاوردهای فکری و فرهنگی در جهان اسلام را مورد کنکاش انتقادی قرار دهد. این زاویه دید آرکون بدون توجه به بُن‌مایه فکری در جهان اسلام و بستر دینی آن، روش‌های نقد دینی که در غرب متناسب برای مسیحیت بوده را بدون نقد مورد استفاده قرار می‌دهد. نقدهای ساختارشکنانه آرکون به تولیدات حوزه دینی را ناشی از روش‌های ناهمگون با موضوع دانست. آرکون از پاسخ به این سؤال غافل است که چگونه در دوره‌ای تاریخی براساس انگاره‌های دینی، تمدنی بزرگ زایش می‌یابد و در

دوره متأخر این امکان وجود ندارد و در صدد مواجهه ساختارشکنانه با مباحث دینی برمی-
آید تا راهی برای همسازی سنت و مدرنیته باز کند؟

هر چه جابری تلاش می کند تا از افق معنایی سنت به دنیای مدرن توجه کند؛
آرکون این افق معنایی را از منظر جهان زیست مدرن به سوی سنت دارد. مدرنیته برای
آرکون مفروضی حتمی است که مسلمانان با توجه به آن باید میراث گذشته خود را مورد
بازشناسی انتقادی قرار دهند. این رویکرد از سوی طیف‌های گوناگون فکری در جهان-
زیست اسلامی به استحاله اندیشه اسلامی و افتادن در دامان اندیشه غرب تلقی کرده‌اند.
اسلام‌شناسی تطبیقی بر مفروض هژمونیک مدرنیته استوار است (میرسپاسی، ۱۳۸۶، ص. ۷۵).
آرکون به میزانی که در نقد سنت همت می‌گمارد از توجه انتقادی به مدرنیته و نمودهای
عینی آن غافل است. آرکون در کتاب نقد عقل اسلامی با طرح این نکته که در غرب
برای خروج از عصر افول تمدنی با غلبه بر عقل دینی مسلط و انزوای کلیسا، فرآیند خروج
از انحطاط به سمت رشد و توسعه را رقم زدند. حال در جهان اسلام با نقد اساسی دین و
معرفت‌های دینی، باید زمینه سلطه عقل دینی به عقب رانده شود (یعقوبی، ۲۰۱۴، ص. ۱۴۲)؛
اما آرکون با بیان این ایده بیان نمی‌دارد که نقد دین و معرفت‌های برآمده از آن در جهان-
زیست اسلامی به چه نوع عقلی همساز با جهان‌زیست مدرن منتج خواهد شد؟ بدون شک
این نوع مواجهه آرکون این نقد را بر او می‌توان روا دانست که راهی برای زیست مسلمانی
در جهان معاصر جز از طریق همسازی با عقل مدرن وجود ندارد. این همسازی با سلطه
عقل مدرن خواهد بود.

نتیجه

متفکران عرب در مواجهه با غرب متوجه ناهمسازی میراث فکری و فرهنگی خود با جهان
مدرن شدند. از این رو به منظور زیست مسلمانی در دنیای مدرن، کسانی چون جابری و
آرکون با رهیافت‌های متفاوتی ابتدا به شناخت سنت همت گماردند. سپس نقد از منظر
دنیای مدرن در دستور کار فکری آنان قرار گرفت. در نهایت طرح‌واره زیست مسلمانی در
دنیای مدرن را بر ساختند. نکته حائز اهمیت در توجه به عقل عربی جابری، ما را با این
مسئله روبرو می‌سازد که وی از زاویه مفهوم دولت - ملت به برسازای قدرت توجه نماید.
لذا از این انگاره جهت بازخوانی میراث عربی به مثابه مبنایی برای حل دشواره
حکومت‌اندیشی جدید استفاده می‌کند. عقل عربی، به مثابه بستری فکری برای جهان
عرب، در مسیر گذار به دولت نوین است، اما در مقابل آرکون دشواره چالش زیست سنتی و





مدرن دیگری را در اندیشه خود مورد توجه قرار می‌دهد. آرکون متفکری عرب و ساکن غرب است. موضوع او در زیست جهان مدرن، چگونگی زیست مسلمانی در دنیای مدرن است. وی بحران‌هایی هم‌چون یازده سپتامبر را پیش‌بینی کرده بود. لذا در مسیر فکری خود، چگونگی مسلمانی در دنیای مدرن را در دستور فکری خود قرار می‌دهد. از این زاویه، آرکون عقل اسلامی با بن‌مایه تمدنی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ چرا که از دیدگاه او چالش سنت اسلامی با غرب، از نوع رویارویی دو تمدن است. توجه به این نقطه عزیمت جابری و آرکون ما را به فهم چرایی عقل عربی و عقل اسلامی واقف می‌سازد.

اما درحقیقت این نقد بر این دو متفکر وارد است که چرا همان‌گونه که آنان در پیوندی تاریخی، ذهنیت مسلمانان در سنت را واکاوی می‌کردند، چگونگی این گذارها را مورد توجه قرار نداده‌اند. جابری با تکیه بر مناسبات زبانی تلاش کرد که یک‌جانبه، نسبت به اقدامات صورت‌گرفته در بستر نهضت ترجمه و بهره‌گیری از تجارب ملل دیگر، نسبت به زبان عربی و دستاوردهایش بی‌توجه باشد. این امر سبب می‌شود حتی در مواجهه با دنیای مدرن نیز او در مسیر یک‌جانبه‌گرایی قرار گیرد. آرکون نیز در گذار از گفتمان شریعت-گرایی به گفتمان فلسفی برای ایجاد بستر زیست مسلمانی در دنیای مدرن با ساختارهای دموکراتیک، از مؤلفه بنیادین شریعت در برسازي مناسبات انسانی در جهان اسلام غفلت کرده‌است. توجه به آراء این دو متفکر به عنوان پیش‌قراولان نسل دوم روشنفکری عرب، همراه با دشواره‌های بنیادینی همراه است که ناشی از غلبه هژمونیک عقل مدرن بر بنیادهای فکری آنان است. فرآیندی که این دو متفکر در پیش گرفتند، غفلت از میراث فکری و فرهنگی جهان اسلام و توانمندی‌های نهفته در آن است. مواجهه انتقادی با این اندیشه‌ها می‌تواند برای اندیشمندان مسلمان زایش افکار جدید با توجه به راه‌های رفته و معایب آن باشد.

منابع

- آرکون، م. (۲۰۰۹م). *نحو نقد العقل الاسلامی*. (مترجم: ه. صالح). بیروت: دارالطبیعة.
- آرکون، م. (۱۹۹۱م). *من اجتهاد الی نقد العقل الاسلامی*. (مترجم: ه. صالح). بیروت: دارالساقی.
- آرکون، م. (۱۳۷۹). *نقد عقل اسلامی*. (مترجم م. خلجی). تهران: توانا.
- اکبری زاده، ح. ع و سلطانی، م. (۱۳۹۴). محمد آرکون و کاربست پسا ساختارگرایی در نقد عقل اسلامی، دوفصلنامه علمی و پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش. ۱۰. صص. ۱۴۴-۱۱۹.
- امین العالم، م. (۱۹۹۶). *مواقف نقدیه من التراث*، القاهرة: دار القضايا الفكریه للنشر و التوزیع.
- جنیدی جعفری، م و جلالی، س.س. (۱۳۹۲). بررسی و نقد دیدگاه محمد عابد الجابری درباره تشیع، فصلنامه حکمت معاصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۴ (۲). صص. ۵۳-۸۰.
- عابد الجابری، م. (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی، پژوهشی ساختارگرایانه در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب*. (مترجم: س.س. م. آل مهدی). تهران: نسل آفتاب.
- عابد الجابری، م. (۱۳۷۹). *تبيين ساختار عقل عربی (گفتگو با جابری)*. (مترجم: م.ت. کرمی). نقد و نظر، ش. ۲۳ - ۲۴. صص. ۳۹۹-۴۴۶.
- عابد الجابری، م. (۲۰۰۹م). *تکوین العقل العربی*. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- عابد الجابری، م. (۱۹۸۶م/الف). *بنیه العقل العربی، دراسه تحلیلیه نقدیه لنظم المعرفه فی الثقافه العربیه*. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- عابد الجابری، م. (۱۹۸۶م/ب). *نحن و التراث، قراءات معاصره فی تراثنا الفلسفی*. بیروت: مرکز الثقافی العربی.
- عابد الجابری، م. (۱۹۹۷م). *قضايا فی الفكر المعاصر*. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- طرایشی، ج. (۱۹۹۶م). *نقد العقل العربی نظریه العقل*. بیروت: دارالساقی.
- لالاند، ا. (۲۰۰۱م). *موسوعه لالاند الفلسفیه*. (ج ۳). (تعریب: خ.ا. خلیل). بیروت - پاریس: منشورات عویدات.
- مسعودی، ج و استادی، ه. (۱۳۸۸). *نقد عقل عربی - اسلامی در دیدگاه جابری و آرکون*، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۱ (۲). صص. ۱۰۲-۷۸.
- میرسپاسی، ع. (۱۳۸۶). *روشنفکران ایرانی: روایت یأس و امید*. (مترجم: ع. مخبر). تهران:

نشر توسعه.

میری، س. م. (۱۳۸۹). تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری. فصلنامه اسراء، ۲ (۲). صص. ۱۰۵-۱۲۶.

یعقوبی، ع. ر. (۲۰۱۴م). الحدائنه الفکریه فی التألیف الفلسفی العربی المعاصر (محمد آرکون، محمد الجابری، هشام جعیط). بیروت: مرکز انماء للبحوث و الدراسات.



سال بیست و پنجم / شماره نود و هفتم / بهار ۱۴۰۱

References

- Abed al-Jabri, M. (1986a). *The foundation of Arabic reason, an analytic critical study of the system of knowledge in the Arabic culture*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. [In Arabic]
- Abed al-Jabri, M. (1986b). *We and the heritage, contemporary readings of our philosophical heritage*. Beirut: Markaz al-Thiqafi al-‘Arabi. [In Arabic]
- Abed al-Jabri, M. (1997). *Issues in contemporary thought*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. [In Arabic]
- Abed al-Jabri, M. (2000). An account of the structure of Arabic reason (interview with al-Jabri) (M. T. Karami, Trans.). *Naqd va Nazar* (no. 23-24). [In Persian]
- Abed al-Jabri, M. (2009). *Genesis of Arabic reason*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. [In Arabic]
- Abed al-Jabri, M. (2010). *Critique of Arabic reason, genesis of Arabic reason, a structuralist research into the formation of classic Arabic rationality* (S. M. Al Mahdi, Trans.). Tehran: Nasl Aftab. [In Persian]
- Akbarizadeh, H. A. and Soltani, M. (2015). Mohammed Arkoun and the application of post-structuralism in the critique of Islamic reason. *The Epistemological Research* (no. 10), 119-144. [In Persian]
- Arkoun, M. (1991). *From ijtiḥād toward a critique of Islamic reason* (H. Salih, Trans.). Beirut: Dar al-Saqi. [In Arabic]
- Arkoun, M. (2000). *Critique of Islamic reason* (M. Khalaji, Trans.). Tehran: Tavana. [In Persian]
- Arkoun, M. (2009). *Toward a critique of Islamic reason* (H. Salih, Trans.). Beirut: Dar al-Tali‘a. [In Arabic]
- Junaydi Jafari, M. and Jalali, S. S. (2013). Consideration

and critique of Mohammad Abed al-Jabri's view of Shiism. *Hekmat-e Mo'aser* (4, no. 10), 53-80 [In Persian]

Lalande, A. (2001). *Lalande encyclopedia of philosophy* (Kh. A. Khalil, Trans.). Vol. 3. Beirut: Manshurat 'Uwaydat. [In Arabic]

Masoudi, J. and Ostadi, H. (2010). Critique of Arabic-Islamic reason in al-Jabri's and Arkoun's views. *University of Qom Quarterly* (11, no. 2), 78-102. [In Persian]

Miri, S. M. (2008). An analysis and study of Arabic reason in the view of Mohammed Abed al-Jabri. *Isra Quarterly* (2, no. 2), 105-126. [In Persian]

Mirsepasi, A. (2007). *Iranian intellectuals: a story of disappointment and hope* (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Twose'eh. [In Persian]

Tarabichi, G. (1996). *Critique of Arabic reason: theory of reason*. Beirut: Dar al-Saqi. [In Arabic]

Yaqubi, A. R. (2014). *Intellectual modernity in the contemporary Arabic philosophical writing (Mohammed Arkoun, Mohammed al-Jabri, Hichem Djait)*. Beirut: Markaz Inma' li-l-Buhuth wa-l-Dirasat. [In Arabic]

