

بررسی عوامل گرایش محمد ارکون به نظریه نقد عقل اسلامی

نسلیشاه باشبوا^۱

چکیده

اندیشمندان عصر حاضر، با روش ساختارشکنانه، به دنبال حل تناقضات مسائل و مبانی دینی بوده و بسیار مورد توجه هستند. جریان اعتزال نو در عصر اخیر، از روش ساختارشکنی و فروگاهی اسلام، به نفع مدرنیسم استفاده کرده و در جذب مسلمانان بسیار موفق بوده است. محمد ارکون، روشن فکر مسلمان الجزایری، از نومعتزلی‌هایی است که با نظریه نقد عقل اسلامی، به دنبال علل انحطاط مسلمانان بوده و عقل اسلامی را علت عقب ماندگی مسلمانان می‌داند. این نوشتار به دنبال بیان دیدگاه محمد ارکون یا نقد آن نیست، بلکه به دنبال عوامل و عللی است که باعث شده محمد ارکون رمز موفقیت غرب را عبور از عقل دینی بداند. در این مقاله، عواملی مانند گرایش‌های مادی و رفاهی، الگوگیری از فلسفه غرب، مقایسه اسلام با مسیحیت، نسبت در معرفت‌شناسی و آزادی افراطی عقل بشر بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: نقد عقل اسلامی، محمد ارکون، عقل غربی، علل و عوامل.

۱. مقدمه

بشر با ورود به قرن بیست و یکم، متوجه تغییرات اساسی در زندگی خود شد. می‌توان به صراحت گفت که در بسیاری از زمینه‌ها، آنچه دیروز مفید و راه‌گشا بوده، امروز کهن و منسوخ شده است. این تغییرات شامل مسائل اجتماعی، دینی، فرهنگی و تکنولوژیکی بوده و بشر، عصر کنونی را عصر اطلاعات و ارتباطات می‌داند. این یافته، باعث تبادل اطلاعات زیادی میان اقوام و ملل گوناگون شده و حتی دانشمندان دینی نیز به تبادل اطلاعات خود پرداختند. تعدادی از دانشمندان دینی در غرب که از نزدیک با مسائل مدرن و پست مدرن روبه‌رو بودند، شاهد برخی تضادها میان مدرنیسم و مبانی دینی شدند. رویکرد اندیشمندان درباره این تضادها، به چند صورت است. بنابراین، برخی بدون نفی مدرنیسم به روشنگری پرداختند، برخی دیگر نیز بدون در نظر گرفتن مبانی دینی و یا فرهنگ دینی، روشنفکری را همان‌طور که در مغرب زمین ظهور پیدا کرده بود در

۱. دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی. مجتمعا آموزش عالی بنت‌الهدی، از ترکیه.

میان مشرق زمین و دین داران گسترش دادند. برخی نیز به تحلیل روشن فکری و دین داری در کنار یکدیگر پرداختند. از میان کسانی که روشن فکری و دین داری را در کنار هم تحلیل کردند، دو گروه به وجود آمد. برخی دین را برتر از روشن‌گری و یا پیشرفت تکنولوژی غرب دانسته و اصالت را به دیدگاه‌های دینی دادند. برخی مانند جورج، تکنولوژی و پیشرفت را شکل دهنده به الهیات معرفی کرده و تلاش کردند تا با تغییراتی در مبانی دینی، آن را منطبق با شرایط پیشرفت و مدرنیسم غرب جلوه دهند. گروه اول را مسلمانان روشن فکر و گروه دوم را روشن فکران مسلمان می‌نامند.

در سال‌های اخیر و با پیشرفت علوم، برخی از اندیشمندان دینی غرب، تلاش خود را بر تغییر دین به نفع انطباق با مدرنیسم قرار دادند؛ این روشن فکران مسلمان را نومعتزلیان می‌نامند. برخی دیگر نیز نقد مبانی غیر صحیح مدرنیسم را بررسی کرده و به تبیین صحیح مبانی دینی به نفع انطباق مدرنیسم با این مبانی پرداختند. (دژاکام، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹) جریان اعتزال نو، جریانی است که زاده تضادهای مدرنیسم با مبانی دینی است. صاحبان این جریان، کسانی هستند که به دنبال تغییر و تطبیق دین به نفع مدرنیسم هستند. علت معروف شدن این جریان با نام اعتزال نو این است که معتزله‌ای که در سده دوم هجری متولد شد، افرادی بودند که در زمان خویش به روشنفکری معروف بوده و در این کار افراط می‌کردند. آنها هرچه را که عقل نمی‌توانست حل کند، انکار می‌کردند (مطهری، ۱۳۷۸، ۲۱/۸۷). همچنین در تعارض میان عقل و ظواهر شرع، برای ایجاد هماهنگی میان عقل و دین، ظواهر آیات را تأویل می‌کردند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۵). تفکر افراطی در عقل‌گرایی، قرن‌ها بعد، به جریان اعتزال نو تبدیل شد؛ زیرا بازگشت بسیاری از مشکلات، مسائل و اختلافات میان مذاهب، فرق و ادیان، به ریشه آنها در طول تاریخ برمی‌گردد. شهرستانی در *ملل و نحل* می‌گوید:

و كما قَرَرْنَا أَنَّ الشَّبَهَاتِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي آخِرِ الزَّمَانِ هِيَ بَعِينُهَا تَلُكُ الشَّبَهَاتِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي أَوَّلِ الزَّمَانِ، كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ نَقْرُرَ فِي زَمَانِ كُلِّ نَبِيٍّ وَدَوْرِ صَاحِبِ كُلِّ مِلَّةٍ وَشَرِيعةٍ: أَنَّ شَبَهَاتِ أُمَّتِهِ فِي آخِرِ زَمَانِهِ؛ نَاشِئَةٌ مِنْ شَبَهَاتِ خِصْمَاءِ أَوَّلِ زَمَانِهِ مِنَ الْكُفَّارِ وَالْمَلْحَدِينَ وَ أَكْثَرُهَا مِنَ الْمُنَافِقِينَ. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱/۲۸)

بنابراین، علت نامیدن روشن فکران عصر حاضر به نام نومعتزله، افراط در روشن‌گری و عقل‌گرایی است. در قرون اولیه ظهور اسلام نیز چنین رویکردی نسبت به مسائل دینی توسط معتزله تاریخی، دیده می‌شود. یکی از روشن فکران، محمد ارکون است که نظریاتی برای فروگاهی دین به نفع مدرنیسم دارد. روش محمد ارکون در معرفت‌شناسی به این صورت است که ابتدا

پژوهش‌های کلاسیک اسلامی را نقد کرده، سپس روش تطبیقی برای پژوهش نوین در اسلام ابداع کرد که این روش در نهایت به نقد عقل اسلامی منجر شد. بسیاری معتقدند که روش محمد ارکون باعث به وجود آمدن دیدگاه معرفت‌شناختی با دید باز و پوشش گسترده‌تر در تاریخ اندیشه اسلامی شده است و منظومه‌های معرفت این تاریخ را مورد بررسی قرار می‌دهد و در رأس این منظومه که مورد بررسی قرار می‌گیرد، بحث عقل اسلامی است. (بلقزیز، ۲۰۱۴، ص ۳۶۶-۳۶۹)

مهم‌ترین دیدگاه محمد ارکون، درباره عقل دینی است. وی عقل دینی را با عقول دیگری مانند عقل مدرن و پست مدرن مقایسه کرده و برتری این عقول را نتیجه گرفته و عقل دینی را عقلی بی‌فایده معرفی کرده است. این نوشتار، درصدد بیان اصل دیدگاه نقد عقل اسلامی به صورت مستقیم نیست، بلکه به دنبال یافتن علل و مبانی گرایش محمد ارکون به چنین نقدی نسبت به عقل اسلامی است. بیشتر مسائل عصر حاضر، به قرون اولیه ظهور اسلام بازمگشت داشته و با توجه به اینکه تمامی معارف بشری از جمله علوم و معارف دینی، بر عقل، قدرت تفکر و استدلال مبتنی است، باید از شیوع تفکر وجود نقص در عقل اسلامی جلوگیری کرد تا برای آینده بهانه‌ای باقی نماند. به همین دلیل شناخت ریشه‌های چنین تفکری و علل گرایش به نقد عقل اسلامی ضرورت پیدا می‌کند، کما اینکه خود محمد ارکون نیز به اهمیت نقد عقل اسلامی به عنوان مهم‌ترین پروژه عمر خود، اقرار نموده است. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۸۳)

۲. شخصیت‌شناسی

اهمیت شخصیت‌شناسی زمانی روشن می‌شود که فردی، نظریاتی نوین در عصر خود ارائه داده و ساختارشکنی کرده است. چنین شهامت و شجاعتی برای شکست یک ساختار، چه مثبت و چه منفی، دلالتی بر وجود نقاط قوت و ضعف در زندگی شخصی فرد است. محمد ارکون، متفکر و اسلام‌شناس برجسته الجزایری و مقیم فرانسه بود (خرازی، ۱۳۸۹، ص ۸۹). وی در اولین روز فوریه سال ۱۹۲۸ میلادی، در شهر تاهرت میمون الجزایر در خانواده‌ای بربری و از طبقات پایین اجتماعی به دنیا آمد. تحصیلات متوسطه را در شهر اوران و تحصیلات عالی را در الجزیره و سپس در پاریس به پایان رساند. وی علت رفتنش به پاریس را چنین بیان می‌کند:

اساتید عرب، به من نحوه فکرکردن را آموزش نداده و افق علم را برای من باز نکردند. به همین دلیل، حرکت من به سوی بسیاری از روش‌ها، ویژگی و تلاش شخصی من بوده است. علاقه من طوری بود که در خصوص تمام دیدگاه‌هایی که در حوزه‌های مختلف وجود داشت، تردد می‌کردم. هنگامی که در دانشگاه الجزایر تنها یک دانشجو بودم، مدیر

مدرسه فرانسوی آنلس، به نام لوسین فبری، با موضوع دین خاخم‌ها کنفرانسی داشت. این کنفرانس مانند یک شهاب‌سنگ بر من افتاد و برای من همچون یک وحی بود. این شهاب‌سنگ، مسیر من را در آینده روشن کرد. در حقیقت، هیچ چیزی که ذهنمان را باز کرده و توجه ما را به خودش جلب کند، در دانشگاه‌های الجزایر یافت نمی‌شد. اگر این استاد از پاریس نیامده بود و من به طور تصادفی به آن کنفرانس نمی‌رسیدم، شاید من هم متوجه هیچ حقیقتی نمی‌شدم و همواره در خواب باقی می‌ماندم. (ارگون، ۲۰۰۰، ص ۴۱-۴۴)

محمد ارگون، زبان فرانسه را به عنوان زبان دوم و زبان عربی را به عنوان زبان سوم فراگرفت و مدتی در پاریس، زبان و ادبیات عرب تدریس کرد. وی در سال‌های ۱۹۵۶ تا ۱۹۵۹ در دانشکده ادبیات آن شهر به طور موقت تدریس می‌کرد. از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۹ استادیار دانشگاه سوربن بود و پس از دریافت درجه دکترا از این دانشگاه، در سال ۱۹۶۹ م به عنوان استاد کنفرانس در دانشگاه لیون انتخاب شد و تا سال ۱۹۷۲ در این کرسی خدمت کرد. (کاراداس، ۲۰۰۷، ص ۱۵۸)

از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۷ مقام استادی زبان عربی و تمدن اسلامی را در دانشگاه سوربن به عهده داشت و در سال ۱۹۶۸ در دانشگاه لوس آنجلس به عنوان استاد مهمان تدریس می‌کرد. (پولات، ۲۰۰۵، ص ۵۶) ارگون، در دانشگاه‌های شهرها و کشورهای مختلفی مانند ریاط، فاس، الجزایر، تونس، دمشق، بیروت، تهران، برلین، آمستردام، هاروارد، پرینستون، کلمبیا و دنور در رشته‌های مختلف تدریس کرده و کنفرانس‌هایی نیز در زمینه‌های گوناگون برگزار کرد. ارگون در سال‌های آخر زندگی، در دانشگاه سوربن جدید، در مقام استاد ممتاز فلسفه، تمدن و اندیشه اسلامی تدریس می‌کرد (خلجی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹). محمد ارگون سرانجام در ۸۲ سالگی و بعد از نبردی طولانی با بیماری در ۱۵ سپتامبر ۲۰۱۰ م در پاریس درگذشت. به توجه به سکونت ارگون در فرانسه، وی نیز مانند سایر فلاسفه غربی، در پی گسست‌هایی که در سنت ریشه داشتند، بود. وی خود را پایبند هیچ مذهبی نمی‌دانست و به شکل یک کثرت‌گرا با مذاهب اسلامی برخورد می‌کرد. از نگاه او، باید تمامی مذاهب بررسی شده و بهترین نظریه از هر مذهب برداشت می‌شد. نشانه این مدعی، علاقه خاص وی به نظریه ولایت فقیه امام خمینی رحمته‌الله‌علیه به عنوان نظریه‌ای که گسستی ایجاد کرده، بود. آنچه دیدگاه‌های وی را قابل بررسی می‌کند، نظریه نقد عقل اسلامی است، به این صورت که با استفاده از علوم انسانی و اجتماعی و همچنین زبان‌شناسی، میراث اسلامی را، چه نص اول و چه نصوص درجه دوم، بررسی کرده و تلاش کرده تغییراتی که در طول تاریخ در آرای علمای اسلامی بر اساس مقتضیات زمان رخ داده را به نمایش بگذارد. وی معتقد است که بحث اولویت عقل بر نقل که توسط معتزله چندین قرن قبل مطرح شده، به معنای ورود به عرصه مدرنیته است.

روش آرکون در کسب علم و تحقیقات به این صورت بود که هنگام مطالعه منبع فقهی یا کلامی، ابتدا فهم کلامی نویسنده را با فهم زبانی و فکری عصر خود مقایسه می‌کرد، سپس تحقیقی در خصوص اینکه نویسنده از علم زبان شناسی چه چیزی می‌داند، انجام می‌داد. در مرحله بعد، لفاظی نویسنده را بررسی می‌کرد. این کار به ارکون کمک می‌کرد تا مبانی سیستم فکری و چگونگی معرفی و ارزش‌گذاری نویسنده روشن شود. ارکون، نگاهی به تمامی افکار شایع در زمان نویسنده کرده و سپس سیستم فکری و معرفت‌شناختی زمان نویسنده را ترسیم می‌کرد. با این کار، درصد فهماندن این مسئله بود که ابزار دانش و روش‌های کسب آن در عصر خود، در مقایسه با عصر نویسنده، به لحاظ کلامی قوی‌تر است. در نهایت نتیجه می‌گیرد که نویسنده، محدودیت‌ها و مرزهایی دارد که نباید پا را فراتر از آنها بگذارد و این مرزها اکنون، قابل کشف هستند. (ارکون، ۲۰۰۰، ص ۲۲-۲۳) ارکون با این روش، درصد پیشنهاد و بیان یک روش تاریخ‌مند است. هدف اصلی ارکون، آشکارکردن فکرهای است که بالاتر از سطح فکری عصر خود هستند.

۳. اعتزال نو و تفاوت آن با اعتزال قدیم

واژه اعتزالی نو، از واژگانی است که باید برای اندیشمندان، با احتیاط استفاده شود. اینکه اولین بار این واژه را چه کسی به کار برد، به صورت دقیق مشخص نیست و تحقیق مستندی انجام نشده است. از قرن نوزدهم به بعد، این واژه، هم در میان متفکران مسلمان و هم در میان فلاسفه غربی به کار رفت. برای نمونه، اولین کسی که این اصطلاح را استفاده کرد، ایگناس گلدزیهر آلمانی بود. (گلدزیهر، ۱۹۶۳) اشتراک میان اعتزال قدیم و اعتزال جدید، عقل‌گرایی هر دو گروه است، ولی این دو گروه عقل‌گرا، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. در بسیاری از نوشته‌های دانشمندان اعتزال نو دیده می‌شود که اعتزال قدیم را ستوده و مسیر خود را ادامه مسیر اعتزال قدیم می‌دانند. به همان صورتی که در عقل‌گرایی با یکدیگر اشتراک دارند در همین مبنا نیز با یکدیگر اختلاف دارند. معتزلی‌های تاریخی با عقل‌خودبنیاد غربی سازگاری نداشتند، اما نومعتزلیان، مسیر خود را با مسیر عقل‌خودبنیاد غرب یکی کرده‌اند. عقل معتزله قدیم با وحی سازگاری نداشت، اما این مسئله در اعتزال نو به اوج خود رسیده و نومعتزلیان از آنجا که تمامی آموزه‌های دینی را تاریخ‌مند می‌دانند (ارکون، ۲۰۰۳، ۲۸۳) بهره‌چندانی از این آموزه نمی‌برند. بنابراین، معتزله تاریخی از مبانی و تعالیم دینی بهره می‌برند، در حالی که ابزار اعتزال نو، تنها عقل خودبنیاد است نه مبانی دینی.

اعتزال قدیم، اگر به تأویل نصوص می‌زد، به دنبال تبیین عقاید دینی بود، اما اعتزال نو، به مذهب خاصی اعتقاد و پایبندی نداشته و استفاده آنها از عقل خودبنیاد برای تبیین عقاید

نبوده، بلکه برای تطبیق و فروگاهی دین، به نفع مدرنیست است. علاوه بر تمامی این تمایزها، این نکته نیز قابل تذکر است که اعتزال قدیم، مبانی فلسفی خود را از افرادی موحد مانند ارسطو و افلاطون می‌گرفت، حال آنکه اعتزال نو، به مقتضای استفاده از مبانی غربی، از فلاسفه ملحد، بهره بیشتری می‌برد. مهمترین تفاوت اعتزال قدیم با اعتزال نو، در بهره‌گیری آنها از عقل است. معتزله قدیم، با اینکه به عقل، بیش از نصوص تعهد داشتند، اما چون هدف از این کار، تنها تبیین مبانی دینی بود، فاصله‌چندانی از اصول اساسی اسلام نگرفتند، اما چون هدف اعتزال نو، فروگاهی دین به نفع مدرنیسم است، به مسائلی ملتزم شدند که با اصول اساسی دین، سازگاری ندارد. (ر.ک.، احمد پور، ۱۳۹۳، ص ۲۲-۲۳)

۴. مفهوم‌شناسی

۴-۱. عقل

عقل، معانی زیادی دارد که هر یک ناظر به یکی از ابعاد، مراتب یا لایه‌های آن است. شاهد این سخن، بیان علامه جعفری است که می‌فرماید: «مگر نه این است که با کلمه عقل، شاهد هزاران مغالطه و سفسطه هستیم؟» (جعفری، ۱۳۶۲، ۲/ ۵۴۲ - ۵۴۳) حکما در تعریف عقل می‌گویند: «جوهری است مجرد که در عمل و تصرف، احتیاج به ماده ندارد و منفعل از ماده نیز نیست» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۹/ ۶۳). واژه عقل، گاه به قوه درک کامل و بدون نقص، و گاه به گزینه‌ای که به واسطه آن، انسان آمادگی فهم سخن دیگری را دارد، گفته می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴ ه.ق). برخی گفته‌اند که وجه تسمیه عقل آن است که صاحب خود را، از فرورفتن در هلاکت‌گاه‌ها ننگه می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۸ ه.ق) عقل یعنی، فهم و علم.

عقلانیت، مصدر جعلی از عقل به معنای عقلانی و معقول بودن است. عقلانیت، صفت عقلانی به معنی منسوب به عقل است. در اسلام، حدود هزار آیه در کاربردهای ماده عقل و علم در قرآن کریم بیان شده است. روایات و احادیث بسیاری، بر عقل، تعقل، تفکر، دانش، تدبر و نظایر آن تأکید کرده‌اند. بنابراین، از متون دینی به دست می‌آید که شالوده اسلام، بر عقل و فطرت بوده و بر همین عقلی، با روح و محتوای احکام و قوانین آسمانی اسلام آمیخته است. عقلانیت، به لحاظ مدرک و مدرک، معانی متفاوتی دارد. عقلانیت، به منزله مدرک، به عقلانیت مفهومی و عقلانیت حضوری و شهودی تقسیم می‌شود. عقلانیت مفهومی، قوه و نیرویی است که با وساطت مفاهیم ذهنی، موضوعات را می‌شناسد. عقلانیت حضوری و شهودی، در برابر عقلانیت مفهومی قرار دارد. در این نوع عقلانیت، وصول به حقایق، بدون مفهوم امکان پذیر است، اما به لحاظ مدرک،

می‌توان به عقلانیت اشاره کرد. عقلانیت عرفی را می‌توان همان فهم عرفی نیز معنا کرد. (پارسانیا، ۱۳۸۱، ص ۸)

عقل از دیدگاه محمد ارکون، با عقلی که فلاسفه اسلام و یا مسیحیت معرفی می‌کنند، متفاوت است. از نظری، عقل نیرویی دگرگون‌شونده و متغیر بر اساس شرایط فرهنگی و ایدئولوژیکی بوده که بر همین اساس، ماهیتی تاریخمند دارد. (ارکون، ۱۹۸۴، ص ۴۳) از طرفی، تاریخ مندی و تاریخی بودن، از عناوین و صفاتی است که به هر چه الصاق شود، کنایه از موقتی و عرضی بودن آن‌شیه است، به این دلیل که آن‌شیه تاریخی، زاییده اوضاع خاصی بوده و متناسب با اوضاع، کارآمد است. این‌شیه تاریخمند، در زمان و مکان دیگری، کارایی خود را از دست داده و کارایی ندارد (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۵۱-۵۲). از دیدگاه محمد ارکون، عقل اسلامی، عقل غیر مستقل و متکی به مرجعیت متن و مقید به وحی است. عقل دینی، وظیفه تبیین، اثبات و استدلال هر نوع گزاره دینی را بر عهده داشته است (ارکون، ۱۹۹۳، ص ۳۰۹) و سراسر اندیشه اسلامی، بر پایه باور به منشأ الهی داشتن عقل بنا شده و بالیده است. به عقیده ارکون، ایمان به منشأ الهی عقل، از راه این حدیث در قلمرو اسلام رواج و انتشار یافته است که «ان الله تعالی لما خلق العقل قال له قم، فقام، ثم قال له اقع، فقع» (ارکون، ۱۹۹۶، ص ۶۵). منظور از نقد عقل اسلامی، نقد عقل مسلمانان نیست؛ زیرا عقل، ملکه‌ای مشترک است که در همه انسان‌ها یافت می‌شود. این ملکه، هنگامی متفاوت می‌شود که وصف اسلامی داشته و از قرآن و سنت تغذیه شود (ارکون، ۱۹۹۱، ص ۱۸). بنابراین، نقد عقل اسلامی به معنی نقد منظومه معرفتی است که با گذشت زمان و در اثر تفسیر سنتی متعصبانه و بسته، نزد مسلمانان شکل گرفته و قواعد اندیشیدنی از آن ناشی شده که بر همه عرصه‌های فرهنگ اسلامی سیطره یافته است. ارکون، اصطلاح عقل اسلامی را بر اصطلاح عقل عربی که محمد عابدالجابری به کار می‌برد، ترجیح می‌دهد؛ زیرا عامل دینی اسلامی در جوامع گوناگونی، فراتر از جهان عرب نقش ایفا می‌کند.

محمد ارکون، برای نقد عقل اسلامی، ابتدا باید پیش‌فرض‌های تئوریک در اسلام را مدفون کند. پیش‌فرض‌هایی مانند اینکه زبان عربی به دلیل آنکه زبان وحی است، برترین زبان بشری است، عرب برتر از اقوام اسلامی دیگر است و مسلمان برتر از نامسلمان است. باید پذیرفت که تمام انسان‌ها در برابر خداوند و تاریخ برابرند. (ارکون، ۱۹۹۰، صص ۳۳۵-۳۴۱) از نظر ارکون، محتوای اسلام به سه صورت است. قابل اندیشیدن، غیر قابل اندیشیدن و اندیشیده نشده‌ها (پولات، ۲۰۰۷، ص ۸۷). عقل اسلامی، مسائلی را که می‌توان در آنها اندیشید، به طور گسترده

سامان داده است. محمد ارکون معتقد است که وظیفه مهم روشن فکران دینی، اندیشیدن در نااندیشیده‌هاست (ارکون، ۱۹۹۶، صص ۶۵-۶۶).

ارکون می‌گوید که برای شناخت عقل اسلامی، باید متنی خاص برگزید. وی رساله شافعی را از آن جهت که سرچشمه اساسی اندیشه‌های مربوط به اصول فقه بوده، برمی‌گزیند و با پژوهش در آن نشان می‌دهد که در این رساله، می‌توان تاریخ مندی عقل اسلامی کلاسیک را نشان داد. (ارکون، ۱۹۹۶، ص ۶۷)

۵. مبانی و علل گرایش ارکون به اندیشه نقد عقل اسلامی

۱-۵. گرایش‌های مادی و رفاهی

از علل گرایش محمد ارکون به نقد عقل اسلامی، گرایش او به رفاهیات مادی و امکانات مغرب‌زمین بود. او متولد الجزایر بود و کودکی خود را در کشوری عربی با سطح رفاهی متوسط به پایین گذراند. وقتی وارد فرانسه شد و امکانات و رفاهی آنجا را دید، متوجه تفاوتی عمیق میان روش زندگی در غرب و شرق شد. او یکی از علل تفاوت را در تفاوت عقل اسلامی و عقل مدرن یافت. به همین دلیل، عقل اسلامی را به عنوان عقلی که باعث عقب ماندگی مسلمان‌ها شده بود، بررسی کرد. از نظراو، نقد عقل اسلامی، روشی است که در نهایت باعث تغییر در وضعیت مسلمان‌ها می‌شود؛ زیرا مسلمانان در صورتی تغییر می‌کنند که اندیشه آنها تغییر کند و تغییر در اندیشه نیز با تعدیل‌هایی در سطح عقل و عملکرد آن، محقق می‌شود. ارکون معتقد است که نقد عقل اسلامی، نخستین گام ضروری برای ورود مسلمانان به مرحله مدرنیته تسلط بر آن است. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۳۳۱)

عقلی که در گفتمان‌های بنیادگرایی افراطی در جوامع بعد از استقلال وجود دارد، دچار ناتوانی ذاتی و فرهنگی در هضم دستاوردهای مدرنیته و شناخت چگونگی به کارگیری آنهاست. بنابراین، عقل دینی به کلی نسبت به دستاوردهای عظیم مدرنیته جاهل بوده و از آن کراهت دارد (ارکون، ۲۰۰۱، ص ۷۲). از این سخن ارکون به دست می‌آید که عقب ماندگی تکنولوژیکی در سرزمین‌های اسلامی، وی را به فکر فرورده و به دنبال راهی برای پیشرفت تکنولوژیکی در آن سرزمین‌هاست. وی در این باره می‌گوید:

عقل غربی، به دلیل موفقیت‌هایی که در عرصه تکنولوژی، اقتصاد و سیاسی به دست آورد، به عقل حاکم و غالب در دنیا تبدیل شد. به قدری نیرو و عظمت گرفت که به رقابت با دین پرداخت و جایگاه والای مشروعیت را از آن گرفت. (ارکون، ۲۰۰۱، ص ۱۴)

ارکون، غرب را که به دلیل عدم استفاده از عقل اسلامی پیشرفت کرده بود در اوج موفقیت‌های

مادی و تکنولوژیکی دیده و با نقد عقل اسلامی، امید دارد تا بلاد اسلامی نیز به چنین پیشرفتی برسند، اما به این مسئله توجهی نداشته که عدم پیشرفت مجامع اسلامی، نه به خاطر عقل اسلامی بلکه به دلیل اموری مانند کم‌کاری مسلمان‌ها و استعمارهایی که در طول تاریخ بر بلاد اسلامی صورت گرفته است، می‌باشد. ارکون، تنها مشخصه پیشرفت را پیشرفت مادی و تکنولوژیکی دیده، حال آنکه غرب به لحاظ پیشرفت معنوی، بسیار عقب بوده و در بحران معنویت غوطه‌ور است. به این صورت که دوران مدرن، دوران غلبه عقلانیت صوری است. عقلانیت صوری، تنها در فکر دست‌یابی به مؤثرترین ابزار، بدون تأمل در ماهیت ابزار، برای نیل به اهداف مشخص است. متفکرین منتقد مدرنیته، این پدیده را تفکر فن‌سالارانه می‌نامند. عقلانیت صوری، نقطه مقابل عقلانیت ذاتی است و عقلانیت ذاتی، همان عقلی است که متضمن ارزیابی ابزار بر حسب ارزش‌های غایی انسان مانند عدالت، صلح و سعادت است.

۵-۲. الگوگیری از فلسفه غرب

ارکون معتقد است که فلسفه، عقل را از اسارت الهیات آزاد کرده است. افتخار این آزادی در اروپا، برای دکارت، اسپینوزا و کانت است. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۲۲۰) ارکون، تأثیر بسیاری در نحوه تفکر خود، از این افراد گرفته است. برای مثال، نظریه شک دکارت، نظریه‌ای بسیار معروف است. دکارت در بیان این شک می‌گوید:

باید یک بار و برای همیشه خود را از قید تمامی آرای که پیش از آن پذیرفته بودم، و ارهانم و اگر می‌خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم، لازم بود کار ساختن را از نو و از پایه آغاز کنم. (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۹) در هر چیزی که هنوز با وضوح کافی درک نکرده‌ایم، می‌توانیم شک کنیم، به شرطی که شک ما مبتنی بر دلایل قوی و سنجیده باشد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۵۲۳).

ارکون، در همه مبانی دینی شک داشته و تمام آنها را از ابتدا بازنگری کرده است. بازنگری ارکون پس از شک، با روش دکارت اندکی متفاوت بود. ارکون با شک در مسائل دینی، زمان و مکان نگارش آنها را بررسی کرده و مبانی دینی را نه با زمان و مکان نویسنده بلکه با زمان و مکان کنونی منطبق کرده است. این روش ارکون که تاریخ و زمان را در فهم متون دخیل می‌داند، به ظاهر تأثیر پذیرفته از نظریه هرمنوتیک گادامر است. به نظر گادامر اشیاء تاریخی ایستایی و سکون ندارند، پس برای فهم امور تاریخی باید در مسکنی غیرتاریخی سکونت کرده و از ورای تاریخ به آنها نگاه کرد. این امر برای بشر مقدور نیست. وی معتقد است که اشیاء تاریخمند امکان فهم عینی مطابق با واقع را ندارند. گذشته را هرگز نمی‌توان مانند شیء در گذشته فهم کرد، پس دیدن

گذشته بر حسب خود و عین گذشته، خوابی تحقق نیافته خواهد ماند که با سازوکار و ماهیت فهم در تعارض است. (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱۲۰۳) گادامر، فهم بشر را در بستر تاریخ معین می‌کند. ارکون نیز معتقد است که متن قرآن یا شخصیت پیامبر ﷺ تحت تأثیر بستر تاریخی بوده و برای تطبیق دین در عصر مدرن، باید مبانی دینی را به مبانی مدرنیسم ارائه داد و در بستر عصر مدرن تفسیر کرد.

شاید یکی از افرادی که ارکون از آنها تأثیر گرفته، دورکیم باشد. دورکیم، ادامه دهنده مسیر آگوست کنت بوده و به دنبال ساخت جامعه‌شناسی پدیداری بود. از نظر او اخلاق، پدیده‌ای بود که بر اساس تیپ‌های شخصیتی و اجتماعی، قابل تغییر بود. پدیده‌های اجتماعی، کلید تمامی علوم اخلاقی است. (گرولر، ۱۹۹۳، ص ۱۸۳) دورکیم، برای بحث اخلاق و سایر مباحث دینی، قائل به نسبیت و یا تاریخ‌مندی به معنای قابل تغییر و غیر قابل ثبات بوده است. ارکون نیز از این دیدگاه بهره برده و در کتب خود نقل قول‌هایی از دورکیم دارد. برای نمونه:

در ابتدا، دین در تمامی زمینه‌ها منتشر شده بود. هر امر اجتماعی، حالت دینی به خود گرفت. بعدها سیاست، اقتصاد و علم از دین جدا شده و به مرور زمان، ساختاری دنیوی به خود گرفت. اوایل، خدا در تمامی روابط انسان حضور داشت، اما بعدها خدا خود را به عقب کشید. دنیا را به انسان‌ها و اختلاف‌های آنها واگذار کرد. اگر هم به کارگردانی آنها مشغول است، به دور و بالا مشغول این کارگردانی است. (ارکون، ۱۹۹۹، ص ۲۹)

فروگاهی دین و مسئله خدا، در بیانات دورکیم نیز دیده می‌شود. نتایج مباحث ارکون نیز به مسئله فروگاهی دین به نفع مدرنیسم می‌انجامد و شاید این جرأت فروگاهی را از دورکیم به ارث برده باشد. ارکون، از نظریه سکولاریسم غرب نیز به شدت تأثیر پذیرفته است. وی معتقد است که روش سکولاریسم، بشر را از انحصار رسیدن به حقیقت نجات می‌دهد. روح نظریه سکولاریستی هم در قرآن و هم در تجربه مدینه وجود دارد. (پولات، ۲۰۰۱، ص ۷۰-۷۱) ارکون، سکولار یا لائیک بودن را در تعلیم افراد و آزادی آنها مهم می‌داند (ارکون، ۱۹۹۹، ص ۳۱). وی علاوه بر مسئله سکولاریسم از اومانیزم نیز پیروی کرده است. اومانیزم طرز تفکری است که مفاهیم بشری را در مرکز توجه و تنها هدف خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر بشر را به رویگردانی از خالق خویش و اهمیت دادن به خود وجودی و هویتی فرامی‌خواند.

۶. مقایسه اسلام با مسیحیت

مسئله‌ای که در آثار ارکون دیده می‌شود این است که مسائل و مشکلات اسلام و مسیحیت را یکی دانسته و از همان روشی که در مسیحیت استفاده شده، برای اسلام نیز استفاده کرده

است. در مسئله عقل دینی نیز چنین است. با ناکارآمد شدن عقل مسیحی، قرون وسطی به عصر روشن‌گری تبدیل شد. ارکون با نگاه به مشرق زمین و مشاهده عقب ماندگی‌ها، ناکارآمدی عقل اسلامی را نتیجه گرفته و به دنبال تحولی مانند تحولات مسیحیت افتاده است. شاهد امر این است که ارکون از مفاهیم دینی با عنوان مفاهیم قرون وسطایی یاد می‌کند. (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۶۸) محمد ارکون با تاریخ‌مند نشان دادن عقل اسلامی، می‌کوشد از مفهوم متافیزیکی عقل که بر فلسفه قدیم و قرون وسطی حاکم بود، دوری کند و طرحی واقع‌گرایانه و تاریخی طراحی کند (الفجاری، ۲۰۱۴، ص ۷۰). بنابراین، عقل دینی، عقلی واقع‌گرا نبوده و شامل ترکیبات خیالی است و فرد مؤمن همواره در این خیال به سر می‌برد که می‌تواند با کائنات و نیروهای مرموز، تعامل داشته باشد. این کائنات غیرطبیعی، بر هستی حکومت کرده و معجزاتی را بر اساس منطق اسطوره‌ای خود پدید می‌آورند (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۲۲۰-۲۱۹). وی معتقد است که عقل اسلامی شالوده‌ای از گفتمان اسطوره‌ای است (ارکون، ۱۹۹۶، ص ۵۵). او معتقد است که مفاهیم متافیزیکی، مختص به قرون وسطی بوده که قرون وسطی نیز عصری ناموفق است و با تغییر این عصر ناموفق به عصر روشن‌گری، غرب از انحطاط نجات یافته است. وی درصدد سرایت این روش به اسلام است.

ارکون معتقد است که عقل‌های زیادی مانند عقل حنبلی، عقل اسماعیلی، عقل خارجی، عقل فلسفی و عقل معتزلی وجود دارد. تمامی این عقول، با منصوب بودن به یک سیستم، تکه‌ای از سیستم تاریخی و فرهنگی که در آن متولد شده‌اند، است. تمامی این عقول از طریق داده‌های وحی تغذیه می‌شوند. داده‌های وحی در نظر مسلمانان، بالاترین حقیقت بوده و فرابشری و فراتاریخ است. همه این عقول، متصل به یک قدرت بوده و تا آخر نیز به این قدرت پایبندند. این قدرت، همان قدرت نفوذ در هر عصری است. نهایت قول این قدرت پرنفوذ این است که سایر عقول، حق نبوده و به حقیقت نمی‌رسند. در نهایت، همه این عقل‌ها به جهان پیرامون خود، از یک پنجره نگاه کردند؛ یعنی فهم حاکم در قرون وسطی، به عقول اسلامی سرایت کرده است. (پولات، ۲۰۰۷، ص ۸۰-۸۱) حال که اتفاق ناگوار قرون وسطی در اسلام رخ داده باید راه حلی که در عبور از قرون وسطی به عصر روشن‌گری و پیشرفت از آن استفاده شده است بر اسلام منطبق شود و اسلام نیز از این انحطاط و تفکرات متافیزیکی نجات یابد.

در متن مسیحیت، بسیاری از این مفاهیم اسطوره‌ای و خیالی، به دلیل ادعای تحریف، دیده می‌شود، اما مسائلی که در اسلام است، مسائلی بیرو قوانین علی و معلولی بوده و متافیزیک را

امری بی قید معرفی نمی‌کند. بنابراین، بین آنچه در مسیحیت وجود دارد و آنچه در اسلام به عنوان متافیزیک مطرح می‌شود، تفاوتی آشکار است. بر اساس نظام هستی که در فلسفه اسلامی چیده شده، مسائل ماورای طبیعی، در جایگاه مناسب خود قرار داشته و امری خیالی نیستند. بنابراین، مقایسه این دو دین با یکدیگر و وارد کردن اشکالات مسیحیت به اسلام، کاری ناصواب است.

۷. نسبت در معرفت‌شناسی

از دیدگاه محمد ارکون، عقل اسلامی عقلی تاریخ‌مند است، یعنی امری خارج از زمان و مکان نیست. وی با پیش‌فرض قراردادن چنین صفتی برای عقل اسلامی، آن را نقد می‌کند. روشن است که امر تاریخ‌مند، یعنی امری که در قید زمان و مکان است، قابل نقد بوده و ماهیت متغیر و متحول دارد. به همین دلیل، عقلانیت بشر نیز ماهیتی متغیر و متحول دارد. عقل اسلامی، عقلی مطلق و مجرد نیست، بلکه با شرایط زمانی و مکانی منطبق است. (ارکون، ۲۰۰۳، ص ۲۳۸) با توصیفی که ارکون از عقل دارد، انسان در دست‌یابی به حقایق با مشکلات جدی رو به رو می‌شود؛ زیرا بر این اساس، بشر قادر به استفاده از معارف سابق بشری نیست.

ارکون، همچنین بر عقل‌گرایی انتقادی نیز تأکید فراوانی دارد. او معتقد است که عقل‌گرایی انتقادی، عقلی ماجراجوست. علت علاقه وی به عقل انتقادی این است که این نظام، سیستمی عقلانی و متغیر است که هرگز در نقطه‌نهایی قرار نگرفته و جمود نمی‌یابد (ارکون، ۱۹۹۸، ص ۱۳۳-۱۳۴). ارکون باید به این سؤال پاسخ دهد، حال که سیستم عقلانی به نهایی نمی‌رسد، پس بشر باید به چه چیز معرفت داشته باشد؟ آیا همواره معرفت بشر باید در حال تغییر باشد و هیچ امر ثابتی وجود نداشته باشد؟ شاید بتوان جواب این سؤال‌ها را در علاقه ارکون به پست‌مدرن یافت. وی به عصر پست‌مدرن نیز علاقه نشان داده و عقل را در این عصر، عقلی جوشان معرفی می‌کند. عقل پست‌مدرن، به همه معانی در دسترس توجه داشته و تمام معانی احتمالی و پیشنهادی ممکن را به رسمیت می‌شناسد، ولی اجازه پافشاری و تعصب بر هیچ کدام از این معانی را نمی‌دهد. بنابراین، عصر پست‌مدرن، مانع اثبات یک حرف می‌شود (ارکون، ۲۰۰۳، ص ۲۴۰-۲۴۷)، یعنی تمامی سخن‌ها و نظرات صحیح است، اما هیچ کدام حقیقت ندارد. در نهایت می‌توان گفت که نظرات ارکون به سمت نسبت حرکت می‌کند.

شاهد این نسبت این است که از دیدگاه ارکون، معرفت‌شناسی معاصر، اعتقادی به امکان اصالت عقل و یا حقیقت‌نهایی ندارد، به این دلیل که حقیقت، متغیر است و عقل از عصری به عصر دیگر دچار تطور و دگرگونی می‌شود. (ارکون، ۲۰۰۳، ص ۱۷۷) عقل‌های اشخاص گوناگون در

زمان های مختلف با یکدیگر تفاوت دارند (ارکون، ۲۰۰۱، ص ۱۹۰). حال که عقول متفاوت شد، پس معارف نیز متفاوت است. اگر معارف متفاوت شد و هر کدام از صاحب معرفت ها مدعی حقانیت شدند، پس حقیقتی وجود ندارد یا همه معارف حق بوده و در نهایت به نسبت می رسد.

۸. آزادی افراطی عقل بشر

آثار علمی ارکون نشان دهنده رویکردی انسان گرایانه است. این مطلب را از مطالعات اولیه وی در رساله اخلاق که به مطالعه در باب اندیشه های ابن مسکویه می پردازد، می توان دید. وی به عنوان منتقد واژه محوری عالمان اسلامی، عینیت گرایی و اثبات گرایی علوم غربی و شرق شناسی معرفی شده است. (مرشدی زاده، ۱۳۸۵، ص ۳۷)

محمد ارکون، در مقابل واژه اومانیزم اروپایی با اصرار فراوان، لفظ الانسنه را استفاده می کند. دلیل این اصرار این است که این اصطلاح حاکی از عمق تلاش های فکری برای تعقل وضع بشری و گشودن آفاق تازه برای هدف و مقصد تلاش های بشری برای تولید تاریخ است. مکتب اومانیزم، انسان را یگانه حقیقت آفرینش دانسته و آن را به جای خدا می نشاند. بنابراین، در تضاد با خدامحوری بوده و در شکل افراطی اش، هرگونه اندیشه متافیزیکی را انکار می کند. با فرض بشر به عنوان مالک و فرمانروای عالم، بت جدیدی به نام انسان اختراع کرده و پرستش آن را ترویج می کند. بنابراین، اومانیزم به معنای پرستش انسان است نه انسان دوستی یا تکریم انسان که مورد تأکید اسلام و سایر ادیان توحیدی است (قتبری، ۱۳۸۳، ص ۲۰-۲۲).

ارکون مانند سایر اومانیزم ها به دنبال پرستش انسان است. شاهد این مدعا، سخنان وی در خصوص دینی است که به فکر بشر توجه ندارد. وی معتقد است دینی که به تلاش های فکری نوآورانه و فرمان برار فرآورده های عقل اهتمام نرزد، به ابزاری خطرناک تبدیل خواهد شد که مورد سوءاستفاده از آزادی های اساسی هرانسانی قرار خواهد گرفت. وی معتقد است پیش از آنکه اروپا در قرن ششم و از آغاز عصررنسانس شاهد اومانیزم باشد، اسلام تجربه اومانیزم را داشته است. ارکون، همواره عقل فلسفی را تمجید می کند. او معتقد است که عقل فلسفی، عقلی مستقل، خودبنیاد و بدون آمیختگی به پیش فرض های دینی و اعتقادی است. این عقل در مقابل عقل دینی قرار دارد. (ارکون، ۱۹۹۶، ص ۱۲ و ۲۴) همچنین یکی از عقول که ارکون آن را بسیار تمجید می کند، عقل مدرن است. عقل مدرن، عقلی است که پس از دوران قرون وسطی در غرب حاکمیت یافت. پایه های دوران مدرن بر اساس عقل پی ریزی شده و مرجعیت کامل به عقل انسانی داده شده بود (ویکتور، ۲۰۰۱، ص ۲۳).

بنابراین، عقل بشر، در دیدگاه‌های ارکون، نقشی اساسی پیدا کرده و همواره هنگام بیان نظرات خود، به عدم سلب آزادی از انسان توجه می‌کند. عقل در دین نیز، مصباح و چراغ و در کنار نقل منبع معرفت بشر از دین است. عقل، مصباح شریعت است و محمد ارکون که میزان دین و شریعت است، نگاهی افراطی به شأن عقل در قلمرو دین دارد؛ زیرا میزان بودن عقل در ساحت یعنی، هرچه مطابق و موافق با عقل است و عقل می‌تواند بردستی آن اقامه برهان کند، صحیح بوده و جزء دین است و هر چه با عقل موافق نبوده و عقل از تأیید استدلالی آن برنیامد، ناصحیح بوده و جزء دین نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۱). اگرچه عقل، مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است، اما خود معترف است که محدودیت‌های فراوانی دارد و به عرصه‌هایی از دین با رنمی یابد.

۹. نتیجه‌گیری

محمد ارکون، یک نومعتزلی نقاد و روشن فکر مسلمان است که برای حل تفاوت‌های موجود در وضع معیشت و رفاه در مغرب و مشرق زمین، به نقد عقل اسلامی پرداخته است. از نظر او، با اینکه عقل، ملکه‌ای مشترک میان تمامی بشر است، اما هنگامی که صفت اسلامی به آن اضافه می‌شود، این ملکه مشترک، تنها از مبانی دینی تغذیه کرده و از محدوده آن خارج نمی‌شود. این محدودیت به دین باعث عقب رفت مسلمانان شده و برای حل این مشکل باید بشر از عقل دینی رها شود. چنین تفکری در سایه عواملی شکل گرفته است. این عوامل باعث شده تا محمد ارکون به این فکر بیفتد که تنها علت عقب ماندگی مسلمانان پایبندی آنها به عقل دینی است.

محمد ارکون در خانواده‌ای با سطح معیشتی متوسط به دنیا آمد. همین امر به لحاظ روان شناسی، باعث جذابیت رفاهی و مسائل مادی نزد وی شد. از آنجا که مبانی دینی وی کاملاً شکل نگرفته بود و شناخت کافی و صحیح از مسائل دینی نداشت، باعث شد به این فکر مبتلا شود که عقل دینی برای پیشرفت بشر کافی نیست و حتی باعث انحطاط بشر می‌شود و غرب که با عبور از قرون وسطی چون عقل دینی را رها کرده بود به پیشرفت نائل آمد.

ارکون، در فضای فکری غرب تحصیلات خود را به پایان رساند. بنابراین، از تفکرات فلاسفه غربی نیز تأثیر پذیرفت. تفکراتی که منجر به الحاد پیروان می‌شد. سخنان متفکران غربی که به علت نقض دین همواره مورد تشویق دولت مردان قرار گرفته بود، این شجاعت را به ارکون داد تا مبانی خود را با مبانی‌ای که از متفکران غربی گرفته بود، تلفیق کرده و با صراحت، عقل اسلامی را نقد کند. آنچه با مطالعه آثار محمد ارکون به دست می‌آید این است که او اسلام و مسیحیت را با

یکدیگر مقایسه کرده و مشکلاتی که به ظاهر مشترک بود، به یکدیگر سرایت داده و در نهایت راه حلی که برای مسیحیت به کار رفته، در اسلام به اجرا گذاشته است. حال آنکه دین مسیحیت، دینی منسوخ و مورد تحریف شده است، درست نیست آن طور که غرب یک دین تحریف شده را به گوشه کلیسا محدود کرده، یک دین کامل و پایانی مانند اسلام، به گوشه مسجد گرفتار شود. ارکون، در فهم عقل دینی، تاریخ مندی را درست می‌داند. به این معنا که معارف بشری، محدود به زمان و مکان صدور بوده و همگانی و قابل استفاده در عصر کنونی نیست. همچنین عقل‌گرایی انتقادی و پست مدرن نیز، عقولی هستند که پایبند و محدود به هیچ معرفت یقینی نبوده و همواره در حال تغییر هستند. این روش، در نهایت به نسبیتی می‌رسد که تمامی معارف، قابل قبول هستند، اما هیچ کدام حق نیستند. بشر در نسبیت مانند فردی است که در پوچ‌گرایی غرق شده است. ارکون به دلیل شرایط فکری غرب، جایگاه عقل انسان را از آنچه مستحق آن است بالاتر برده و عقل بشر را فقط معیار برای صحت یک مسئله قرار داده است. حال آنکه خود این عقل به محدودیتی که دارد معترف است.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۰۸). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. احمد پور، حسن (۱۳۹۳). جریان شناسی اعتزال نو. مجله زمانه، ۱۲۸ و ۱۲۹. ص ۲۲-۲۳.
۳. احمدی، بابک (۱۳۸۹). هرمنوتیک مدرن. تهران: نشر مرکز.
۴. ارکون، محمد (۲۰۰۱). الاسلام اورویا الغرب رهانات المعنی واردات الهیمنه. مترجم: صالح، هاشم. بیروت: دار الساقی.
۵. ارکون، محمد (۱۹۹۰). الاسلام و الحدائثه. مترجم: صالح، هاشم. بیروت: دار الساقی.
۶. ارکون، محمد (۱۹۹۳). الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد. مترجم: صالح، هاشم. الجزایر: المؤسسة الوطنیه للکتاب.
۷. ارکون، محمد (۲۰۰۳). الفکر الاصولی و استحاله التاصیل. مترجم: صالح، هاشم. اسکندریه: دار الساقی.
۸. ارکون، محمد (۱۹۹۶). تاریخیه الفکر العربی الاسلامی. مترجم: صالح، هاشم. بیروت: دار انماء القومی.
۹. ارکون، محمد (۱۹۹۸). قضایا فی نقد العقل الدینی. مترجم: صالح، هاشم. بیروت: دار الطلیعه.
۱۰. ارکون، محمد (۱۹۹۱). من الاجتهاد الی النقد العقل الاسلامی. مترجم: صالح، هاشم. بیروت: دار الساقی.
۱۱. ارکون، محمد (۱۹۸۴). نحو توفیق و استلهام جدیدین للفکر الاسلامی، الفکر العربی المعاصر. بیروت: مرکز الانماء القومی.
۱۲. الفجاری، مختار (۲۰۱۴). نقد العقل الاسلامی عند محمد ارکون. بیروت: دار الطلیعه.
۱۳. بلقزیز، عبد الله (۲۰۱۴). نقد التراث. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۱). از عقل قدسی تا عقل ابزاری. علوم سیاسی، ۱۹، صص ۷-۱۶.
۱۵. جابری، محمد عابد (۱۹۸۵). الخطاب العربی المعاصر. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۱۶. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۲). تفسیر مثنوی. تهران: انتشارات اسلامی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. تهران: اسراء.
۱۸. جورج، سوزان (۱۳۹۰). دین و تکنولوژی در قرن بیست و یکم. مترجم: دارابی، علی اصغر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و اطلاعات.
۱۹. خرازی، سید صادق (۱۳۸۹). محمد ارکون و نوسازی تفکر دینی. نشریه آیین، ۳۲ و ۳۳، ص ۸۹.
۲۰. خلجی، مهدی (۱۳۷۷). آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.

۲۱. دزاکام، علی (۱۳۸۵). روشن فکری از منظر شهید مطهری. *مجله اندیشه*، ۵۹، صص ۸۵-۸۴.
۲۲. دکارت، رنه (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخ‌ها*. مترجم: افضلی، علی. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. دکارت، رنه (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*. مترجم: احمدی، احمد. تهران: سمت.
۲۴. ربانی گلپایگانی (۱۳۷۷). علی، فرق و مذاهب کلامی. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۵. شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. قم: الشریف‌الرضی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین.
۲۷. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹). *فهم در دام تاریخی‌نگری گادامر و تاریخ‌مندی فهم*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). *المصباح المنیر*. قم: مؤسسه دار‌الهجره.
۲۹. قنبری، آیت (۱۳۸۳). *نقدی بر اومانیسیم و لیبرالیسم*. قم: فراز اندیشه.
۳۰. گلدزبهر، آگناس (۱۹۶۳). *العقیده و الشریعه فی الاسلام (تاریخ التطور العقدی و التشريعی فی الدین الاسلامی)*. قاهره: المركز القومي للترجمه.
۳۱. مرشدی زاده، علی (۱۳۸۵). بازسازی اسلام از مسیر شک دکارتی. *اخبار ادیان*، ۱۹، صص ۳۷-۳۹.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: صدرا.
۳۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). *راهی به رهایی*. تهران: نگاه معاصر.
34. Arkoun, M. (1999). *İslâm Üzerine Düşünceler*. Ankara: MetisYayıncıları.
35. Arkoun, M. (2000). *Tarih, Felsefe, Siyaset üzerine konuşmalar*. Ankara: Vadi yayları.
36. Karadaş, C. Ç. (2007). *İslam Düşünürleri, "Muhammed Arkoun"*. İstanbul: Neşriyat.
37. Polat, F.A. (2007). *İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yay.
38. Victor, E. (2001). *Winquist; Encyclopedia of postmodernism*. RUTLEDGE.