

جریان‌شناسی نواندیشی مسلمانان در علوم اسلامی

(مطالعه موردی: نواندیشان مسلمان عرب «حنفی، ابوزید، جابری، ارکون»)

هوشنگ استادی^۱

چکیده

جریان‌شناسی نواندیشی مسلمانان در راستای خوانش دوباره علوم اسلامی، گرایشی نو پدید در یک قرن اخیر است. این جریان با رویکرد به دستاوردهای تمدن اروپایی در گستره مبانی علمی و معرفتی نخست در میان نواندیشان مسلمان عرب گسترش یافت. پدیده یاد شده با استقبال از مطالعات جدید علوم انسانی، مانند ساختارگرایی، زبان‌شناسی، معناشناسی و انسان‌شناسی و دیگر دانش‌های وابسته به آن‌ها توسط گروهی از روشنفکران برجسته و معاصر عرب هم چون حسن حنفی، نصر حامد ابوزید، محمدعابدالجابری و محمد ارکون - که به نواعت‌الایان شناخته می‌گردند - به منظور پاسخگویی به پرسش‌هایی که از تقابل اسلام و مدرنیته سرچشمه می‌گرفت، به تجدید نظر در سنت و میراث کهن و خاستگاه باورهای دینی و پذیرش مدل‌های معرفتی و دستاوردهای دانش‌های نوین جهان مدرن غرب و کاربست آن‌ها در سرمایه‌های علمی و عقلی تمدن اسلامی انجامید. این جستار با روش توصیفی و تحلیلی ضمن بررسی شاخصه‌ها و مؤلفه‌های بنیادین نوگرایی و شناخت زمینه‌های تاریخی‌اش تأثیر آن را در جنبش نواندیشی و نقد گفتمان دینی در جوامع اسلامی و دیدگاه‌های کلی نوع اعتزالی مذکور بررسی می‌نماید تا چشم‌اندازی نو و قضاوتی منصفانه برای شناخت و تحلیل و نقد این جنبش اثرگذار در دوره معاصر ارایه دهد.

واژگان کلیدی: علوم اسلامی، جریان‌شناسی، سنت، مدرنیته، نواندیشی دینی، نو اعتزالیان.

۱- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی، پژوهشگر پژوهشکده اسلام تمدنی

ostadi.houshang@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۹

مقدمه

رویکرد تفکر عربی - اسلامی به اندیشه روشننگری غرب، نخست از ناحیه اصلاح سیاسی آغاز شد و بر پایه ارزش های مدنی جدید - آن گونه که در تمدن اروپایی تجلی نمود - فرهیختگان، روشنفکران و نویسندگان دوره برنامه ریزی و نظام مندی را زیر نفوذ و سیطره خود در آورد. گروهی از این اندیشمندان - هم چون طه حسین، احمد امین و سلامه موسی - کاملاً شیفته و تسلیم دستاوردهای نوین آن گشتند و برخی - مانند سید جمال الدین اسدآبادی، کواکبی و عبده - منتقدانه با آن برخورد نمودند سپس این رویکرد با گرایش به مطالعات جدید علوم انسانی - ساختارگرایی، زبان شناسی، معناشناسی و انسان شناسی - توسط گروهی از روشنفکران برجسته و معاصر عرب، مثل حسن حنفی، نصر حامد ابوزید، محمد عابد الجابری و محمد ارکون - به گستره مشکل پیچیده نقد عقل عربی - اسلامی و دستاوردهای آن گام نهاد.

در این پژوهش رویکرد روشنفکران معاصر عرب به روشننگری و نواندیشی و زمینه ها و عوامل اصلی شکل گیری آن و تأثیر جریان های فکری غرب بر پیدایش و رشد و تحول این طرح نوپدید در فرهنگ معاصر عربی، بررسی می گردد.

«... نواندیش دینی از یک سو وارث فرهنگ و تمدنی است که قرن های بسیار از قدرتمندترین تمدن های بشری به شمار می آمده (است) و از سوی دیگر وضعیت عقب ماندگی این تمدن را در تقابل با فرهنگ و تمدن دنیای جدید می بیند. او به دلیل خاستگاه دینی اش نمی خواهد از میراث دینی خود چشم پوشد، اما از سوی دیگر دست کم بخشی از این میراث را با رهاورد دنیای مدرن همخوان و سازگار نمی بیند، پس چه باید بکند؟ نو اندیش دینی کسی است که هم برای عقب ماندگی مسلمین چاره جویی می کند و هم سعی دارد به پرسش هایی که از تقابل میان اسلام و مدرنیته (تجدد) برخاسته، پاسخ گوید...» (مسعودی، ۱۳۸۸: ۱۵۰)

محمدعابد الجابری ضمن یک گفتگو، برای بازخوانی روند یکصد سال گذشته، سمت و سوهای کنونی جهان عرب را در سه جریان عمده، شناسایی و پیگیری کرده است، جریان نخست، جریان سنت گرا است. این جریان با سید جمال الدین افغانی (اسدآبادی) آغاز شد و توسط شاگردش محمد عبده ادامه یافت؛ اما عبده در ادامه مسیر راهی بر خلاف استاد پیشه کرد، جریان سنت گرا در مسیر خود، تفکر اخوان المسلمین را پدید آورد. من معتقدم این جریان، نتوانست نتیجه مطلوبی برای دنیای اسلام و دنیای عرب به وجود آورد. آن ها در برابر نیازهای جدید، رفتاری منفعل و واپس گرا از خود نشان می دهند. هرچند محمد عبده و سید جمال به عنوان پیشتازان این جریان تلاش داشتند تا ثابت کنند، شورا و بیعت در اسلام، شباهت های بسیاری با دموکراسی غربی دارد. جریان دوم، جریان لیبرال و متمایل به غرب است. این جریان، این گونه می پندارد که عامل عقب ماندگی دنیای اسلام، میراث فرهنگی به جامانده از باورهای اسلامی است و تنها راه نجات آن است که همه چیز

از غرب وام گرفته شود. این جریان از تاریخ، گذشته، فرهنگ و آیین خویش چیزی نمی‌داند و در رفتار علمی خود کاملاً با آن‌ها وداع کرده است. فرجام این جریان در دنیای اسلام و به طور خاص در جهان عرب به شکست انجامیده است. مشکل بزرگ این جریان آن است که شناخت دقیقی از جامعه خویش ندارد. جریان دیگری که در این یک صد سال پدیدار شد و علاقه مندم به آن اشاره کنم، جریانی است با باورهای پیوندگرا؛ یعنی این جریان معتقد است می‌توان میان "میراث و تاریخ تمدن اسلامی" با "دستاوردهای فکری و فلسفه غرب" پیوند برقرار کرد. این جریان در رفتار علمی خود، ساز و کار مشخصی برای طرح پیشنهاد نمی‌کند و این مسئله، به مهم‌ترین مشکل آن‌ها مبدل شده است. (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۲) شایان یادآوری است این جستار بیش‌تر به بررسی زمینه‌های تاریخی پیدایش و شکل‌گیری جریان فکری نواندیشان مسلمان عرب و نواعت‌زالیان و مبانی معرفتی و روش‌شناختی و رویکرد آن‌ها به مطالعات نوین علوم انسانی می‌پردازد و در این راستا گزارشی کوتاه و گذرا از مؤلفه‌های اصلی دیدگاه‌های چهار چهره برجسته نواعت‌زالی؛ یعنی حسن حنفی و نصر حامد ابوزید و محمد عابد الجابری و محمد ارکون ارائه می‌دهد. بررسی کامل‌تر و دقیق‌تر افکار و اندیشه‌ها و دیدگاه‌های این چهار تن به مقاله‌ای جداگانه و مستقل، بلکه به پروژه‌های تعریف شده، نیاز دارد.

۱. ادبیات نظری پژوهش

۱-۱. پیشینه پژوهش

کتاب‌ها و مقالات بی‌شماری در جریان‌شناسی نواندیشی مسلمانان در علوم اسلامی به‌ویژه رویکرد نواندیشان مسلمان عرب و دیدگاه‌های چالش‌برانگیز روشنفکران اندیشه نو اعتزالی: نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، محمد عابد الجابری و محمد ارکون نگارش یافته است؛ نخست با نگاهی گذرا به آثار و کتاب‌های آن‌ها اشاره می‌گردد، سپس مقالات مهم و قابل مراجعه در این گستره ارائه می‌شود.

الف - کتاب‌ها

- محمد ارکون: ۱. تاریخ‌الافکار العربی الاسلامی (۱۹۸۶)؛ ۲. الفکر الاسلامی (نقد و اجتهاد) (۱۹۸۷)؛ ۳. قضايا فی النقد العقل الدینی (بی‌تا)، ۴. الفکر الاصولی و استحالة التأویل (۲۰۰۲)، العلمنة والدين، الاسلام والمسیحیة و الغرب (۱۹۹۶)، ۵. الفکر الاسلامی، قراءة علمية (۱۹۹۶)، ۶. منافذ علی الاسلام (۱۹۹۶)؛ ۷. القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی (۲۰۰۵).
- محمد عابد الجابری: ۱. الخطاب العربی المعاصر (۱۹۸۵)، ۲. نحن و التراث (۱۹۸۶)، ۳. التراث و الحداثة (۱۹۹۱)، ۴. بنية العقل العربی (۱۹۹۶)، ۵. مدخل الی فلسفة العلوم (۱۹۹۸)، ۶. العقل السیاسی العربی (۲۰۰۰)، ۷. العقل الاخلاقی العربی (۲۰۰۱)، ۸. تکوین العقل العربی (۲۰۰۰).

- حسن حنفی: ۱. الفلسفة فی الوطن العربی فی مائة عام (۲۰۰۲)، ۲. حوار الأجيال (۱۹۹۸): اعمال الندوية الفلسفة الثانية عشرة التي نظمها الجمعية المصرية بجامعة القاهرة (مع آخرين) ۳. رسالة فی اللاهوت و السياسة، اسينوزا، ترجمة و تقديم حسن حنفی، مراجعة فؤاد زكريا (۲۰۰۵)، ۴. التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم (۲۰۰۲)، ۵. الدين و الثورة فی مصر، ۱۹۵۲-۱۹۸۱ (۱۹۸۷)، ۶. تطور الفكر الديني العربي (الأسس و التطبيقات) ج ۱. فی الفكر الاسلامي المعاصر، ج ۲. فی الفلسفة العربية و المعاصرة (۲۰۰۴)، ۷. ما العولمة؛ مع صادق جلال المعظم (۱۳۲۲ق، ۲۰۰۲)، ۸. حصار الزمن (۱۴۲۸ق، ۲۰۰۷)، ۹. قضايا معاصرة فی فكرنا المعاصر (۱۹۸۳)، ۱۰. من العقيدة إلى الثورة (بی تا)، ۱۱. من النقل إلى العقل (بی تا)، ۱۲. جمال الدين الافغاني، المأثوبة الأولى [۱۸۹۷-۱۹۹۷] (۱۹۹۸)، ۱۳. الاجتهاد الكلامي، مناهج و رؤی متنوعة فی الكلام الجديد [مع آخرين] (۱۴۲۳ق، ۲۰۰۲)، ۱۴. النظر و العمل و المأزق الحضاري العربي و الاسلامي الراهن مع ابويعرب المرزوقي (۱۴۲۳ق، ۲۰۰۳).
- نصر حامد ابوزيد: ۱. الإتجاه العقلي فی تفسير: دراسة فی قضية المجاز القرآن عند المعتزلة (۱۹۹۸)، ۲. اشكاليات القراءة و آليات للتأويل (۱۹۹۹)، ۳. مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن (۱۹۹۸)، ۴. فلسفة التأويل: دراسة فی تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي (۱۹۹۸)، ۵. النص و السلطة و الحقيقة: ارادة المعرفی و ارادة الهيمنة (۲۰۰۶)، ۶. الاتجاه العقلي فی التفسير (۱۹۹۶)، ۷. الامام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسيطة (۱۹۹۶)، ۸. القول المفيد فی قضية ابوزيد (۱۹۹۶)، ۹. التفكير فی زمن التكفير ضد الجهل و الزيف و الخرافة (۱۹۹۵)، ۱۰. دوائر الخوف قراءة فی خطاب المرأة (۱۹۹۹).

ب- مقالات

- در این بخش به مقاله‌هایی که به گونه‌ای به جریان این نواندیشان مسلمان عرب در رویکرد به دانش‌های علوم انسانی و تاریخ‌مندی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آنان به منظور تجدیدنظر و نقد میراث سنتی پرداخته‌اند، اشاره می‌گردد:
- مقاله «معضل رابطه سنت و تجدد در جهان عرب از منظر محمد عابد الجابری»، غرب شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، سال دوم، شماره دوم، صص ۳۳-۴۱، نویسنده در این مقاله تفکر فلسفی در اندیشه عرب و گرایش‌های مختلف متفکران عربی را بیان می‌کند و بر اساس نگرش محمد عابد الجابری به بررسی گونه‌های برخورد اندیشمندان عربی در برابر معضل نحوه ارتباط سنت و تجدد می‌پردازد و نقدهای وی را بر این نگرش مطرح می‌سازد. در نظر جابری همه سوگیری‌هایی که در مورد این موضوع بوده، گرفتار آفت روشی و نگرشی است.
- مقاله «ارزیابی نظریه زبان‌شناختی نصر حامد ابوزید درباره قرآن» محمدباقر عامری نیا، عباسعلی فلاحی، دو فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره ششم، صص ۲۳-۴۲،

غیر و حیانی بودن الفاظ قرآن کریم نظریه‌ای است که برخی روشنفکران معاصر و در رأس آن‌ها نصر حامد ابوزید به آن پرداخته‌اند. نظریه‌ی حامد ابوزید در این باره با استناد به آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره شعراء مسئله (تعدد قرائات، حدیث نزول قرآن بر هفت حرف، داستان عبد بن الله ابی سرح) ساخته و پرداخته شده است. مقاله حاضر کوشیده است ضمن اشاره به سابقه تاریخی این دیدگاه با استنتاجات تفسیری و کلامی نشان دهد که خوانش این اندیشمند از این مسایل وافی به مقصود نیست.

مقاله «ارکون در قیاس با جابری و ابوزید» حسن انصاری قمی، کتاب ماه دین، ۱۳۸۹، شماره ۱۵۸، صص ۶۶-۶۷، اثرگذاری ارکون حتی در جهان عرب بسیار کم تر از ابوزید بود که بیش تر از ارکون از عمق مطالعاتی در حوزه متون کهن برخوردار بود و نوشته‌هایش در غرب البته به دلایل متعدد افزون تر محل عنایت قرار گرفت و طبعاً شهرتی بیش تر از ارکون یافت. بر پایه مطالعه نویسندگان عرب به ویژه مغرب عربی، مقایسه‌ای انتقادی میان دو پروژه ارکون و جابری به فرجام رسیده است. این دو اندیشمند به مقوله‌های سکولاریسم و مناسبات میان سنت و تجدد و اسلام و غرب توجه نشان می‌دادند، اما رویکردها و نتایج بحث‌ها البته متفاوت بود. در این میان جابری به نوعی نوسازی فکر عربی / اسلامی بر پایه تجربه این رشدی تکیه داشت، در حالی که ارکون گرچه به مقایسه غزالی و ابن رشد و تجربه هر یک از این دو و پیامدهای تفکر این دو دانشمند برجسته مسلمان، عنایت نشان می‌داد ولی برای او فلسفه بیش تر در مدل فلسفه مسکویه و عامری و توحیدی تبلور داشت و به بازخوانی تجربه انسان‌گرایی سده چهارم دعوت می‌کرد. رویکرد ارکون نسبت به اسلام‌گرایی و جماعات اسلامی هم طبعاً انتقادی بود و از این جهت نیز تا اندازه‌ای با جابری متفاوت بود. جابری رویکردی ناسیونالیستی و اندیشه‌های او خاستگاهی چپ و سوسیالیستی داشت در حالی که ارکون از پایگاه لیبرال برخوردار بود.

برای طولانی نشدن بیش تر پیشینه پژوهش که هم جایگاهی بنیادی در نگارش این مقاله دارد و هم دستاوردهایی مهم در نگارش جستارهای هم سو و زمینه پدید آوردن پروژه و مدلی بزرگ از این جریان‌شناسی را به ارمغان می‌آورد، تنها به یادآوری دیگر مقالات برجسته در این گستره بسنده می‌گردد: ۱- اسلام‌شناسی کاربردی محمد ارکون، علی رفیع فلاح و مجید منهاجی، فصلنامه رهیافت تاریخی، پاییز ۱۳۹۷، شماره ۲۴، صص ۵۱-۷۰، ۲- اسلام و سکولاریسم در اندیشه محمد ارکون، نویسنده زواوی بغوره، ترجمه علی منهاجی، تاریخنامه خوارزمی، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۲۸، صص ۱۵-۲۵، ۳- نگاهی به برخی ایده‌های اجتماعی جابری، غلامرضا شفیق، معرفت، ۸، تیر، ۱۳۸۸، شماره ۱۳۹ (علمی-ترویجی (ISC)، صص ۱۵۷-۱۷۸، ۴- نواندیشان دینی جهان عرب (۱)، حسن حنفی و «نوسازی میراث اسلامی»، حمیدرضا تمدن، آینه پژوهش، خرداد و تیر ۱۳۹۹، شماره ۱۸۲، صص ۲۰-۳۴، ۵- بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون، محمد مالکی، احمد بخشایشی اردستانی، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، بهار ۱۳۹۵، شماره ۲، صص ۱۷۱-۱۹۶، ۶- بررسی و نقد دیدگاه محمد عابد الجابری درباره تشیع، محمد جنیدی جعفری،

سید سعید جلالی، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تابستان ۱۳۹۲، سال چهارم شماره دوم، صص ۵۳-۸۰، ۷- بررسی و نقد تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد الجابری، فرامرز میرزاده، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پاییز ۱۳۹۴، سال ششم، شماره سوم، صص ۱۰۱-۱۲۰، ۸- مرور اجمالی بر مؤلفه‌های نظام فکری جابری، محمد معینی فر، معرفت، اسفند ۱۳۹۲، سال بیست و دوم، شماره ۱۹۵، صص ۱۰۷-۱۲۱، ۹- بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم اسلامی و انسانی، نصرالله آقاجانی، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم انسانی و اسلامی، بهار ۱۳۹۴، دوره اول، شماره ۵، صص ۱۱-۴۲، ۱۰- نقد عقل عربی-اسلامی در دیدگاه جابری و ارکون، جهانگیر مسعودی و هوشنگ استادی، فصلنامه علمی-پژوهشی، پژوهش‌های فلسفی-کلام، دانشگاه قم، زمستان ۱۳۸۸، شماره پیاپی ۴۲، صص ۷۸-۱۰۲، ۱۱- بررسی تطبیقی آرای سید جمال‌الدین اسدآبادی و حسن حنفی درباره غرب، غلامرضا ظریفیان، سیده لیلا تقوی سنگدهی، دو فصلنامه علمی و پژوهشی جستارهای تاریخی، بهار و تابستان ۱۳۸۹، سال اول، شماره اول، صص ۵۷-۷۲.

۱-۲. پرسش‌های پژوهش

۱. نواندیشان مسلمان عرب در رویکرد خود به بازنگری و خوانش دوباره میراث علمی و عقلی تمدن اسلامی تحت تأثیر چه جریان‌های فکری و تاریخی غرب قرار گرفته‌اند؟
۲. مهم‌ترین مطالعات جدید و میان رشته‌ای علوم اسلامی که این نواندیشان به طور عام و چهار روشنفکر یادشده به گونه خاص به آن گرایش داشتند، کدام است؟
۳. برجسته‌ترین و شاخص‌ترین مؤلفه‌های اندیشه نو اعتزالی چیست و اثرگذاری آن در شکل‌گیری هسته‌های فکری این نواندیشان چگونه و به چه اندازه‌ای نمود یافته است؟

۱-۳. فرضیه‌های پژوهش

۱. تحولات مدرنیته در غرب در گستره‌های علوم انسانی به ویژه مطالعات زبان‌شناختی و معناشناسی و معرفت‌شناسی تأثیری شگرف در پدید آمدن رویکرد خوانش دوباره علوم انسانی و تجدیدنظر در میراث کهن نزد نواندیشان مسلمان عرب داشته است.
۲. این خیزش و گرایش و خوانش دگر باره و تجدیدنظر طلبانه علوم اسلامی تأثیراتی مهم در شکل‌گیری اندیشه و رویکرد نو اعتزالیان داشته است و در جای خود قابل درنگ و بررسی و نقد نیز می‌باشد.

۱-۴. ضرورت و اهمیت پژوهش

جستجو در ریشه‌های عقب افتادگی و انحطاط تمدن اسلامی و ضرورت پاسخگویی به پرسش‌ها و چالش‌های جدید مطرح‌شده در این گستره، گرایش به تحولات دنیای مدرن و گسترش روزافزون علوم انسانی در

غرب و دستاوردهای اثرگذار آن، رویکرد به این جریان را نزد نواندیشان مسلمان عرب به ویژه نواعت‌زالیان گریزناپذیر و ضروری ساخت. این گروه با تجدیدنظر در باورهای دیرینه دینی خود با هدف درانداختن طرحی نو در این مسیر گام نهادند. این رویکرد با همه کمی و کاستی‌ها و بزنگاه‌های قابل بررسی و متعدد در جریان شناسی علوم اسلامی معاصر از جایگاه و اهمیت خاص برخوردار است و به هیچ‌عنوان نباید از آن غفلت ورزید.

۱-۵. روش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی نخست با بررسی زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری جریان‌شناسی نواندیشی مسلمانان عرب می‌پردازد سپس با اشاره به تحولات تاریخی و انقلاب‌های معرفتی و کلامی نوین غرب و مطالعات علوم انسانی به ویژه ساختارگرایی، زبان‌شناختی و معناشناسی و انسان‌شناسی، علل و عوامل شکل‌گیری و پیدایش اندیشه نو اعتزالی را خصوصاً با رویکرد کلی و نگاهی گذرا به دیدگاه‌های نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، محمد عابدی الجابری و محمد ارکون تحلیل و بررسی می‌نماید.

۲. ویژگی‌ها و شاخصه‌های بنیادین گستره نوگرایی در غرب

پیش از بررسی رویکرد‌های روشنفکران مسلمان به جنبش اصلاح طلبی و نواندیشی، به مهم‌ترین ویژگی‌های گستره نوگرایی در غرب پرداخته می‌شود:

۱-۲. **عقلانیت (خردگرایی):** خاستگاه معرفت و شناسایی را در ذهن و عالم نفس (سوبژه)، می‌بیند به این اعتبار که ذهن (نفس و سوبژه) با تجسم هستی، احکام عقلی درباره آن صادر می‌نماید، هم‌چنان که خردگرایی در بینش سکولاریستی به واسطه تأکید و اصرار آن بر سیطره و تسلط انسان بر طبیعت، نمونه و الگویی مناسب می‌یابد، همان‌گونه که در تکنولوژی^۱، نگرشی خاص نسبت به هستی را تجربه می‌نماید.

۲-۲. **تاریخی‌گرایی:** به این معنا که نوگرایی بر معقول بودن تحول و دگرگونی استوار گشته و به تصویری دینامیک و پویا از جامعه انجامیده است که مراحل رشد و تطور آن را شناسایی و تعریف می‌نماید و این رشد خود در برابر معیار پیشرفت و ترقی سر تسلیم فرود می‌آورد و هم‌چون سلاحی ایدئولوژیک، نوید بخش آن می‌گردد.

۳-۲. **آزادی:** به مثابه زمینه‌ای که حدود قانون‌مند سلطه و حکومت را معین می‌سازد و بر حق انسان در تثبیت و تقریر امور و شئون مدنی بی هیچ اکراه یا قیدی تأکید می‌نماید، چنان‌که همین مقوله آزادی، محدوده‌ها و عرصه‌های فعالیت اقتصادی را تعیین می‌کند و خاستگاهی برای فعالیت‌های ایدئولوژیک می‌شود.

۴-۲. **سکولاریسم:** جدایی حکومت و سلطه سیاسی از هر گونه مؤسسه و بنیاد دینی است و گشایش درجه‌ای برای زدودن و دور ساختن نگرش قدسی از نصوص و متون مقدس و در مقابل، آغاز از انسان به عنوان مفهومی مورد استناد و قابل قبول^۳ در گستره تکاپوی نظری و رفتار اخلاقی و سیاسی به شمار می‌آید.

۳. چشم انداز تحولات دوره نوگرایی در پرتو انقلاب های پنجگانه معرفتی

عبدالسلام بنعبد العالی تحولات این دوره را در چهارچوب انقلاب های پنجگانه معرفتی چنین تلخیص کرده است:

۳-۱. انقلاب زبانی (لغوی): تصویری نوین از پیوند و رابطه زبانی که چشم انداز جدیدی را در برابر رویکرد تأویلی نوین می‌گشاید، از این پس دانش زبانی تنها به شخص گوینده آگاه حوالت نمی‌دهد و به نیت درونی او استناد نمی‌جوید، بلکه آموزه های بنیادین زبان شناختی روشن می‌سازد که زبان دارای ساختاری منظم و متنوع است که نسبت ها و روابط ضروری، این ساختار را به هم پیوند می‌دهد.^۴

۳-۲. انقلاب معرفتی: که فلسفه های ایدآلیستی و ذهنی گرا را جانشین فلسفه های عین گرا^۵ نمود- معرفت شناسی معاصر بر پس مانده تصور ابزار از معرفت استوار گشت که شناسایی را در چهارچوب دستاوردهای علوم محدود می‌ساخت- پژوهش های باشلار^۶ آشکار نمود که قانون علمی کشف واقعیت بکر و بی واسطه نیست، بلکه واقعیت علمی، بر ساخته و برآیند کوشش و فعالیتی محدود در یک حوزه و دامنه معین است و در نتیجه حقیقت علمی، حقیقتی (تجربی) شمرده می‌شود که از گستره و عرصه ای تقریبی برخوردار می‌باشد و ارزش مفهومی- تجربی خاص خود را دارد، از این رو اثبات پذیری (و در واقع حقیقت پذیری) علمی، محدود به مرزهای شناسایی و حدود موضوع علمی است. (باشلار، ۱۳۸۳: ۹۶)

همچنان که کارل پوپر به سلطه دیدگاه حقیقت (گرا) در بنیادهای علمی که مدعی معرفت یقینی (نسبت به حقیقت علمی) بود، پایان داد^۷ و چهارچوب تنظیمی پیچیده (تر) ی را (برای توضیح و تشریح جریان علم و نظریه های علمی) برگزید (که مدعی بود) نظریه های علمی با قابلیت بطلان پذیری و نه تحقیق پذیری (اثباتی یا تأییدی) - آن گونه که اثبات گرایان می‌پندارند - شناخته (و از دیگر حوزه های دانش بشری) جدا و متمایز می‌گردند و از آن فراتر معیار تجربه علمی، سودمند و مؤثر بودن است نه ادعای اثبات حقیقت. اما هابرماس آشکار ساخت که علم و تکنولوژی چیزی جز ایدئولوژی نوگرایی نیستند که دستاورد آن‌ها اولویت بخشی به تصرف تطبیقی (در طبیعت) است؛ یعنی توان و بالندگی تکنیکی در این عرصه، مرجع معقول بودن و معیار قانونی شدن نظریه به شمار می‌آید.^۸

۳-۳. بررسی و تجزیه و تحلیل روان شناختی (انقلاب روان شناختی): این بررسی روشن می‌سازد که آگاهی (ذهنی) عرضی از اعراض و جایگاه تأثیرات و فعل و انفعالاتی است که معانی^۹ بر جای می‌گذارند، به عبارت دیگر ساختار ذهن (و گوهر درونی انسان) بنیانی پیچیده است که در آن سطوح و وجوه گوناگون رمزی و واقعی و خیالی به کنش و واکنش و تأثیر متقابل می‌پردازند.

۳-۴. انقلاب ساختاری (ساختارگرایانه): این انقلاب، عقلانیتی شالوده شکنانه را برپاداشت که مفهوم عینی‌گرایی را کنار می‌نهد و تاریخ‌گرایی‌تطوری را از بنیان ویران می‌نماید^{۱۰}، همان‌گونه که انقلاب یاد شده در حاشیه پژوهش‌های اجتماعی (و انسانی‌شناسی جدید) و در بستر جوامعی که متوحش یا ابتدایی اعتبار گشته، پدیدار می‌شود و با این رویکرد، نگاه برتری‌جویانه‌ای را که نگرش روشنگرانه به تاریخ بر شالوده‌های آن استوار بود، نابود و منهدم می‌سازد.

۳-۵. انقلاب تاریخی: آن‌گونه که نزد فوکو و نیچه تبلور یافت. تبارشناسی نیچه‌ای^{۱۱} از پذیرش منطق تعریف و ماهیت سرباز می‌زند و به همین شیوه، مفهوم به معنای حضور را طرد می‌نماید، به این اعتبار که حضور^{۱۲} جایگاه به فعلیت رسیدن فرق‌ها و اختلاف‌ها و مفهوم گستره‌ای دلالتی است که رشد تاریخی را به طور کامل و فشرده و متراکم در خود جای می‌دهد، بنابراین تحلیل، دلایل (ارایه شده در مباحث علمی) حضور مفاهیم و معانی (معادل با حقیقت) نیست، بلکه جایگاه رقابت تأویل‌های گوناگون است که در آن اثر می‌گذارند جایگاهی که کلمه در آن چیزی جز انبوه به هم فشرده و تراکم شماری از تأویل‌ها نیست. (بنعبد العالی، ۱۹۸۱: ۱۳۴)

و نیچه به این سان نقدی اساسی بر طرح روشنگری و بنیان‌های مفهومی نوگرایی را آغاز نمود (تا از این طریق) به نقد اراده حقیقت-هم‌چون اراده سلطه‌گر- که نوگرایی بر آن استوار گشته، بپردازد. (همین‌طور) ضرورت پرداختن به تاریخ مفاهیم را تبیین کرد تا زمینه برای نابودی معقولیت «نظریه عینی‌گرایی و مطابقت» فراهم شود و فعالیت فلسفی نوینی فراچنگ آید که بر اختلاف (و کثرت) استوار گشته است. و این مفهوم (هسته) مرکزی رویکردی است که امروز عنوان اندیشه فرامردن (پست‌مردن) بر آن صدق می‌نماید^{۱۳}، اما فوکو بنیان‌هایی جدید برای شیوه بررسی تاریخی پی‌افکنند که تاریخی‌گری (تاریخ‌نگری) روشنگری، محتوی و درون‌مایه به هم پیوسته آن را فرو می‌ریخت؛ زیرا تاریخ متصل با برپایی ذات (و حقیقت ثابت) قرین و ملازم است (این تاریخ متصل، دوام و ثبات آن ذات را تضمین می‌کند) و متضمن این نکته است که آنچه از ذات نابوده‌گردیده به او بازگردد (این تاریخ متصل بر وحدت ذات تأکید دارد و نیز بر این‌که) زمان (اگر هم) میان امور (مختلفی که مصادیق یک ذات هستند) جدایی و تفاوت ایجاد می‌کند به خاطر این است که وحدت آن ذات را به آن بازگرداند و (نشان دهد) آنچه ما آن‌ها را به عنوان وجوه اختلاف آن مصادیق بر می‌شماریم، (چیزی نیستند جز) مقدورات و امکان‌های مختلف یک ذات (واحد).
(تاریخ‌نگری روشنگری با تأکید بر نگاه اتصالی به تاریخ می‌کوشد) تا ذات و حقیقت را به تملک خویش درآورد و سیطره خود را بر آن گسترش داده، محل استقرار (و مرکز ثباتی) در آن بیابد.

اما در مقابل) نگاه و رویکرد فوکو به تاریخ، آگاهی عینی را به چالش می‌کشد، از نظریه وحدت و پیوستگی زمان در می‌گذرد، و تصویری از نظام قدرت بیان و عرضه می‌کند که در آن اراده حقیقت هم‌چون منظومه دورسازی^{۱۴} به تصویر کشیده شده است.

(از نظر فوکو) علوم انسانی نیز در همین سبک و سیاق قرار می‌گیرند. این علوم از معارف و مبانی نظری سستی فراهم آمده اند (و آن‌ها نیز با توجه به نگاه تاریخی جدید، که نوعی نگاه انفصال نگر است، به چالش کشیده می‌شوند) به این معنا که علوم انسانی (گذشته) مربوط به انسانی بوده اند که اکنون لازم است مرگ او و طرح و برنامه اثباتی و پوزیتیویستی اش را اعلام کنیم. این طرح و برنامه پوزیتیویستی موجب شده بود که اراده (معطوف به) قدرتی که اساس و پایه شکل‌گیری این علوم انسانی می‌باشد از ما مخفی بماند. (فوکو، ۱۳۸۳: ۲۵ و ۱۳۹۸: ۸۷)

۴. چگونگی رویکرد تفکر عربی-اسلامی به اندیشه روشنگری و نو اندیشی

اندیشه عربی با کواکبی^{۱۵} دگرگونی کیفی و مهمی یافت و طرح روشنگری توسط او، صبغه و بعد عقلانی و خردگرایانه به خود گرفت. کواکبی بنیان‌های نظری خویش را با تمرکز بر مفهوم پیشرفت و ترقی و توسل به دستمایه‌ها (و پیش نیازهای) علم و صنعت، (بر مجموعه فراهم آمده از) تلاش و اهتمام سیاسی افزود. (عنایت، ۱۳۷۶: ۲۷-۳۸؛ کواکبی، ۱۳۹۱: ۴۱)

این دوره، شاهد گشایش (قلمروهای علمی و فرهنگی) به روی بیش‌تر جریان‌های فلسفی و فکری غرب مانند داروینیسیم و پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) بود. ترجمه برخی از تألیفات داروین به انجام رسید و از طریق روزنامه‌ها در دسترس همگان قرار گرفت. شبلی شمیم^{۱۶} نوید بخش نظریه تکامل بود (و در این رهگذر) به جایگزینی علم به ویژه علوم طبیعی از دین فراخواند. (از دیدگاه او) اختلاف و تفاوت میان ملت‌ها به میزان توانایی آن‌ها در فرا چنگ آوردن سرمایه باز می‌گردد، از این رو در می‌یابیم که هر جا علم کلام و نظریات مبتنی بر آن بیش‌تر شیوع می‌یابد، علوم طبیعی در انحطاط سر می‌برد و انسان واپس‌گرا می‌گردد و موقعیت اجتماعی او رو به قهقرا و سقوط می‌رود و (به همین شیوه هر مفهوم و موقعیت) مخالف در برابر (مفهوم و موقعیت) مخالف دیگر قرار می‌گیرد. (غلیون، ۱۹۹۳: ۱۹۰ و بی تا: ۱۲۱؛ جعیط، ۱۹۸۵: ش ۳۷)

دعوت سلامه موسی^{۱۷} به پیوند گسستن از همه رسوبات (بر جامانده) از امور غیبی و تقلیدی، در همین چشم انداز اثبات‌گرایی، قابل مشاهده و بررسی است. اعتماد به علم «آتشی سوزان است که تمام رسوبات را شعله ور می‌سازد و بوی گند آن را به باد می‌سپارد» تا آن‌جا که می‌گوید: «نمی‌توانم جنبش معاصر (پیشروی) را در میان ملل شرق، تصور نمایم مادام که آن جنبش بر اصول و مبادی اروپایی ناظر به آزادی، برابری و قانون به همراه نگرش علمی اثبات‌گرایانه به هستی، استوار و برپا نگشته باشد. (جعیط، همان؛ جابری، ۱۹۸۵: ۳۰-۳۱)

و به این گونه نظریه پیشرفت و ترقی بر اندیشه متفکران آن دوره مسلط می‌گردد و به زودی تصور این مفهوم به مثابه گسستن از خود، و خویشتن را به جای دیگران فرض کردن و اعتماد همه جانبه به ارزش های فرهنگی تمدن غربی و روش ها و سبک های سرچشمه گرفته از این آبخشور، تلقی و پذیرفته می‌شود. گفتار مشهور طه حسین^{۱۸} در این زمینه شنیدنی است: بر ما واجب است در همه چیز اروپایی گردیم و در این راه تمام خوبی ها و بدی های آن را پذیرا باشیم. از این رو؛ غلیون^{۱۹} می‌گوید: «پیشرفت و ترقی خواهی، هدف جامعه انسانی و جوامع عربی و آیین و مرام طبقه جدید نخبگان تحصیل کرده گردید و هیچ کتاب و نوشته ای نبود که از یادآوری یا اشاره به آن خالی باشد. ترقی خواهی خواسته و هدف فراگیر شد و جنبش های بی شمار به خاطر آن برپا گشت و حکومت ها با استناد به آن، برنامه های اجرایی سیاسی و اقتصادی خود را توجیه و مدلل می‌ساختند و نیز در همان حال منبع و خاستگاه مشروعیت گفتار و کردار قرار گرفت، نه عقل (و تلاش های عقلی) بی آن، نظام و سامان می‌پذیرفت و نه کوششی بیرون از چهارچوب آن و با هدف تحققش صورت می‌گرفت. (غلیون، ۱۹۹۳: ۱۹۰ و بی تا: ۱۲۱)

نکته قابل ملاحظه در بررسی روندیاد شده، آن است که جنبش اصلاحی بازگشت به گذشته (سلفیه) اگر چه گفتمان نوگرایی را نمی‌پذیرد و با فراخوان این جنبش مبنی بر جدایی از دین و جایگزین ساختن عقلانیت و خردورزی به جای آن، به پیکار و درگیری بر می‌خیزد، اما با این وجود، نگرش روشنگری را به عنوان خاستگاه و منبعی (مطلوب) برای تأویل متون و نصوص دینی، مبنا قرار می‌دهد. سید جمال الدین اسدآبادی^{۲۰} (افغانی) به شدت بر جریان های نوگرای یورش می‌برد و تمدن صنعتی را اصل و ریشه جنگ ها می‌داند و این ترقی خواهی را جز وحشی گری و بربریت به شمار نمی‌آورد، ولی در عین حال ترقی خواهی و پیشرفت راستین را در گرو وابستگی به اخلاق برتر و چنگ زدن به مبانی دین و اصول روحی می‌داند تا آن جا که می‌گوید: «وضعیت ظاهری خوب و مناسبی که در میان ما دیده می‌شود (از جهت پیشرفت و توسل به علل و اسباب تمدن) درست عین واپس گرایی و انحطاط است؛ زیرا ما با گرایش به این تمدن، از ملت های اروپایی تقلید می‌کنیم و این تقلید در سرشت خود، ما را به تحیر و شگفتی در برابر اروپاییان و اعتماد و خرسندی از حکومت و سلطه آنان سوق می‌دهد و به این گونه آیین اسلام به جای برافراشتن پرچم غلبه و فرمانروایی به سستی و پستی و کرنش در برابر حکومت بیگانگان تن در می‌دهد (جابری، ۱۹۸۵: ۶۲). این نهضت عظیم و پرشور که یورش و رویارویی یاد شده با نوگرایی و غرب زدگی را سامان می‌دهد (هیچ گاه) او را در گستره تأویل میراث فکری، برای بازگشت و ارجاع به ارزش های نوگرایی و روشنگری از جمله تأکید بر خردورزی و عقلانیت، ستایش علم، استبداد ستیزی و دعوت به آزادی و دموکراسی باز نمی‌دارد و این رویکردی است که بنیان های آن از سوی شاگرد او محمد عبده^{۲۱} و نیز رشید رضا^{۲۲} تعمیق می‌یابد. (عبده، ۱۳۶۱: ۱۷-۱۸؛ عنایت، ۱۳۷۶: ۱۵۸؛ شرابی، ۱۳۶۸: ۱۲۶-۱۲۷)

در این جا باید در روند یاد شده از علی عبدالرازق^{۲۳} که قرائتی سلفی و گذشته گرا از تاریخ و میراث اسلام ارایه می دهد، یاد کرد. او (با این قرائت) ما را به اعتماد بر بینش غیر مذهبی و سکولاریستی فرا می خواند. نگرش او با اعتماد بر این مبنا شکل می گیرد که نهاد خلافت بر پایه تجربه تاریخی هیچ نسبتی با اسلام ندارد و برخاسته از اصول و روش آن نمی باشد: «هر آن چه اسلام قانون گذاری نمود و پیامبر به عنوان مجموعه ای از قواعد و روش های نظام مند (برای اصلاح زندگی) مسلمانان (و جامعه) اسلامی از آن بهره برد، چیزی افزون بر روش های حکومت و سلطه سیاسی و سامانه های دولت مدنی در بر نداشت و این سلسله اصول و سامانه ها تنها برنامه های سیاسی صرف است که دین دخالتی در آن ندارد. نه این برنامه را می شناسد و نه آن را انکار می نماید و امر و نهی هم درباره آن صادر نکرده و این گستره و قلمرو را در اختیار ما نهاده است تا در آن به احکام عقل و تجربه علت ها و قواعد سیاست مراجعه نماییم (عبدالرازق، ۱۹۲۵: ۱۰۲؛ جابری، ۱۹۸۵: ۶۴)

در واقع با بررسی رویکردهای اصلی جریان روشنگری و نواندیشی معاصر عرب می توان این گونه نتیجه گیری نمود که شوک ناشی از احساس ضعف در قبال داده ها و تمدن غرب، امت اسلامی را به دو جناح تقسیم کرد:

۱- جناح اول کسانی هستند که تحت تأثیر فرهنگ مهاجم قرار گرفتند و خواهان اصلاحات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی به سبک غرب شدند. باور این دسته از مسلمانان این بود که اسلام قابلیت عصری شدن را ندارد. پیروان این نظریه در پابندی به مقتضیات فرهنگ غرب تفاوتی چندان با وداع کنندگان با اسلام و میراث آن و علاقه مندان به همزیستی دین با ویژگی های جامعه مدنی عاری از شریعت ندارند؛

۲- جناح دوم بر این باور بودند که مشکل اصلی در فاصله گرفتن مسلمانان از اسلام ارزش های آن ها نهفته است از این جناح، دو گرایش زاییده شد. گرایش نخست بحران امت اسلامی را در مسخ اندیشه و ضعف ایمان و فزون خواهی جستجو می کند و گرایش دوم بحران را ناشی از توقف حرکت اجتهاد عقلی از قرون چهارم هجری به این سو می داند.

جناح اول معتقد بود که جریان اصلاح باید در حوزه های آموزشی - اجتماعی و سیاسی شروع شود حتی اگر به خشونت سیاسی و انهدام زیر ساخت های جامعه اسلامی منجر شود، اما جناح دوم بر ضرورت مقاومت در برابر اندیشه بیگانه و احیای فرهنگ اسلامی و پالایش عقیده از انحرافات و رسوبات و بازگشت به قرآن و سنت سپس هضم تمدن جدید و سازگار کردن آن با ارزش های اسلامی پافشاری می نمود. کشمکش میان این دو جناح در حدود یک قرن به طول انجامید. این کشمکش روی این اصل استوار بود که هر چه را یک جناح منشأ پیشرفت و توسعه می پنداشت از دیدگاه جناح دوم خاستگاه دنباله روی از غرب به شمار می رفت و آن چه که یک جناح راه حل به شمار می آورد از دیدگاه جناح مقابل عامل بحران خوانده می شد. نتیجه آن که هر دو جناح روی سه محور به عنوان عوامل و روش های تحول اتفاق نظر داشتند:

- ۱- اصلاح از طریق دعوت به فعالیت سیاسی پس از گذر از دوره ساخت نمادهای آموزشی،
- ۲- اصلاح از طریق جذب مراکز قدرت و تلاش برای دستیابی به قدرت با تکیه بر همه ابزارها از جمله استفاده از زور،
- ۳- اصلاح از طریق ایجاد تحول در مفاهیم و سوق دادن امت به سوی نفی واقعیت‌های موجود با تکیه بر فعالیت حزبی و گفتمان سیاسی.

۵. جایگاه نومعتزلیان و اندیشه‌های نو اعتزالی در روند روشنگری و نواندیشی معاصر عرب

۱-۵. عقل‌گرایی نوین در گستره نواندیشی معاصر

اندیشه‌های ورزان معاصر برای تبیین مؤلفه‌های جدید از درون سنت به گفتمان انتقادی در حوزه کلام روی آوردند. گزاره‌های این اندیشه‌های ورزان به ویژه در دنیای عرب بار دیگر اندیشه اعتزالی را زنده کرده است. اعتزال در سیر تاریخ اندیشه اهل سنت، بار منفی به خود گرفته است تا آنجا که سنت‌گرایان از اهل سنت و یا همان اهل (سنت و جماعت) واژه نو معتزلی را از آن رو به اصحاب اندیشه جدید نسبت می‌دهند تا بتوانند لایحه بلند اتهام‌های تاریخی را بار دیگر علیه آنان برانگیزند و حاملان چنین اندیشه‌ای را بر مسند کفر نشانند.

گوهر اصلی سخن نومعتزلیان در آن است که می‌خواهند عقل در کنار متن براستدلال بنشیند و حقیقت دین یا شریعت از زبان هر دو یعنی (عقل و متن) شنیده شود آن‌ها با (نقل‌گرایی) صرف مخالف هستند و بر این باور می‌باشند (متن‌گرایان) آن‌چنان در رفتار خود افراط کرده‌اند که (خبر واحد) را (حجت شرعی) می‌دانند و با این کار فهم از شریعت را به فضایی (تیره و پر از ابهام) تبدیل ساخته‌اند و در این فضا امیال خود را می‌جویند نه شریعت را.

با مطالعه آثار (معتزلیان کهن) می‌توان دریافت که دین‌شناسی و اخلاق‌شناسی (اعتزالی) متفاوت از اشعری است. آنان پرچمدار استقلال عقل از نقل می‌باشد، به تعبیری دیگر به عینی بودن^۱ اصالت اخلاق و ارزش‌های آن قایل هستند و برای اخلاق ارزش بیرونی و مستقل در نظر می‌گیرند و عقل آدمی را توانمند در تشخیص و تمییز نیک از بد می‌شمارند و اخلاق عقل را امضا شده از سوی خداوند می‌دانند. این رویکرد باعث گشت تا مکتب کلامی خاص با تغذیه از فلسفه و منطق ارسطویی و آموزه‌ها و معارف قرآنی و اسلامی با گرایش به خردورزی توسط اندیشمندان این مکتب هم‌چون حسن بصری، جاحظ، قاضی عبدالجبار و نظام نیشابوری در جامعه نوپای اسلامی پدیدار شود و در بستر چالش‌های متعدد فکری به حیات خود ادامه دهد. ظهور (نومعتزلیان) در بحبوه رویارویی‌های بزرگ و چالش برانگیز به وقوع پیوست و با پایان دولت عثمانی و حضور غرب در شرق قرین و همراه گشت. این جریان فکری با سید جمال الدین اسدآبادی (۱۸۹۷/۵۱۳۱۵م) به

1. Objectivity

وسيلة شاگرد او محمد عبده دنبال شد. سيد جمال در اين روند بيش تر گرايش سياسى داشت و محمد عبده در جايگاه يك انديشمند و متکلم بر اين باور بود که اسلام تنها دينى است که بر پايه عقل و وحى استوار مى باشد. جريان فکرى پديد آمده توسط عبده از سوى کسانى هم چون طه حسين، امين الخولى و محمد احمد خلف الله پى گرفته شد. امين الخولى با تاسيس مکتب ادبى در تفسير قرآن توانست راه تفسيرهاى عقل گرايانه را بر قرآن هم چون سنت معتزليان هموار سازد، به همين جهت به ادبيات تفسيرى و تاويلى - مجازى معتزليان توجه ويژه نمود. (جعيط، ۱۹۸۵: ش ۳۸؛ جابرى، ۱۹۸۵: ۳۵ و ۱۸۷؛ وصفى، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۳؛ عنايت، ۱۳۷۶: ۲۵-۳۷؛ مسعودى و استادى، ۱۳۸۸: ۸۰)

اين جريان چند دهه در محاق سکوت فرو رفت، اما بار ديگر از سوى کسانى هم چون حسن حنفى و نصر حامد ابوزيد احيا شد. امروز، محمد ارکون، محمد عابد الجابرى، جابرعصفور، طه حسين، عبدالرحمن بدوى، طهطاوى، محمد الطالبى، ليلى احمد، فضل الرحمن، محمد شحرور و احمد البغدادى و بسيارى ديگر را از اصحاب و وابستگان اين جريان به شمار مى آورند.

۵-۲. ويژگى هاى برجسته نو اعتزالى معاصر

۱. نومعتزليان به جنبه هاى عملى و کاربردى اسلام در حيات فردى و اجتماعى تأکيد مى ورزند،
 ۲. ايشان پيوسته بر پيوند بين عقل و وحى اشاره مى نمايند،
 ۳. از ميان اصول دين، اصل توحيد و عدل را بسيار مهم مى دانند،
 ۴. اين جريان بر دو آموزه اختيار در مقابل عقل و حسن قبح عقلى در برابر حسن و قبح شرعى توجه ويژه دارند،
 ۵. آنان اعتقاد دارند که در شکل گيرى مفاهيم علوم اسلامى بايد بر تاريخ و قرائت تاريخى عنايت داشت،
 ۶. نو معتزليان مى کوشند تا اندیشه اسلامى را برتر از تقسيمات مذهبى بدانند،
 ۷. مباحثى چون وحدت اسلامى، جامعه اسلامى، هويت جمعى، نيازمندی هاى زمان، رهايى از خرافه، رهايى از بدعت به نام سنت و تقليد و گشودن باب اجتهاد از گزاره هاى پرکاربرد آنان شمرده مى شود،
 ۸. منطق حاکم بر گفتمان نومعتزليان عرب، به عقلانيت بعد کانت و عقلانيت انتقادى تعلق دارد و روح مسايل آن ها در منزلگاه ميان سنت و مدرنيته جاى مى گيرد،
 ۹. نقد غرب و مدرنيته در گفتمان آنان پر رنگ است،
 ۱۰. گفتمان آنان، پيوند عميق با تاريخ اندیشه اسلامى دارد. (جابرى، ۱۹۸۵؛ جعيط، ۱۹۸۵؛ وصفى، ۱۳۸۸؛ عنايت، ۱۳۷۶؛ ابوزيد، ۲۰۰۶؛ ارکون، ۱۹۸۶ و ۱۹۸۷؛ انصارى قمى، ۱۳۸۹؛ حنفى، ۲۰۰۲)
- در اين جا رويکردهاى مهم نواعترالى خلاصه وار در اندیشه هاى چهار چهره برجسته اين جريان: نصر حامد ابوزيد، محمد عابد الجابرى، محمد ارکون و حسن حنفى ارايه مى گردد. از آن جا که نقد عقل عربى -

اسلامی به عنوان یکی از رویکردهای شاخص به طور جداگانه و گسترده و در جستار و پژوهشی مستقل در اندیشه‌های جابری و ارکون بررسی خواهد شد، در این قسمت از بررسی آن چشم‌پوشی گردید.

۶. رویکردهای مهم و شاخص نواعترالی در اندیشه‌های نصر حامد ابو زید، محمد عابد الجابری،

محمد ارکون و حسن حنفی

۶-۱. نصر حامد ابوزید

ابوزید از این‌که یک نو معتزلی خوانده شود، ابایی ندارد و در شاهد آوردن بر استدلال‌های علمی به نکاتی بسیار از معتزلیان کهن اشاره می‌کند و بزرگان علوم قرآنی هم‌چون زرکشی، سیوطی، و عبدالقاهر جرجانی همیشه در افکار او حضور دارند، اما با این حال، معتقد است که نباید درک از قرآن را تنها در تفسیرهای به جای مانده از پیشینیان محدود ساخت. از همین رو، در مباحث خود با اندیشه‌های امام شافعی (م ۲۰۵هـ) و ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵ق) بسیار مخالفت می‌ورزد و برای آنان نقشی مهم در مهجور کردن قرآن در دنیا اسلام، قایل می‌باشد:

۱. مباحث او بیش‌تر حول محور متن - قرآن و سنت است،
۲. او متن را زیربنای اصلی تمدن اسلامی می‌داند،
۳. فرهنگ و تمدن اسلامی، بدون متن، قابل درک وجودی نیست،
۴. فرهنگ اسلامی سرشار از کنش با انسان، واقعیت و زمان می‌باشد،
۵. تمدن اسلامی، تمدن تأویل یا تفسیر است،
۶. تأویل، نوعی نظام رمزگشایی از متن است و دید و درک و فهم بشر از متن، از جایگاه ویژه برخوردار می‌باشد،
۷. متن در شریعت اسلام دو مرتبه (دوساخت) دارد: مرتبه (و ساخت) نخست ((متن تنزیل یافته)) و مرتبه (و ساخت) دوم: ((متن تأویل یافته))،
۸. شناخت ساختار زبان قرآن، ضروری است؛ زیرا دارای نظام معنایی خاص می‌باشد و بدون یافتن آن، هرادعایی در شناخت قرآن به مهجور ساختن و محصور کردن آن می‌انجامد،
۹. متن قرآن، چون متنی بسیار مهم ادبی و هنری در زبان عربی است و همانند هر اثر ادبی و یا هنری، برای مخاطبان مختلف، به میزان درک و فهم آنان، دارای پیام‌هایی متفاوت می‌یابد،
۱۰. قرآن، مخاطب خود را از اعتماد کردن بر تأویل‌های نظام مند، منع نکرده است،
۱۱. برای درک معنای آن باید بافت تاریخی متن را مورد توجه قرار داد،
۱۲. قرآن، به یقین پیام آسمانی دارد، اما با توجه به تنزیل، خود را بر سطح نظام زبانی مخاطب، تنزل و تطبیق داده است،
۱۳. ابو زید به رابطه جدلی و دیالکتیک میان واقع و متن تأکید می‌ورزد،

۱۴. مجازهای قرآنی، تشبیهات واستعارهای آن، متأثر از فرهنگ زمان نزول وحی است،
۱۵. برای درک جدید از قرآن، نیازمند علم هرمنوتیک، معناشناسی، نقد ادبی و مردم شناسی و آنتروپولوژی هستیم. (ابوزید، ۱۹۹۸ «الف»، «ب»، «ج»، ۱۹۹۹ «الف»، «ب»، ۲۰۰۶، ۱۹۹۶ «الف»، «ب»، «ج»؛ انصاری قمی، ۱۳۸۹؛ عامری نیا و فلاحتی، ۱۳۹۴)

۲-۶. محمد عابد الجابری

۱. او در نقادی خود، دنیای اسلام یا به تعبیر او دنیای عرب را با دو فرایند تمدنی معرفی می‌کند،
۲. این فرایند تمدنی در غرب دنیای اسلام (مغرب عربی) و در شرق دنیای اسلام (مشرق عربی) پدیدار شد،
۳. مشرق عربی، حامل اندیشه ای آمیخته با افکار گنوسی، هرمسی و ماورایی و حامل عقل شهودی است و مبانی افکار مغرب عربی، متعلق به این جهان و نه غیب گرا و حامل عقل تجربی است،
۴. نماینده اصلی اندیشه در مغرب عربی، ابن رشد و نماینده اندیشه در مشرق عربی یا اسلامی، ابن سینا و غزالی می‌باشد،
۵. در مغرب عربی، زبان عربی، زبانی وارداتی و در شرق عربی، زبان مادری است،
۶. غرب دنیای اسلام، بیشترین ضربه را از اروپا خورده و سابقه آن به روزگار جنگ‌های صلیبی و سقوط اندلس بازی گردد، در حالی که شرق اسلامی کمتر درگیر مصایب غرب اسلامی در رویارویی با اروپا و بیشتر در برخورد با مشکلات صحراگردان آن سوی ماورای نهر بوده است،
۷. شاید بتوان جابری را یک ساختارگرا نامید، ساختارگرایی که می‌خواهد سنت را با نقدی دوباره به آشتی با مدرنیته درآورد،
۸. اندیشه اسلامی در حال حاضر، در بن بست و گسست به سر می‌برد و راه برون رفت از آن، نقد و تفکیک اندیشه و بازگشت به میراث خردورزی در اسلام است،
۹. معرفت شناسی غرب و تطبیق آن بر جهان اسلام نامناسب است و برخورداری از خصوصیتی فرهنگی و مخصوص به هویت خود، لازم و ضروری می‌نماید،
۱۰. سنت گذشته، امکان باز تولید خود را از دست داده است، اما می‌توان با پیراستن از آن در یک ارزیابی انتقادی، صورتی جدید از سنت خردورزی برخاسته از سنت آفرید،
۱۱. نخبگان دنیای اسلام به دو گروه تقسیم می‌شوند، گروهی که به تمدن غرب می‌تازند و غرب را عامل عقب ماندگی دنیای شرق و اسلام می‌دانند، گروه دیگر که سنت را عامل عقب ماندگی به شمار می‌آورند و شعار پشت کردن به آن را به عنوان راه نجات معرفی می‌نمایند و در مقابل این دو طیف، گروه سوم نیز وجود دارد که خواهان آشتی میان غرب و شرق یا سنت و مدرنیته می‌باشند،

۱۲. تاریخ و کتابت تاریخ، در اسلام، هویتی مستقل هم‌چون یک علم ندارد و تاریخ پیش از ابن خلدون، شبیه به علم حدیث یا علوم نقلی می‌باشد. (جابری، ۱۹۸۵ و ۱۹۹۶، ۱۹۹۱، ۱۹۹۸، ۲۰۰۰، ۲۰۰۱ «الف»، «ب»؛ جنیدی جعفری و جلالی، ۱۳۹۲؛ شفیق، ۱۳۸۸؛ مسعودی و استادی، ۱۳۸۸؛ معین‌فر، ۱۳۹۲؛ میرزاده، ۱۳۹۴)

۳-۶. محمد ارکون

محمد ارکون پژوهشگر معاصر اسلامی از کشور الجزایر، جزو ناقدان اندیشه دینی است که معتقد می‌باشد در بهره جستن از شیوه‌های فکری مکاتب غرب در نقد سنت نباید شتابزده عمل کرد. وی در مطالعات اسلامی از روش‌های سنتی، فراتر می‌رود و معتقد است باید از شیوه‌های علمی جدید در نقد اندیشه دینی بهره جست. او بر این باور است بازخوانی سنت در نگاه تاریخی، آن هم نه با رویکردی که در مطالعات تاریخی در دانشکده‌های کشورهای اسلامی معمول است، می‌تواند به فهمی تازه از خردورزی در دایره اسلام بیانجامد. ارکون پیش از آن که خود را فیلسوف بداند تاریخ‌نگار می‌شناسد. رویکرد انتقادی او به تاریخ و معرفت دینی، وی را از بسیاری از خاورشناسان از یک سو و نیز بسیاری از علمای اسلامی از سویی دیگر، متفاوت کرده است:

۱. نظام سنتی اسلامی در آن بخش به مطالعه پرداخته که پای متن نگارش یافته و گزاره‌های بیان شده در میان است،

۲. نظام اسلامی بسیاری از گستره‌های نیندیشیده دارد که کدهای آن در معرفت‌شناسی جدید و قرائتی انتقادی قابل باز شدن است،

۳. فراگرد تاریخ خردگرایی دارای سه دوره است:

الف - عقل‌گرایی ارسطویی که بر پایه اصل متن ((امتناع نقیضین)) استوار بوده است،

ب- عقل‌گرایی ((دکارتی)) و ((اسپینوزایی)) که خروج از حاکمیت مطلق‌گرای الهیات مسیحی را خواهان شد،

ج- عقل‌گرایی پست مدرن که شعار پایان تاریخ و اصول تردید‌ناپذیر را سر داد.

۴. خرد غربی به رغم جایگاهی که دارد، خطاهایی بزرگ مرتکب شده و گاه به یک نظام خشک و بی‌روح تبدیل شده است،

۵. باید از خطاهای مدرنیته، آموخت و ارزش‌های مثبت آن را پاس داشت و از تبدیل شدن خرد آن به باوری خود بین، خودخواه و فرصت طلب، جلوگیری کرد،

۶. دوران نزول قرآن و تشکیل نخستین بستر اندیشه اسلامی، دوران کلاسیک و خردورزی دینی و شکوفایی علم و تمدن اسلامی و دوران اسکولاستیکی یا آموزش‌های مدرسه‌ای و تکرار، فرایند سنت اسلامی را تشکیل می‌دهند،

۷. دین و زبان در مسیر تاریخ، در ذات خویش و فرهنگ زبان بایکدیگر رابطه و پیوند دارند،

۸. زبان، محکوم ضعف محیطی است که در آن رشد و نمو دارد. (ارکون، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، ۱۹۹۶، ۲۰۰۲ «الف»، «ب»، ۲۰۰۵، ۲۰۱۰، بی تا؛ فلاح و منهاجی، ۱۳۹۷، زواوی، ۱۳۹۸؛ مالکی، بخشایشی اردستانی، ۱۳۹۵؛ مسعودی و استادی، ۱۳۸۸)

۶-۴. حسن حنفی

حسن حنفی در مباحث خود، شیوه ای خاص را دنبال می کند و عمق مطالعاتش در دستگاه سنت، پشتوانه شده است تا بتواند آن چه را در دکترین جدید بیان می نماید، محکم و مستدل به نظر آید. او خواهان بازگشت به سنت اسلام به منظور بازسازی و نو سازی علوم انسانی است، از همین رو، کار خود را بر روی این علوم و تطبیق آن با مقتضیات زمان، متمرکز کرده است. حنفی معتقد به هویت اسلامی و استقلال کامل آن از سنت فرهنگی غرب است، کارهای علمی او را می توان در بازسازی سنت، بازاندیشی بنیان اندیشه غرب و نظریه پردازی های جدید خلاصه کرد،

۱. توحید را باید از دایره صرف اعتقاد خارج و کارکرد آن را در میدان عمل روشن ساخت،
۲. توحید در اسلام، با دستگاه خرد، قابل تعریف است، در حالی که تثلیث در مسیحیت، امری رمز آلود و نهفته در عالم غیب است،
۳. امروزه غرب به تخریب مبانی معرفتی عصر نواندیشی خود پرداخته است و با تئوری پست مدرن، نوعی هرج و مرج معرفتی را دنبال می نماید،
۴. فلسفه غرب از گذشته بسیار دور پراز مفاهیمی دوگانه است، دوگانگی ((حس و عقل))، دوگانگی ((عالم مثال و عالم واقع))، دوگانگی ((کلاسیک و رمانتیک))، دوگانگی ((دین و علم))، دوگانگی ((دین و دولت)) و جز آن،
۵. سکولاریسم غرب، تنها به دنبال جدایی دین از دستگاه سیاست نیست، بلکه خواهان جدایی دین از تمام حوزه های اخلاقی، قانونی، اجتماعی و سیاسی است،
۶. خرد، خواهان آن است که دین در بستر واقعیت جای گیرد. می خواهد ثابت کند که اصول خارج از متن وجود دارد. درست همان گونه که معتزله اصل عدل را، اصلی پیش از متن دانستند، در مقابل اشاعره که متن را مقدم بر عدل شمردند،
۷. شریعت، مقاصدی دارد که در راستای ضرورت های حیات انسانی است: حق حیات، حضور عقل، کرامت انسان و توزیع ثروت،
۸. ما هیچ راهی، جز بازسازی هویت خویش نداریم. با بازخوانی سنت می توان، مبانی جدید را تعریف کرد. (حنفی، ۱۹۹۸ «الف»، «ب»، ۱۹۸۷، ۱۹۹۸، ۱۴۲۳ق و ۲۰۰۱، ۱۴۲۳ق و ۲۰۰۲؛ ۲۰۰۲، ۲۰۰۴، ۲۰۱۳، بی تا)

نتیجه‌گیری

۱. در جریان شناسی نواندیشی در علوم اسلامی، رویکرد تفکر عربی-اسلامی به اندیشه روشنگری نخست از ناحیه اصلاحات سیاسی و بر پایه ارزش‌های مدنی جدید در تمدن اروپایی آغاز گردید؛
۲. برخورد روشنفکران و فرهیختگان با این پدیده نوین در نزد گروهی هم چون طه حسین، احمد امین و سلامه موسی شیفتگی کامل و تسلیم در برابر دستاوردهای نوین آن و نزد برخی دیگر مانند سید جمال الدین اسدآبادی، کواکبی و عبده با رویکرد منتقدانه همراه بود؛
۳. عقلانیت (خردگرایی)، تاریخ‌گرایی، آزادی، سکولاریسم از ویژگی‌ها و شاخصه‌های بنیادین گستره نوگرایی در اندیشه غربی به شمار می‌روند؛
۴. جنبش روشنگری و نواندیشی و نقدگفتمان دینی در جوامع اسلامی دارای مکانیسم‌ها و مبانی فکری خاص می‌باشد که موجب فهم و تشخیص بهتر دستاوردهای آن می‌گردد؛
۵. طرح روشنگری و اصلاح‌طلبی بنیادین سیاسی با اندیشه‌های کواکبی، اسدآبادی، عبده و پیروان شکل گرفت و با شیوه‌ها و رویکردهای خاص این اندیشمندان زمینه برای پدید آمدن جریان نواندیشان مسلمان عرب فراهم شد؛
۶. تحولات دوره نواندیشی در پرتوی انقلاب‌های پنج‌گانه معرفتی: انقلاب زبانی (الغوی)، انقلاب معرفتی، بررسی و تجزیه و تحلیل روان‌شناختی، انقلاب ساختاری، انقلاب تاریخی، از مهم‌ترین عوامل و عناصر تجدیدنظر در نگرش سنتی و گرایش به ایجاد نگرش‌ها و رویکردهای نوین معرفتی و علمی و عقلی در گستره جریان‌شناسی نواندیشی معاصر جهان عرب به شمار می‌آیند؛
۷. اندیشه ورزان مسلمان معاصر برای تبیین مؤلفه‌های جدید از درون سنت به گفتمان اعتقادی در حوزه کلامی روی آوردند این گروه که در روند دگرگونی‌های فکری به نواعترالیان مشهور گردیدند، می‌خواهند عقل در کنار متن بر استدلال بنشینند و حقیقت دین با شریعت از زبان هر دو (عقل و متن) شنیده شود؛
۸. برجسته‌ترین چهره‌های جریان نواعتزالی: حسن حنفی، نصر حامد ابوزید، محمد عابد الجابری و محمد ارکون می‌باشند که با استقبال از مطالعات نوین علوم انسانی هم چون زبان‌شناختی، معناشناسی، تاریخ‌گرایی، انسان‌شناسی و نشانه‌شناسی مسیر گذار از میراث سنت را به تجدد و نوگرایی هموار ساختند؛
۹. این نو اندیشان مسلمان عرب با ارج نهادن به همه تلاش‌های آنان به دستاوردی همسو و سامان مند برای داوری عادلانه و منصفانه سنت و میراث کهن دست نیافته‌اند.

پی نوشت ها

۱- اشاره به انقلاب معرفتی دکارت که با جمله معروف خود «cogito ergo sum» (می اندیشم پس هستم)، پایگاه معرفت و یقین را در نفس آدمی قرار داد و همین طور انقلاب کپرنیکی کانت که با دیدگاه سوپژکتیویستی خود، عمل شناخت را به فاعل شناسا یا همان سوژه (subject) و نفس انسان نسبت داد نه به عین و واقعیت خارجی یا همان ابژه (objective). (حقیقی، ۱۳۸۳: ۱۹۲)

۲- عقلانیت دنیای مدرن، عقلانیتی سوپژکتیویستی (subjectivism) است، یعنی اصالت را به سوژه (subject) می دهد. نتیجه این عقلانیت سوپژکتیویستی، در حوزه معرفت این است که معرفت یقینی، عمدتاً تابع ساختار ذهنی بشر است و نتیجه آن در حوزه عمل و کنش، ظهور تکنولوژی دنیای جدیدی است که ماهیتاً با صنعت در دنیای قدیم متفاوت می باشد. تکنولوژی تبلور سیطره خواهی و تسلط سوژه (نفس انسانی) بر عین بیرونی (عالم طبیعت) و به تعبیر دیگر، تبلور تبعیت ابژه از سوژه است. (همان، ۲۰۳)

۳- سکولاریسم یکی از مهم ترین انگاره های ذهنی دنیای مدرن است که با سه ویژگی فکری- ارزشی دنیای مدرن پیوندی ناگسستگی دارد، باراسیونالیسم (عقلانیت)، اومانیزم (انسان مدار) و سوپژکتیویسم (اصالت دادن به عالم درون انسان). انسان عصر روشنگری و دنیای مدرن با گسست از دین و امر قدسی، سعی دارد امور خود را در این عالم خاکی از طریق رایزنی با عقل جزئی، اما جمعی خویش تمشیت نماید (راسیونالیزم) و تمام تلاش های فردی و جمعی خود را بر مدار تحقق خواست های انسانی خود سامان بخشد (اومانیزم) تا در نهایت این تلاش ها به سیطره معرفتی و عملی او بر عالم واقع منتهی گردد (سوپژکتیویسم). (مسعودی و استادی، ۱۳۸۸: ۸۲)

۴- آموزه های جدیدی که در برخی حوزه های زبان شناسی، معناشناسی (دانش سمانتیک)، هرمنوتیک (فلسفه فهم و تفسیر)، فلسفه زبان، فلسفه های تحلیلی و نیز فلسفه های ساختارگرا و پساساختارگرا مطرح گردیده است، حکایت از آن دارد که: معنای یک متن تنها با نیت و قصد مؤلف رابطه ندارد، بلکه برخاسته از یک شبکه ارتباطات معنایی واژه ها با یکدیگر، با کل ساختار آن زبان، شرایط و زمینه های کاربرد آن واژه، دنیای مؤلف و جهان فرهنگی که واژه به آن متعلق است، می باشد. توجه و اهتمام به این آموزه های جدید می توان افق هایی جدید در حوزه تفسیر و تأویل متون مقدس فراهم آورد. با به کارگیری این آموزه ها می توان به فهمی پیچیده و عمیق تر از آموزه های دینی دست یافت، فهمی که با نگاه های سنتی به دین و آموزه های آن تا حدودی متفاوت است.

۵- فلسفه الوعی که همان فلسفه های مبتنی بر معرفت مستقیم می باشد. (لالاند، ۱۳۷۷: ۱/۲۱۲)

۶- گاستون باشلار (۱۹۶۲-۱۸۸۴م) دانشمند و ادیب فرانسوی که اندیشه های فلسفی و معرفتی او بر فیلسوفان معاصر فرانسه، از جمله میشل فوکو تأثیراتی فراوان گذارده است. دیدگاه های او در حوزه معرفت شناسی و فلسفه علم به ویژه نظریه وی در پیوند عقل و تخیل که به «فوق عقل گرایی» اشتهار دارد، در این عرصه قابل توجه و تأمل می باشد. دیدگاه های باشلار در فلسفه علم بسیار شبیه به دیدگاه های کارل پوپر فیلسوف علم نامبردار اتریشی الاصل می باشد. باشلار نیز مانند پوپر معتقد به تقدم اندیشه و نظریه (تنوری) بر تجربه می باشد. او نیز معتقد است در پس هر مشاهده (و حتی ابزار

مشاهده) یک تئوری و نظریه نهفته است. او نیز به جستجوی ناتمام در علم و حقیقت تخمینی و تقریبی، اعتقاد راسخ دارد. (باشلار، ۱۳۸۳: ۹۶)

۷- اشاره به مکتب «راسیونالیسم انتقادی» پوپر دارد که معتقد بود، عقلانیت تجربی که مبتنی بر روش استقرایی به کاوش در حقایق طبیعی (و انسانی) می‌پردازد، توان و ظرفیت اثبات واقعیت را ندارد. آن‌چه از روش استقرایی می‌توان انتظار داشت تنها ابطال نادرست‌ها است و این کجا و دستیابی به حقیقت کجا؟ به این سان پوپر معیار تحقیق‌پذیری تجربی را تبدیل به معیار ابطال‌پذیری تجربی نمود. تحقیق‌پذیری تجربی از نوع قوی آن در پوزیتویست‌های کلاسیک نمود داشت که با عنوان اثبات‌پذیری تجربی شناخته می‌شد و تحقیق‌پذیری تجربی از نوع ضعیف آن در پوزیتویست‌های منطقی رواج داشت که از آن با عنوان تأییدپذیری تجربی یاد می‌گردد. (پوپر، ۱۳۸۴ و ۱۳۶۳)

۸- هابرماس (۱۹۲۹-) بزرگترین فیلسوف مکتب فرانکفورت معتقد است سه نوع علاقه (Interest) در تکوین علوم مختلف نقش داشته است: ۱- علاقه ابزاری یا فنی؛ ۲- علاقه عملی؛ ۳- علاقه‌رهایی بخش. و متناسب با آن سه علاقه، سه نوع دانش هم شکل گرفته و یا می‌تواند بگیرد: ۱- علوم تجربی-تحلیلی؛ ۲- علوم تاریخی-تأویلی؛ ۳- علوم انتقادی. به باور او علوم تجربی در دنیای مدرن بر مبنای علاقه نخست، شکل یافته است که غایت و نتیجه طبیعی حاصل از آن، همان تکنولوژی دنیای مدرن است که بر مبنای علاقه سلطه‌گری بر عالم طبیعت و نیز عالم انسانی شکل گرفته است و با همین مبنای مورد سنجش و داوری قرار می‌گیرد، نه با معیارهای حقیقت‌جویی و یا تطبیق بر واقعیت. (مسعودی و استادی، ۱۳۸۸: ۸۳)

۹- اشاره به انقلاب فروید در عرصه روانشناسی دارد که تأثیرات جدی بر حوزه معرفت‌شناسی نیز گذارده است. نظریه ناخودآگاه فروید به طور کلی معادلات معرفت‌شناسی را در دنیای مدرن دگرگون کرد و پرده از تأثیر «علت‌های روانی» در حوزه‌های گوناگون شناخت و باور و پیدایش اندیشه‌های «معلل» برداشت.

۱۰- مؤلف در این عنوان اشاره به اندیشه‌های ساختارگرا و پساساختارگرا در حوزه فلسفه و علوم اجتماعی دارد، ساختارگرایانی چون لویی اشتراوس، آلتوسر و پساساختارگرایانی چون دریدا، لیوتار و غیره. (حقیقی، ۱۳۸۳: ۱۵۹)

۱۱- اشاره به روش ویژه نیچه و فوکو در تحلیل اندیشه‌ها و گفتمان‌های فکری دارد. این روش به عنوان تبارشناسی دانش قدرت (Genealogy of power-knowledge) شناخته می‌شود. (مسعودی، ۱۳۸۶: ۴۰۳)

۱۲- منظور از اصطلاح حضور، کیفیت تجربه بی‌واسطه حقایق و اعیان است. فیلسوفان پست مدرن چون نیچه، فوکو، دریدا، لیوتار و غیره، منکر امر «بی‌واسطه حاضر» هستند که مستقل از نشانه‌ها، و زبان و ذهنیت فاعل شناسا در نزد او حاضر باشد؛ لذا آنان منکر این هستند که درک و دریافت ما، دریافت بی‌واسطه، شفاف و عریان خود حقیقت و عین خارجی باشد. (دریدا با اصطلاح «متافیزیک حضور» خود به این موضوع بیش‌تر پرداخته است) و این همان چیزی است که نیچه با طرح بحث (منظر‌گرایی) یا همان «افق‌گرایی» به آن پرداخت و معتقد است مفاهیم ذهنی ما برابر با حقیقت نیست، بلکه تأویل‌های ناقص از حقیقت به شمار می‌آید. (همان، ۱۵۹-۱۶۰)

۱۳- نظریه‌های پست مدرن که در حوزه فلسفه به ویژه پس از نیچه، برپا گردیده است، با مهم‌ترین دیدگاه‌های اندیشه‌های مدرن به تقابل برخاسته‌اند. در اندیشه مدرن به خصوص در عصر روشنگری، تأکید بر توانایی بی‌پایان عقل است و

این‌که فاعل شناسا (انسان یا همان سوژه) به کمک عقل می‌تواند به شناسایی کامل و عین واقعیت (ابژه) دست یابد. معرفت عقلی، معرفتی حقیقی و مطابق با واقع خواهد بود و زمینه را برای سلطه اراده انسانی بر واقعیت بیرونی فراهم خواهد ساخت. این معرفت عقلی می‌تواند، معرفتی یگانه و مطلق باشد و تنوع و تکثر نپذیرد. در واقع اندیشه مدرن معتقد است هم می‌توان به شناختی فراتاریخی از واقعیت دست یافت و هم به شناختی مطلق و حقیقی از آن رسید. اندیشه مدرن به تدریج در هیوم و کانت و مارکس و فروید به نقد خود می‌پردازد و به ویژه پس از نیچه، اندیشه‌هایی مقابل با عنوان اندیشه‌های پست مدرن از درون آن سر بر می‌آورد.

در اندیشه پست مدرن، نقاط مقابل دیدگاه‌های یاد شده به چشم می‌خورد؛ اندیشه تاریخی نگری در برابر نگاه فرا تاریخی، نگاه نسبی گرا در برابر نگاه مطلق گرا، فرو افتادن عقل از اعتبار مطلق، تنوع و تکثر گرایی به جای انحصار گرایی، نقد شدن نظریه مطابقت و عینیت و ... (حقیقی، همان: ۱۸۹-۱۹۱؛ مسعودی، ۱۳۸۶: ۲۰۳-۲۰۴)

۱۴- نظریه‌های پست مدرن که در حوزه فلسفه به ویژه پس از نیچه، برپا گردیده است، با مهم‌ترین دیدگاه‌های اندیشه‌های مدرن به تقابل برخاسته‌اند. در اندیشه مدرن به خصوص در عصر روشنگری، تأکید بر توانایی بی‌پایان عقل است و این‌که فاعل شناسا (انسان یا همان سوژه) به کمک عقل می‌تواند به شناسایی کامل و عین واقعیت (ابژه) دست یابد. معرفت عقلی، معرفتی حقیقی و مطابق با واقع خواهد بود و زمینه را برای سلطه اراده انسانی بر واقعیت بیرونی فراهم خواهد ساخت. این معرفت عقلی می‌تواند، معرفتی یگانه و مطلق باشد و تنوع و تکثر نپذیرد. در واقع اندیشه مدرن معتقد است هم می‌توان به شناختی فراتاریخی از واقعیت دست یافت و هم به شناختی مطلق و حقیقی از آن رسید. اندیشه مدرن به تدریج در هیوم و کانت و مارکس و فروید به نقد خود می‌پردازد و به ویژه پس از نیچه، اندیشه‌هایی مقابل با عنوان اندیشه‌های پست مدرن از درون آن سر بر می‌آورد.

در اندیشه پست مدرن، نقاط مقابل دیدگاه‌های یاد شده به چشم می‌خورد؛ اندیشه تاریخی نگری در برابر نگاه فرا تاریخی، نگاه نسبی گرا در برابر نگاه مطلق گرا، فرو افتادن عقل از اعتبار مطلق، تنوع و تکثر گرایی به جای انحصار گرایی، نقد شدن نظریه مطابقت و عینیت و ... (حقیقی، همان: ۱۸۹-۱۹۱؛ مسعودی، ۱۳۸۶: ۲۰۳-۲۰۴)

۱۵- عبدالرحمن الکوکی (۱۸۴۸-۱۹۰۲م): از اندیشمندان و نویسندگان نامدار و مسلمان سوری است که از یک سو با آثار و اندیشه‌های نویسندگان غربی مانند ویلفرد بنت و به ویژه مصلحان اسلامی آن دوره مانند سید جمال الدین اسدآبادی و عبده آشنا شد و از آنان تأثیر پذیرفت و از سوی دیگر بر اصلاح طلبان آینده جهان اسلام اثر گذاشت. کتاب طبایع الاستبداد وی در سرتاسر جهان اسلام شهرتی به سزا یافت و با استقبال عمومی روبرو شد. (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۱۶۲)

۱۶- شبلی شمیل (۱۸۶۰-۱۹۱۷م): دانشمند و پزشک لبنانی و اهل کفرشیمیا، از داعیه داران علوم تجربی و مادگرایی در جهان اسلام و عرب و نخستین کسی که اندیشه داروین را با رساله «الحقیقه» به جهان عرب، معرفی نمود. (عنایت، ۱۳۷۶: ۷۵؛ شرابی، ۱۳۶۸: ۱۵۲)

۱۷- سلامه موسی (۱۸۸۷-۱۹۵۸م): نویسنده آزاد اندیش مصری که بیش‌تر عمر خود را در راه شناسایی و تقریب فرهنگ آزاد و پیشرو جهانی و شیوه‌های بهره‌برداری از آن گذراند و در این راستا از پرداختن به آموزه‌های ویژه فرهنگ شرقی و آگاهی از نقاط ضعف و قوت آن نیز غافل نماند. در طول زندگی هفتاد و یک ساله خود، چهل و شش کتاب نگاشت که

از آن میان می‌توان به: حرّیة الفکر و أبطالها فی التاریخ، الحیاة و الادب، و حرّیة العقل فی مصر، اشاره نمود. (عنایت، همان؛ شرابی، همان؛ جابری، ۱۹۸۵: ۳۲)

۱۸- طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳م): ادیب، اندیشمند و بنیانگذار جنبش‌های فرهنگی متعدد و مؤسس دانشگاه‌های اسکندریه و عین شمس قاهره، در کودکی بینایی خود را از دست داد و پس از فارغ‌التحصیل شدن از الازهر و سوربون فرانسه، در مصر به کار تدریس، تعلیم و تحقیق و تألیف پرداخت و به تربیت چند نسل از ادیبان و ناقدان فرهیخته در جهان عرب همت گماشت. مهم‌ترین آثار او از این قرار است: الایام، حدیث الاربعاء، علی هامش السیرة، الادب و النقد، اسلامیات، الخلفاء الراشدون، من تاریخ الادب العربی. (جابری، ۱۹۸۵: ۸۰؛ عنایت، ۱۳۷۶: ۲۵-۴۰؛ شرابی، ۱۳۶۸: ۱۲۸-۱۳۰)

۱۹- برهان غلیون (۱۹۴۵-): در شهر حمص سوریه به دنیا آمد و از سال ۱۹۷۰ به عنوان استاد و رییس مرکز پژوهش‌های شرق معاصر در دانشگاه سوربن پاریس در فرانسه زندگی می‌کند. نقد جامعه عربی و جهان غربی و جهانی شدن عقل و نظام سلطه، از مهم‌ترین دغدغه‌های او به شمار می‌رود. خطاب النقد، خطاب السلطة و اغتیال العقل و نقد السیاسة، الدین و الدولة از جمله آثار او می‌باشد. (جعیط، ۱۹۸۵: ش ۳۷)

۲۰- سیدجمال الدین اسدآبادی (۱۸۳۹-۱۸۹۷م): عالم، اندیشمند و اصلاحگر بزرگ اسلامی که پس از تکمیل تحصیلات دینی، به منظور آشنایی با کشورهای مسلمان و نشر افکار و اندیشه‌های اصلاح طلبانه خود به افغانستان، هند و مصر سفر نمود. اقامت او از سال ۱۲۸۷ در مصر نه سال به طول انجامید و در این مدت منشأ تحولات سیاسی، دینی و اجتماعی مهم و اثرگذار در آن جاگشت. پس از اخراج از مصر، به پاریس رفت و مجله عروة الوثقی را به اتفاق شاگرد و دوست همراه خود عبده، منتشر ساخت. در مراحل بعدی به لندن و استانبول رفت و در همین شهر درگذشت. (غلیون، ۱۹۹۳: ۱۹۵-۲۰۰؛ جابری، همان: ۵۶-۵۹؛ عنایت، همان: ۲۵-۲۷؛ فراستخواه، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۶۰)

۲۱- محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م): از اصلاح طلبان پرآوازه که تأثیری فراوان بر مردم مصر و روشنفکران و عالمان دینی و جریان‌های دینی-سیاسی آن کشور برجا نهاد. او متفکری خردگرا و نواندیش دینی و اجتماعی بود که تحت تأثیر تعلیمات سید جمال الدین اسدآبادی، قصد اصلاح احوال مسلمانان را از طریق ایجاد دگرگونی در بینش‌ها و افکار آنان داشت. کتاب‌ها و مقالاتی متعدد از او بازمانده است که شرح نهج البلاغه و کتاب رسالة التوحید از مشهورترین آن‌ها به شمار می‌رود. (شرابی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۸؛ عنایت، ۱۳۷۶: ۵۲-۵۳؛ جابری، ۱۹۸۵: ۶۶)

۲۲- رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵م): از دانشمندان اصلاح طلب اسلامی که در کسوت شاگردی به عبده پیوست و مجله المنار را برای نشر نظریات استاد و خود درباره اصلاحات دینی و اجتماعی منتشر کرد. از جمله آثار او دوره سی و چهار جلدی مجله المنار و دوازده جلد تفسیر المنار و تاریخ الامتاز الامام الشیخ محمد عبده در سه جلد و الوهابیون و الحجاز می‌باشد. (شرابی، همان؛ عنایت، همان؛ فراستخواه، ۱۳۷۴: ۱۴۵-۱۶۰)

۲۳- علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶م): شیخ ازهری و از پیروان محمدعبده و قایل به جدایی دین از سیاست که با کتاب مشهور خود «الاسلام و اصول الحکم» به این اندیشه دامن زد و از سوی هیئت شیوخ الازهر محاکمه شد. او بر این باور است که خلافت و جانشینی پیامبر، امری حکومتی و دنیوی است و از این جنبه، هیچ ارتباطی با دین ندارد و آنچه در زمان پیامبر رخ داد، تنها برای اداره شهر مدینه بود. (غلیون، ۱۹۹۳: ۱۹۳؛ جابری، ۱۹۸۵: ۶۸)

منابع و مآخذ

۱. آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۴)، «بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم اسلامی و انسانی»، مجموعه مقالات کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی، بهار، دوره اول، شماره ۵، صص ۱۱-۴۲.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۸)، الاتجاه العقلي في تفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۳. _____، (۱۹۹۹)، اشکالیات القراءة و آليات التأویل، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۴. _____، (۱۹۹۸)، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۵. _____، (۱۹۹۸)، فلسفة التأویل: دراسة في تأویل القرآن عند محي الدين بن عربي، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۶. _____، (۲۰۰۶)، النص و السلطة و الحقيقة: ارادة المعرفی و ارادة الهيمنة، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۷. _____، (۱۹۹۶)، الاتجاه العقلي في التفسير، بيروت: دارالبيضاء.
۸. _____، (۱۹۹۶)، الامام الشافعي و تأسيس الإيد لوجية الوسيطة، القاهرة: مكتبة مدبولي
۹. _____، (۱۹۹۶)، القول المفيد في قضية ابوزيد، القاهرة: مكتبة مدبولي
۱۰. _____، (۱۹۹۵)، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل و الزيف و الخرافة، القاهرة: مكتبة مدبولي
۱۱. _____، (۱۹۹۹)، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۱۲. ارکون، محمد (۱۹۸۶)، تاريخية الفكر الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثالثة، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۱۳. _____، (۲۰۱۰)، الهوامل و الشوامل حول الاسلام المعاصر، ترجمة و تقديم هاشم صالح، بيروت: دارالطليعة.
۱۴. _____، (۲۰۰۲)، العلمنة والدين، الاسلام و المسيحية والغرب، الطبعة الثالثة، بيروت: دارالساقی.
۱۵. _____، (۱۹۸۷)، الفكر الاسلامي (نقد و اجتهاد)، الطبعة الثالثة، بيروت: دارالساقی.
۱۶. _____، (بی تا)، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دارالطليعة.
۱۷. _____، (۲۰۰۲)، الفكر الاصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ الآخر للفكر الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت: بی نا.

۱۸. _____، (۲۰۰۲)، الفكر الاسلامی، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي الاسلامی.
۱۹. _____، (۱۹۹۶)، منافذ علی الاسلام، ترجمة صیاح الجحیم، الطبعة الأولى، بيروت: دارعطیة.
۲۰. _____، (۲۰۰۵)، القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثالثة، بيروت: دارالطلیعة.
۲۱. انصاری قمی، حسن (۱۳۸۹)، «ارکون در قیاس با جابری و ابوزید و حنفی»، کتاب ماه دین، شماره ۱۵۸، ص ۶۶-۶۷.
۲۲. باشلار، گاستون (۱۳۸۳)، معرفت‌شناسی، ترجمة جلال ستاری، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی و مرکز بین‌المللی.
۲۳. پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳)، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمة احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. _____، (۱۳۸۴)، منطق اکتشاف علمی، ترجمة سید حسین کمالی، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. تمدن، حمیدرضا (۱۳۹۹)، «نواندیشان جهان عرب (۱)، حسن حنفی و بازسازی میراث اسلامی»، آینه پژوهش، خرداد و تیر، شماره ۱۸۲، صص ۲۰-۳۴.
۲۶. جابری، محمد عابد (۱۹۸۵)، الخطاب العربی المعاصر، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۲۷. _____، (۱۹۸۶)، نحن والتراث، قراءات المعاصرة فی تراثنا الفلسفی، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۲۸. _____، (۱۹۹۱)، التراث والحداثة، دراسات و مناقشات، بيروت: مرکز الثقافی العربی.
۲۹. _____، (۱۹۹۶)، بنية العقل العربی، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳۰. _____، (۱۹۹۸)، مدخل الی فلسفة العلوم، العقلانیة المعاصرة و تطور الفكر العلمی، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳۱. _____، (۲۰۰۰)، العقل السیاسی العربی، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳۲. _____، (۲۰۰۱)، العقل الاخلاقی العربی، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳۳. _____، (۲۰۰۰)، تكوين العقل العربی، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳۴. جنیدی جعفری، محمد، سید سعید جلالی (۱۳۹۲)، «بررسی و نقد دیدگاه محمد عابد الجابری درباره تشیع»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تابستان، سال چهارم، شماره دوم، صص ۵۳-۸۰.

۳۵. جهانگللو، رامین (۱۳۸۸)، موج چهارم، ترجمه محمد گودرزی، تهران: نشر نی.
۳۶. حسن حنفی (۲۰۰۲)، الفلسفة فی الوطن العربی فی مائة عام: اعمال الندویة الفلسفة الثانية عشرة التي نظمها الجمعية المصرية بجامعة القاهرة (مع الآخرين)، بیروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
۳۷. _____، (۱۹۹۸)، حوار الأجيال، القاهرة: دارقبا.
۳۸. _____، (۲۰۰۵)، رسالة فی اللاهوت والسیاسة، اسپینوزا، ترجمة و تقديم مراجعة فؤاد زکریا، بیروت: دارالتنوير.
۳۹. _____، (۲۰۰۲)، التراث و التحديد، موقفنا من التراث القديم، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
۴۰. _____، (۱۹۸۷)، الدين والثورة فی مصر ۱۹۵۲-۱۹۸۱، القاهرة: مكتبة مدبولی.
۴۱. _____، (۲۰۰۴)، تطور الفكر الدين الغربی (الاسس و التطبيقات)، ج ۱. فی الفكر الاسلامی المعاصر، ج ۲، فی الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بیروت: دارالهادی.
۴۲. _____، (بی تا)، من العقيدة الی الثورة، القاهرة: مكتبة مدبولی.
۴۳. _____، (۲۰۱۳) من النقل الی العقل، القاهرة: مكتبة مدبولی.
۴۴. _____، (۱۴۲۳ ق، ۲۰۰۲)، الاجتهاد الكلامی، مناهج ورؤی متنوعه فی الكلام الجديد (مع الآخرين)، بیروت: دارالهادی.
۴۵. _____، (۱۴۲۳ ق، ۲۰۰۱)، النظر والعمل و المأزق الحضاری العربی و الاسلامی الراهن (مع ابويعرب المرزوقی)، بیروت: دارالفکر المعاصر، دمشق: دارالفکر.
۴۶. _____، (۱۹۹۸)، جمال الدين الافغانی، المائوية الأولى (۱۸۹۷-۱۹۹۷)، القاهرة: دارقبا.
۴۷. حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳)، گذر از مدرنیته، نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران: انتشارات آگاه.
۴۸. دریابیگی، محسن (۱۳۹۰)، «معضل رابطه سنت و تجدد در جهان عرب از منظر محمد عابد الجابری»، غرب شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پاییز و زمستان، سال دوم، شماره دوم، صص ۳۳-۴۱.
۴۹. زواوی، بغوره (۱۳۹۸)، «اسلام و سکولاریسم در اندیشه محمد اركون»، ترجمه علی منهجی، تاریخنامه خوارزمی، زمستان، شماره ۲۸، صص ۱۵-۲۵.
۵۰. شرابی، هشام (۱۹۹۹)، المثقفون العرب و الغرب، بی جا: دار نلسن.
۵۱. _____، (۱۳۶۸)، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.

۵۲. شفیق، غلامرضا (۱۳۸۸)، «نگاهی به برخی ایده‌های اجتماعی جابری»، فصلنامه علمی ترویجی معرفت (ISC)، تابستان، شماره ۱۳۹، صص ۱۷۱-۱۹۶.
۵۳. ظریفیان، غلامرضا، سیده لیلا تقوی سنگدهی (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی آرای سید جمال الدین اسدآبادی» جستارهای تاریخی، بهار و تابستان، سال اول، شماره اول، صص ۵۷-۷۲.
۵۴. عامری نیا، محمداقبر، عباسعلی فلاحتی (۱۳۹۴)، «ارزیابی نظری زبان شناختی نصر ابوحامد درباره قرآن»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان، شماره ششم، صص ۲۳-۴۲.
۵۵. عبدالرزاق، علی (۱۹۲۵)، الاسلام و اصول الحكم، قاهرة: دار المعارف.
۵۶. عبدالسلام بنعبدالعالی (۱۹۸۱)، المیتافیزیا، العلم و الإیدولجیا، بیروت: دار الطلیعة.
۵۷. عنایت، حمید (۱۳۷۶)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله ناپلئون تا جنگ جهانی دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۸. غلیون، برهان (۱۹۹۳)، الدین و الدولة، الطبعة الثانية، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۵۹. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۴)، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیر دینی)، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶۰. فلاح، علی، مجید منهایجی (۱۳۹۷)، «اسلام‌شناسی کاربردی محمد ارکون»، فصلنامه رهیافت تاریخی، پاییز، شماره ۲۴، صص ۵۱-۷۰.
۶۱. فوکو، میشل (۱۳۸۳)، اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.
۶۲. _____، (۱۳۹۸)، به سوی نقدی بر عقل سیاسی، ترجمه محمد زمان زمانی جمشیدی، تهران: شب خیز.
۶۳. کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۹۱)، طبایع الاستعداد، ترجمه عبدالحسین قاجار، تصحیح زکریا رستگار، چاپ اول، تهران: رسانش.
۶۴. لالاند، آندره (۱۳۷۷)، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرض وثیق، چاپ اول، تهران: فردوسی ایران.
۶۵. مالکی، محمد، احمد بخشایشی اردستانی (۱۳۹۵)، «بازخوانی نشست و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، شماره ۲، صص ۱۷۱-۱۹۶.
۶۶. مسعودی، جهانگیر، هوشنگ استادی (۱۳۸۸)، «نقد عقل عربی-اسلامی در دیدگاه جابری و ارکون» فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی کلام، دانشگاه قم، زمستان، شماره ۴۲، صص ۷۸-۱۰۲.
۶۷. مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۶۸. _____، (۱۳۸۸)، «مطهری و نواندیشی دینی»، مطالعات اسلامی، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۲-۸۳، پاییز و زمستان، صص ۱۴۹-۱۷۲.
۶۹. معین فر محمد (۱۳۹۲)، «مروری اجمالی بر مؤلفه‌های نظام فکری جابری»، معرفت، سال ۲۰، اسفند، شماره ۱۹۵، صص ۱۰۷-۱۲۱.
۷۰. میرزاده، فرامرز (۱۳۹۴)، «بررسی و نقد تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد الجابری»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پاییز، شماره سوم، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۷۱. وصفی، محمد (۱۳۸۷)، نومعتزلیان، تهران: نشر نگاه معاصر.