

نقد و بررسی مبانی معرفت‌شناختی محمد

ارکون درباره زبان قرآن

محمد شکر^۱

محمد درگاه زاده^۲

صفر نصیریان^۳

چکیده

محمد ارکون از پیش‌تازان نواندیشی معاصر در دنیای اسلام است که روش‌های سنتی در پژوهش‌های اسلامی و قرآنی را بر نمی‌تابد و خواستار تحول بنیادین در این زمینه است. بنابر آرای معرفت‌شناختی وی، اولاً اندیشه و دانش، محصول زبان به عنوان یک کنش اجتماعی محسوب است؛ ثانیاً دوگانه‌های مطرح شده در عقل اسلامی، مثل ایمان و کفر، تقدسی ندارند؛ ثالثاً باید به سوی ناندیشده‌های عقل اسلامی مثل نقش خیال و اسطوره در متن، حرکت کرد. از سوی دیگر، بنابر آرای قرآن‌شناختی او، اولاً زبان قرآن، اسطوره‌ای است؛ و ثانیاً بخشی از متن قرآن کنونی، دوگانه انگارانه، ایدئولوژیکی و تفسیری است. نوشتار حاضر، این مبانی را به نقد کشیده شده و نادرستی آنها را عیان کرده است.

واژه‌های کلیدی: ارکون، زبان قرآن، خیال، اسطوره، ایدئولوژی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی سهند تبریز، (نویسنده مسئول)
shokri4230@gmail.com

۲. استادیار گروه دروس عمومی و معارف دانشگاه بناب،
m.dargahi@ubonab.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری معارف اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران و سطح ۳ حوزه علمیه،
s.nasirian@ut.ac.ir

۱. مقدمه

ارکون به همراه چند تن دیگر از اندیشمندان مسلمان همچون محمد الجابری و نصر حامد ابوزید از نوگرایان عرب معاصرند که به جریان نومعتزله تعلق دارند. آن‌ها روش‌های سنتی اسلامی را در پاسخ‌گویی به نیازهای امروزی مسلمانان برنمی‌تابند و خواستار، تحول بنیادین در زمینه‌های اعتقادی و احکام اسلامی‌اند (مالکی و بخشایش اردستانی، ۱۳۹۵: ۱۷۳؛ منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶: ۳۸؛ فلاح رفیع و منهاجی، ۱۳۹۷: ۶۷-۶۸).

متفکران فوق، با رویکرد تجدیدطلبانه و تقلیدگرایانه و با ارائه نظریاتی در حوزه قرآن، روش‌های سنتی در شناخت قرآن و تفسیر آن را با چالش مواجه کرده‌اند؛ چالشی که برخاسته از چالش اجتماعی سیاسی بزرگ‌تری در عرصه معرفت‌شناسی و تعیین رابطه سنت و مدرنیته و یا دین و علم است (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۶ و ۱۵۰-۱۵۲؛ اکبر زاده و سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۲۱؛ منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶: ۳۸). بدین ترتیب، با آنکه بخش بزرگی از این چالش‌ها، به روش‌های سنتی اسلامی مربوط نبود، آنها به طور کلی از این روش‌ها دست شستند و دست به دامن روش‌های پست‌مدرنیسمی شدند و استعمار فرهنگی غرب را برای کشورهای اسلامی به ارمغان آوردند.

محمد ارکون در ۱ فوریه ۱۹۲۸ در روستایی در کبیلی، منطقه‌ای در شمال الجزایر زاده شد. در دوران پیش از استقلال الجزایر، مسیحیان و یهودیان نیز در الجزائر زندگی می‌کردند. او در کودکی با آموزه‌های مسیحیت کاتولیک آشنا شد و توانست تمایزهای دو دین اسلام و مسیحیت را در محیط تربیتی خود تجربه کند. از این رو، ارکون خود را محصول فضای چندفرهنگی و تعدد مذهبی الجزائر در آن دوران می‌داند (خلجی، ۱۳۹۱).

ارکون پس از آنکه مقداری از تحصیلات عالی را در الجزایر و تحت تعلیم خاورشناسان سپری کرد، در اوائل دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی به پاریس آمد و در آنجا علوم مختلف انسانی از جمله فلسفه، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و زبان‌شناسی را، از اندیشمندان غربی به ویژه فرانسوی آموخت (ارکون، ۱۹۹۶الف: ۲۷۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۸۴-۸۷؛ همو، ۱۹۸۷: ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۱۶؛ همو، ۲۰۰۷: ۲۴۹).

ارکون پس از سال‌ها تحصیل در فرانسه، در سال ۱۹۷۲، مقام استادی زبان عربی و تمدن اسلامی در دانشگاه سوربن را دریافت کرد و در اواخر عمرش به مقام استاد ممتاز فلسفه، تمدن و اندیشه اسلامی نایل گردید (ارکون و گارده، ۱۳۷۰: ۳۵-۳۶؛ خلجی، ۱۳۷۷: ۱۹۹).

محمد ارکون در سال ۱۹۶۸ از رساله دکترای خود در دانشگاه سوربن دفاع کرد. رساله وی، توسط انتشارات فلسفی ورن (Vrin) در پاریس دو بار به چاپ رسید (خلجی، ۱۳۸۹). «تزعۀ الأئسنۀ فی الفکر العربی؛ جیل مسکویه و التوحیدی» عنوان عربی کتابش است که توسط هاشم صالح ترجمه شده است و نام برگردان فارسی این کتاب نیز «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی؛ دوره ابن‌مسکویه و توحیدی» است که توسط احسان موسوی خلخالی ترجمه شده است.

ارکون به فرانسوی و بعضاً آلمانی می‌نوشت. اولین کتابی که از ارکون ترجمه و در ایران منتشر شد عبارت است از: «چگونه قرآن بخوانیم». این کتاب، توسط انتشارات عطائی و ترجمه دکتر حامد فولادوند در سال ۱۳۶۲ چاپ شد. دومین کتاب او نیز در سال ۱۳۶۹ با عنوان «اسلام: دیروز و امروز»، با مشارکت لویی گارده و ترجمه دکتر غلامعباس توسلی، توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی منتشر شد. عمده آثارش نیز توسط هاشم صالح به زبان عربی ترجمه شده است (اسد زاده، ۱۳۹۹).

برخی از مهم‌ترین آثار او که به عربی و سپس از عربی به فارسی برگردان شده است، عبارتند از: الفکر الإسلامی؛ قرائۀ علمیه، من الاجتهاد الی النقد العقل الإسلامی، تاریخیه الفکر العربی الإسلامی. عناوین فارسی این کتاب‌ها نیز به ترتیب، عبارتند از: دانش اسلامی؛ قرائتی بر مبنای علوم انسانی، نقد عقل اسلامی، تاریخ‌مندی اندیشه عربی اسلامی.

هنگامی که اندیشه‌های ارکون را بررسی می‌کنیم، به کثرت موضوعات مورد پژوهش وی پی می‌بریم که در طول پنجاه سال پژوهش‌های پیگیر و بی‌وقفه وی، صورت گرفته است. با این حال، در همه آثار ارکون یک خط فکری مشترک وجود دارد که این موضوعات مختلف را به هم ربط می‌دهد (بلقزیز، ۲۰۱۴: ۳۶۶).

معرفت‌شناسی ارکون رنگ و بوی پست مدرنیسمی دارد. به رغم آنکه نیت ارکون از ارائه پیش‌فرض‌های پست مدرنیسمی و روش‌های تکثرگرایانه در شناخت و تفسیر متون دینی، انتقاد از خاورشناسان بود که درباره میراث اسلامی نیز به مثل کتاب مقدس خودشان به قضاوت بنشینند (خلجی، ۱۳۹۱)، ولی پیش‌فرض‌های پست مدرنیسمی و

پساساختارگرایانه در معرفت‌شناسی و تطبیق آن به متن قرآن، از نظر تخریب، دست کمی از پیش‌فرض‌های قرآنی خاورشناسان نداشت؛ بنابراین، جامعه‌ای را که بر اساس سنت‌های پذیرفته شده، همواره از یک وحدت فکری و عملی درباره قرآن برخوردار بود، تحت تأثیر این گونه اندیشه‌ها که از سوی افرادی مطرح می‌شد که خود مسلمانند، با اختلافات بیشتری مواجه کرد و این به عقب‌ماندگی طولانی مدت کشورهای اسلامی در عرصه‌های علمی، سیاسی و اقتصادی منجر شد.

در این راستا، تحقیق پیش رو به تبیین اندیشه‌های معرفت‌شناختی محمد ارکون و نحوه تطبیق آنها بر اندیشه‌های قرآنی وی می‌پردازد، و میزان تأثیرپذیری اندیشه‌های او از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی دانشمندان غربی را آشکار می‌سازد. از این رو تحقیق حاضر، در صدد پاسخ به سه سؤال اساسی است:

۱. ارکون در زمینه معرفت‌شناسی چه اندیشه‌هایی دارد و این اندیشه‌ها تا چه میزان متأثر از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نوین غربی است؟
 ۲. وی اندیشه‌های معرفت‌شناختی خود را چگونه در شناخت و تفسیر قرآن وارد کرده است؟

۳. نقد دیدگاه‌های ارکون در دو زمینه پیش گفته، چگونه است؟

۲. پیشینه

کتاب‌هایی در معرفی جریان نوگرا یا همان نومعتزله و تبیین دیدگاه‌های اندیشمندان آن به طور عام نگارش یافته است که عبارتند از: «نومعتزلیان، گفتگوی انتقادی با نصر حامد ابو زید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد ارکون» از محمدرضا وصفی؛ «محمد ارکون؛ روش شناسی و تحلیل آثار (بازخوانی انتقادی اندیشه معاصر مسلمین)» از مهدی رجبی و دیگران.

کتاب و مقالاتی نیز به طور خاص در معرفی آرای ارکون به نگارش در آمده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: «آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون»، اثر محمد مهدی خلجی؛ «محمد ارکون و کاریست پاساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی» نوشته حامد علی‌اکبرزاده و مصطفی سلطانی؛ «بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون» نوشته محمد مالکی و احمد بخشایش اردستانی؛ فلاح رفیع، علی، منهاجی، مجید، «نقد و بررسی خوانش محمد ارکون از سنت و تجدد» نوشته علی فلاح رفیع و مجید منهاجی.

رویکردی مشترک در همه تألیفات به چشم می‌خورد که از مشخصه‌های ذیل برخوردار است:

دیدگاه‌های ارکون را به صورت کلی و خام مطرح کرده‌اند. با آنکه به تأثیرپذیری برخی از دیدگاه‌های او از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی غربی اشاره شده است، خبری از تفکیک و دسته‌بندی دیدگاه‌های انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و قرآن‌شناختی او نیست، و بین دیدگاه‌های او از چهار جهت مذکور ارتباطی برقرار نشده است. دیدگاه‌های قرآنی او به ندرت بحث شده‌اند و به طور ویژه، وجه ارتباطی بین آرای معرفت‌شناختی و قرآن‌شناختی او به چشم نمی‌خورد. در این آثار، بیشتر به معرفی دیدگاه‌های ارکون اهتمام شده و نسبت به نقد آنها اهمیتی وجود نداشته و یا در حد کلی مورد اهتمام واقع شده است. تنها یک اثر در زمینه دیدگاه‌های قرآنی او و نقد آنها نگارش یافته که آن هم به مبانی معرفت‌شناختی این دیدگاه‌ها توجه چندانی نکرده است. از این رو، نقدها سطحی و غیربنیادی‌اند.

۳. مبانی معرفت‌شناختی ارکون

عدم توجه پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی ارکون در شناخت و فهم قرآن، ما را در تحلیل اندیشه‌های قرآنی او دچار خطا خواهد کرد. چنان‌که ملاحظه خواهیم کرد، اندیشه‌های معرفت‌شناختی وی، به شدت از اندیشه‌های اندیشمندان غربی دوره پست مدرنیسم به ویژه اندیشمندان فرانسوی متأثر شده‌است؛ از همین رو نیز، بر لزوم هماهنگی مسلمانان با پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نوین غربی، جهت شناخت و فهم قرآن تأکید دارد (رجبی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۵-۲۶؛ مالکی و بخشایش اردستانی، ۱۳۹۵: ۱۷۴-۱۷۵؛ اکبرزاده و سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

ره‌آورد به کارگیری این روش‌ها از دیدگاه ارکون، آشتی دادن مذاهب مختلف با یکدیگر است (ارکون، ۱۳۸۸: ۱۰۱-۱۰۲؛ اکبرزاده و سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۲۱) و لازمه آن، اعتقاد به اسطوره‌گرایی درباره متن قرآن و نیز تکثرگرایی در باب فهم آن است.

۳-۱. تقدم زبان بر اندیشه

ارکون معتقد است جدای از حقیقت ظاهری انسان و کنش‌های اجتماعی او، حقیقتی وجود ندارد (ارکون، ۱۹۹۶: ب: ۱۰۱-۱۰۶). یکی از کنش‌های اجتماعی انسان زبان است. البته زبان دو جنبه ظاهری و باطنی دارد؛ جنبه ظاهری آن الفاظاند و جنبه باطنی آن مفاهیم ذهنی و مصادیق خارجی‌ای که در قالب اندیشه‌های انسان اعم از

تصورات و تصدیقات تبلور می‌یابند؛ ولی ارکون نظر دیگری درباره حقیقت زبان دارد. از دیدگاه او، شناخت هر چیزی از زبان شروع می‌شود نه اندیشه. وی تأکید می‌کند که شناخت مفاهیم دینی مثل مفهوم خداوند نیز، تنها از راه زبان به عنوان کنشی اجتماعی مسیر می‌شود (ارکون، ۱۳۷۹: ۸۴؛ ارکون، ۱۳۸۷: ۹ و ۶۶).

جریان پساساختارگرایی، پس از جنگ جهانی دوم به ویژه پس از ۱۹۶۰ در فرانسه و در اندیشه ژاک دریدا، رولان بارت، ژیل دلوز و میشل فوکو نمود پیدا کرد. آنها تمام عرصه‌های دانش، تاریخ، فلسفه، سیاست، جامعه‌شناسی، ادبیات، روان‌شناسی و ... را متنی و بافتاری می‌دانند و معتقدند که زبان نمی‌تواند به بیرون از خودش (دانش و مسائل اندیشه شده) اشاره داشته باشد، زبان نه منعکس‌کننده معنا، بلکه سازنده و تولیدکننده آن است (وارد، ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۳۳).

زبان از دیدگاه آنها، منعکس‌کننده مفاهیم و اندیشه‌ها نیست، بلکه خود، سازنده و تولیدکننده آنهاست. از این رو، مسبوق به هیچ حقیقتی مفروض، حتی ساختار نیست. بنابراین، هر چه هست متن است و مواجهه‌ای که مفسر به صورت مستقل و آزاد، با آن برقرار می‌کند و تفسیرهای بی‌پایانی که از این رهگذر بر روی افراد گشوده است. خلاصه آنکه زبان چیزی فراتر از لفظ نیست (واعظی، ۱۳۹۰: ۲۱۶ و ۲۲۱-۲۲۲). به همین سان نیز، هر یک از گزاره‌های علوم به دلیل متنی و بافتی بودن، گزاره‌هایی کاملاً نسبی و متکثرند و مفسر در انتخاب هر تفسیری نسبت به آن آزاد است.

بدین ترتیب، بر اساس رویکرد زبان‌شناختی پساساختارگرایی، اولاً چیزی عینی به نام اندیشه که زبان بدان اشاره داشته باشد، وجود ندارد؛ هر آنچه هست همین متن ظاهری است که در قالب الفاظ بروز پیدا کرده است؛ ثانیاً، اندیشه، تنها از طریق متن به دست می‌آید. البته، این جریان، با بدیهی‌ترین اندیشه‌های بشری در تضاد است. انسان بالوجدان و به صورت بدیهی، در می‌یابد نه تنها بدون متن هم می‌توان اندیشه کرد؛ بلکه متن برخاسته از اندیشه صاحب متن و یا اندیشه‌های دیگری است که وی در متن خود به کار گرفته است؛ حتی متون وحیانی هم از جهتی متکی بر اندیشه‌اند؛ زیرا به رغم آنکه وحی سخن خداوند است، او همواره از روی حکمت سخن می‌گوید و سخنان او بر اساس اندیشه انسان قابل فهم است.

۲-۳. تقدس‌گرایی و دوگانه‌های عقل

ارکون براین نظر است که نقد عقل اسلامی، نخستین گام ضروری برای ورود مسلمانان به مرحله مدرنیته است (ارکون، ۱۹۹۸: ۳۳۱). بنابراین، به باور او عقل اسلامی مقدس نیست و می‌تواند سراپا با عقل مدرن نقادی شود، همان‌طور که عقل مسیحی در دوران جدید موضوع بازسنجی عقلانی قرار گرفته‌است (خلجی، ۱۳۸۹). ارکون به تبعیت از شیوه پژوهش‌های معرفت‌شناختی اندیشمندانی از غرب همچون نیچه، فوکو، پیربورديو، دریدا، فوک، روکیش و بلوخ، بر ضرورت اتخاذ روش سلبی و نقد ویران‌گونه نظام‌های فکری سنتی تأکید می‌کند (ارکون، ۱۳۸۷: ۹۱ و ۱۰۲-۱۰۳؛ اکرمی و اژدریان، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲).

بر همین اساس ارکون معارف عقلانی را معارفی ایدئولوژیک معرفی کرده و به نفی آنها می‌پردازد. وی به دنبال برکندن ریشه هر گونه جزم اندیشی عقل و دوگانه‌های موجود در این معارف است (اکبرزاده و سلطانی، ۱۳۹۴: ۲۰).

از دیدگاه او، ایمان و کفر هم در زمره دوگانه اندیشی‌های دینی‌اند که منجر به جزمیت می‌شوند (ارکون، ۱۳۸۷: ۹۵). وی همچنین در این راستا از دوگانه‌های دیگری مانند نجس/پاک، حلال/حرام، خوب/بد، واجب/حرام، مقدس/نامقدس و زنانه/مردانه نام می‌برد که از نظر او قابل قبول نیستند (خلجی، ۲۰۱۰).

اینکه ارکون عقل و اندیشه‌های حاصل از آن را می‌کوبد، بدان معنا نیست که وی به عقلانی بودن فرآورده‌های انسانی کاملاً پشت‌کند؛ چنان‌که ملاحظه کردیم وی عقل مدرن را می‌ستاید؛ یعنی همان عقلی که در پس متن حضور دارد و بر اساس آن فرد در میدان تفسیر دلخواه از متن، جولان می‌دهد. بنابراین، این پرسش اساسی وجود دارد که اگر دوگانه‌های مطرح شده در ادیان غیرواقعی‌اند، پس چرا اندیشه‌های نوین غربی، خود بر دوگانه‌نگاری بنا شده‌است؟ اصالت عقل از جنبه حسی و تجربی در برابر عدم اصالت عقلانیت فلسفی و دینی در زمره دوگانه‌های موجود در اندیشه‌های غربی است. بر همین اساس، تفکیک بین عقل کلاسیک اسلامی و عقل مدرن، خود نوعی از دوگانه اندیشی است. در این زمینه به دوگانه‌های دیگری نیز می‌توان اشاره کرد؛ مثل دوگانه‌ی آزادی و مسئولیت، که ارکون با اعتقاد به تفسیر آزاد و عدم پذیرش مسئولیت در برابر تفسیر به رأی، در تفسیر قرآن عمل کرده‌است.

بدین ترتیب این هنر ساختارشکنی است که برای انسان چیز حقیقی جز رفتارهای ظاهری او، و از متن چیزی جز تصورات خیالی و وهمی باقی نمی‌گذارد. این هنر از

سوی دریدا ارائه شده و هموست که همه متون را سراسر ارجاع لفظ به لفظ خالی از محتوا و معنا می‌داند و با هر نوع مفهوم متافیزیکی و متعالی حتی با مفاهیم برخاسته از دوره مدرنیته، مثل تجربه‌گرایی - البته در ظاهر امر نه در عمل - مخالفت می‌کند. از این رو، اندیشمندان زیادی از خود غرب این اندیشه‌های نهلیسمی (پوچ‌گرایی) او را رد می‌کنند. هابرماس معتقد است که ساختارشکنان از ابزار عقلی مدرنیته سود جسته، اما بن‌مایه‌های آن را می‌کوبند و در جهت نفی آن گام برمی‌دارند (واعظی، ۱۳۹۰: ۲۲۱-۲۲۴).

عقلانیت اسلامی برخلاف عقل مسیحی، اساساً بر پایه تقدم آموزه‌های عقلانی بر آموزه‌های وحیانی تئوری‌پردازی شده‌اند؛ از همین رو در تفسیر اسلامی، فهم متون وحیانی متوقف بر درک عقلانی از واقعیت‌های جاری پیرامون وحی و نیز نیازهای واقعی مخاطبان وحی است. از این رو علاوه بر تأکیدهای فراوان قرآن بر پیروی از عقل در آیاتش (بقره: ۱۶۰، ۱۶۶ و ۲۶۹؛ انعام: ۳۳ و ۱۵۳؛ نحل: ۱۲؛ روم: ۲۸؛ زمر: ۲۰؛ مؤمن: ۷۰؛ ...)، روایاتی نیز بر اهمیت بنیادی عقل نسبت به وحی پای می‌فشارند. برخی از روایات، در برابر حجت ظاهری که پیامبران و اوصیای آنانند و وحی و غیب را به مردم می‌رسانند، از عقل به عنوان حجت باطنی نام برده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۶).

۳-۳. ناندیشیده و اندیشه‌ناپذیر

ارکون به تبعیت از شیوه پژوهش‌های معرفت‌شناختی اندیشمندانی از غرب همچون نیچه، فوکو، پیروردیو، دریدا، فوک، روکیش و بلوخ، معتقد است که نظام‌های فکری سنتی اسلامی باعث شده است تا ناندیشیده‌های عقل اسلامی، مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند. به نظر او برای کشف حقیقت نمی‌توان تنها به نوشته‌های مولفان بزرگ در درون ساختار رسمی عقل اسلامی مراجعه کرد، بلکه باید به همه تجلی‌های حقیقت اعم از رسمی و غیر رسمی توجه کرد (ارکون، ۱۳۸۷: ۹۱ و ۱۰۲-۱۰۳؛ اکرمی و اژدریان، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲).

کشف این ناندیشیده‌ها و نیز اندیشه‌ناپذیرها، بر اساس روش معرفت‌شناختی تبارشناسی و اعتقاد به گسست معرفت‌شناختی رخ می‌دهد. تبارشناسی در پی کشف گسست‌های معرفت‌شناختی در فراگردهای تاریخ است و خلاهای اندیشه را در طول تاریخ، مورد بررسی قرار می‌دهد (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۶؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۹۲: ۲۳؛ کوزنری هوی و دیگران، ۱۳۸۰: ۶۶) و آن دسته از روندهای اجتماعی را که در قالب

قوانین کلی و نظام معرفتی یک جامعه نمی‌گنجند (اکرمی موسی و اژدریان، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲) و یا تعدداً مثلاً به دلایل سیاسی و اعمال قدرت حاکمان، در این قالب گنجانده نشده‌اند و به اصطلاح در حاشیه قرار گرفته‌اند، آشکار می‌سازد (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۵۹-۶۰).

از جمله موارد ناندیشیده از نظر ارکون، می‌توان به خیال دینی در اندیشه نوین، به عنوان جایگزین عقل دینی، اشاره کرد. ارکون در رابطه با مسائل اندیشه ناپذیر نیز، به قضیه خلق قرآن اشاره می‌کند که توسط معتزله مطرح شد و برای آنها هم‌تراز عدل و توحید به شمار می‌رفت (ارکون، ۲۰۰۷: ۱۰).

بررسی ناندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرها فی نفسه کار شایسته‌ای است که باید انجام شود تا قضایایی که بر اثر اعمال قدرت برخی قدرتها وارد عرصه علم شده‌اند، از دل آن خارج شود، منتها در بررسی این گونه مسائل باید دقت داشت که بر اساس معیارهای درست عقلانی در شناخت حقیقت و قراین تاریخی درست، کار صورت گیرد؛ نه آنکه پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی مدرن غربی، بدون معیار و صرفاً به دلیل مدرن بودن، معیار قضاوت درباره ناندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرها باشد.

۴. قرآن و فهم آن از دیدگاه ارکون

ارکون در قرآن‌شناسی، از همان پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی‌ای تبعیت می‌کند که در بخش‌های قبلی درباره آن گفتگو کردیم (ارکون، ۱۹۹۲: ۷۷-۸۴). وی با قائل شدن به دو دوره شفاهی و کتبی برای قرآن، و تعبیر متن اول و متن دوم برای هر یک از آن دو، اظهار می‌دارد که نمی‌توان تمام قرآن را به پیامبر نسبت داد؛ زیرا قرآن در تبدیل از گفتار شفاهی (وحی) به متن نوشتاری (مصحف) دگرگونی یافته‌است (خلجی، ۱۳۷۶: ۸۵-۸۸؛ دانش نامه آزاد، ۲۰۲۰).

۴-۱. زبان خیالین و اسطوره‌ای قرآن

به اعتقاد ارکون، نخستین و بنیادی‌ترین شرط برای صورت‌بندی هر الهیاتی که بخواهد از جزم‌های سنتی رها شود، این است که نظریه مدرن انسان‌شناختی به استعاره و نماد و اسطوره و به طور کلی خیال داشته باشد (خلجی، ۱۳۷۶: ۸۸-۹۲). از دیدگاه او، خیال در انسان ابزاری برای خلاقیت متن و آفرینش‌گری آن است (ارکون، ۱۹۹۰: ۸-۹). وی از خیال اجتماعی که از نظر تاریخی، در قالب داستان‌های اسطوره‌ای و ادبیات خیالین و استعاره‌ای در متون دینی نمود پیدا کرده است، سخن می‌گوید و بر

لزوم واکاوی متون دینی، بر اساس همین نگاه تأکید دارد تا به قول خودش، آنها از زیر فشار عقلانیت محوری ارسطویی که مفهوم خیال از آن رخت بریسته، برهاند (ارکون، ۱۹۹۰: ۸-۹؛ ارکون، ۱۳۷۹: ۸۶-۸۷؛ خلجی، ۱۳۷۷: ۹-۱۲ و ۱۱۴). بدین ترتیب از دیدگاه وی، دین زبان خیالین و اسطوره‌ای دارد.

ارکون این معنا از زبان دین را ره‌آورد روش پژوهشی تبارشناسی می‌داند. از نظر وی، برای رها شدن از اندیشه‌های قرون وسطایی، اندیشه‌ای که تصویری تیره و هراس آور از خدا نشان می‌دهد، باید با استفاده از تبارشناسی، عمیق‌ترین ریشه آن را کشف کرد و نشان داد که نخستین بار چگونه شکل گرفته است؛ یعنی در این ارتباط، به نخستین زبانی که خدا به واسطه آن با بشر سخن گفته است، رجوع کنیم (ارکون، ۱۳۷۹: ۸۶-۸۸).

از دیدگاه ارکون، تبارشناسی این پرسش را ایجاد می‌کند که اندیشه ایمان به خدا برای اولین بار چگونه پدید آمد. او با اشاره به کتاب «زایش اندیشه خدای واحد کتاب مقدس از چشم انداز تاریخ نگار» اثر ژان بوتیرو، می‌خواهد نشان دهد که چگونه انسان از مرحله شرک و چند خدایی به دوران ایمان به خدای یگانه گام نهاده، چه شباهت‌هایی میان داستان طوفان نوح در تورات و اسطوره کهن گیلگمش وجود دارد (همان: ۸۷)، و چگونه معرفت اسطوره‌ای در دین نقش آفرینی می‌کند (اکبرزاده و سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۳۴).

بدین ترتیب ارکون به دلیل اشتراکی که بین متون مقدس و اسطوره‌ها وجود دارد، معتقد است که متن ساخته خیال و اسطوره‌پردازی بشر است و همه متون، ماهیت مشترکی در اسطوره بودن- که یکی از نمادهای خیال است- دارند. از این رو، وی می‌گوید که باید به پانزده قرن پیش؛ یعنی دوران قرآن برگردیم و آیات آن را بر اساس انگاره مشخصی که از خدا و رابطه انسان با او در این دوره به طور طبیعی و انسانی وجود داشته، تأویل و تفسیر کنیم (ارکون، ۱۳۷۹: ۸۸). ارکون با تبعیت از چنین رویکردی در تفسیر، نتیجه می‌گیرد که در قرآن حقیقت ثابت و ابدی وجود ندارد و قرآن تفسیرهای متعددی را می‌پذیرد (ارکون، ۱۹۹۶: ۳۶-۴۲ و ۱۰۱-۱۰۶).

به عنوان مثال وی در تفسیر آیاتی که در آنها ریشه «عقل» و مترادفات آن به کار رفته است- که حکایت از نگاه معرفت‌شناختی وی به عقل نیز دارد- اظهار می‌دارد عقل عبارت است از فعالیت ادراکی که در وجدانی تجزیه‌ناپذیر و بسیط انجام شده است. عبارات «لا یتفکرون»، «لا یعقلون»، «لا یتذکرون»، «لا یفقهون» و... همه پس از ذکر

نعمت‌های الهی آمده و تذکری است به ضرورت درک آیات (نعمت‌های) الهی تا مؤمن به رابطه میثاق بیشتر پای‌بند شود؛ بنابراین، این قبیل عبارات رنگ عاطفی (بین خدا و انسان) دارند و به کارگیری فهم منطقی را طلب نمی‌کنند (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۱۹۳-۱۹۴).

با این وصف، ارکون به رغم همه تلاش‌هایش در برخورد گزینشی با آیات قرآن و تفسیر غیرعقلانی از آنها، به دنبال تبیین شگفت‌انگیز و خارق‌العاده بودن قرآن است، منتها نه از بعد الهی، بلکه از جنبه انسان‌شناختی. وی در این خصوص، اظهار می‌دارد که قرآن از راه آفریدن زبانی خاص، نوع خاصی از رابطه میان وجدان (یافته‌های اجتماعی)^۱ و ادراک یک شخص الهی پدید آورده است (همان: ۱۹۱-۱۹۲).

به دیدگاه‌های قرآنی ارکون در این بخش، نقدهایی وارد است:

ارکون بایستی ابتدا به این سوال پاسخ دهد که عقل در مقایسه با خیال به عنوان ابزار زبان، چه جایگاهی دارد، آیا عقل از این جهت، دست کم، قوه‌ای در کنار خیال نیست؟! بنابراین، چگونه وی خیال را مقدم بر متن قرار داده است، ولی عقل را موخر از متن؟ از این رو، اگر خیال ابزاری برای تولید لفظ مناسب است، عقل نیز ابزاری برای تولید محتوای متناسب است.

اعتقاد ارکون به زبان خیالین متون دینی، مستلزم آن است که وی به مقوله وحی به عنوان یک فرآورده خیالین و اجتماعی بنگرد نه الهی؛ مگر آنکه بگوییم وی دست کم، به وحی به عنوان مواجهه و تجربه‌ای وحیانی معتقد است و کار پیامبر را آن می‌داند که وحی را در قالب انسانی بریزد. در این صورت، نبوت صرفاً چیزی شبیه کهنات است.^۲ تبارشناسی که متن متقدم را معیار قضاوت درباره سایر متون قرار می‌دهد و مشابهت بین کتاب مقدس و اسطوره‌ها را مبنای متون مقدس قرار می‌دهد، باید به احتمال دیگری که درباره نحوه ورود اسطوره‌ها به کتب مقدس وجود دارد، دقت کند؛ زیرا قویا این احتمال وجود دارد که بشر بعد از سپری شدن مدت زمانی از وحی، در کتاب‌های مقدس دست برده و اسطوره‌های پیشین را به آن آمیخته است. قرائنی در کتاب‌های مقدس یهودی مسیحی، حاکی از این دستبرد است. به عنوان مثال حضرت عیسی علیه السلام

۱. منظور ارکون از وجدان، یافته‌های فرهنگی اجتماعی یک جامعه است (خلجی، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۱۱۴).

۲. در کهنات، سجع ادبی اعتبار ویژه‌ای دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۴: ۴۷۷-۴۷۸).

در مواردی از عقاید دو فرقه فریسی و صدوقی در انحراف از کتاب مقدس، انتقاد کرده است؛ چرا که آنها به دنیاگرایی و مقابله با احکام تورات و بعضا انکار بهشت و جهنم و جزای اعمال حکم می‌کردند (متی ۲۲: ۱۳-۳۶). اسطوره‌های دیگری نیز مثل تجسم گرایی درباره خدا (پیدایش، ۲: ۹ و ۷: ۲؛ یوحنا، ۱۰: ۳؛ ۱۷: ۲۰؛ نامه اول یوحنا، ۴: ۱۵) و نیز نسبت‌های ناروا در حق پیامبران در این کتب راه یافته است (سفر پیدایش، ۱۹: ۳۱-۳۸؛ ۱۲: ۱۲-۱۲ و ۲۰: ۲۰؛ کتاب دوم سموئیل، ۱۱: ۲-۲۷؛ کتاب اول پادشاهان، ۱۱: ۱-۱۴؛ یوحنا، ۲: ۱-۱۲)، اگرچه اصل این کتاب‌ها وحیانی‌اند.

خود یهودیان و مسیحیان نیز ضمن آنکه به وحیانی بودن کتاب‌هایشان به اجمال اعتقاد دارند، دست به گزینش برخی از کتاب‌ها از میان کتاب‌های متعدد زده‌اند (میشل، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۵ و ۴۲) که صرفاً یک تأیید انسانی است و در معرض خطا قرار دارد.

بدین ترتیب، تأمل در این دو نکته به طور بدیهی به این نتیجه منجر می‌شود که قرآن، برخلاف کتب مقدس به هیچ وجه ماهیت اسطوره‌ای ندارد: ۱. مسلمانان در طول تاریخ، در قطعیت و سندیت قرآن اختلاف نظری با یکدیگر نداشته‌اند؛ ۲. ویژگی اسطوره‌ای کتب یهودی مسیحی، به هیچ وجه در قرآن به چشم نمی‌خورد.

اسطوره‌ای و خیالین دانستن زبان قرآن، به ارکون این اجازه را می‌دهد که به هر نحوی که می‌خواهد قرآن را تفسیر کند؛ یعنی چیزی شبیه ارجاع لفظ به لفظ؛ همان چیزی که دریدا از منظر ساختارشکنی بدان معتقد بود (واعظی، ۱۳۹۰: ۲۲۱). بر این اساس مثلاً در ارتباط با مفهوم خدا می‌توان گفت که این مفهوم صرفاً بیانگر نوعی رابطه بین خدا و انسان است؛ حال این رابطه از نوع یگانه پرستی باشد و یا بت پرستی و شرک، دیگر فرقی ندارد. و الا، تعیین هر یک از این رابطه‌ها و رد نوع دیگر، به وحی ماهیت‌تئوریک می‌دهد که از نظر او امری غیرموجه است.

منوط کردن تفسیر متون دینی به اسطوره‌ها، نوعی بازگشت به مسائل کهنه و قدیمی است؛ در حالی که خود ارکون، اندیشه‌های کلاسیک متون را به دلیل کهنه بودن نفی می‌کند.

۴-۲. ایدئولوژیکی و جانبدارانه بودن قرآن

ارکون معتقد است پس از شکست معتزلیان و دیدگاه آنها درباره خلق قرآن، وجدان اسلامی با این اعتقاد خو کرده است که صفحات موجود میان دو جلد مصحف در بردارنده عین کلام خدا هستند. به این ترتیب، آنان قرآن مکتوب را با گفتار شفاهی (متلو) قرآن

یکسان می‌انگارند و گمان دارند که به خود ام‌الکتاب دسترسی دارند (خلجی، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۱۱۴)؛ ولی الهی و مقدس شمردن قرآن، برداشت غیرواقعی است که تفسیر و الهیات آن را به وجود آورده است؛ زیرا امر و حیانی مقدس، خالص از عقلانیت، ایدئولوژی و شریعت است (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۰۱-۱۰۶).

بدین ترتیب وی اعتقاد دارد که بخشی از آیات قرآن که دربردارنده مسائلی با ویژگی‌های مذکورند، حیانی نیستند. از دیدگاه او، قرآن در زیر طبقات تفسیرها و تأویل‌ها مدفون است. این تفسیرها بیش از آنکه به عصر نزول قرآن مرتبط باشند، محصولی فرهنگی هستند و از محیط اجتماعی یا مکتب دینی‌ای ناشی شده‌اند که از آن نشأت گرفته‌اند. بنابراین باید این متون تفسیری را شفاف کرد و غبار قرن‌ها و اعصار را از آنها زدود تا بتوان قرآن را دوباره خواند (ارکون، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۹).

وی گمان می‌کند که کلمات وحی‌شده همه شفاهی بودند و پیامبر هرگز آنها را ننگاشته است. در نتیجه، وحی مقدس، گفتاری شفاهی بود که به شکلی تکرارناپذیر برای یک بار در تاریخ روی داد. بنابراین، متن امروزی قرآن که مصحف عثمان خوانده می‌شود، متنی است حاصل گردآوری یادداشت‌های کسان بسیار از گفته‌های پیامبر اسلام (ارکون، ۱۹۹۲: ۷۷-۸۴؛ خلجی، ۱۳۷۶: ۸۵-۸۸؛ دانش‌نامه آزاد، ۲۰۲۰).

اگرچه ارکون به آیات ایدئولوژیک به صورت مصداقی اشاره‌ای نکرده، ولی از مطالبی که در این ارتباط گفته، می‌توان فهمید که مقصودش کدام قبیل آیات هستند. آیات توحید؛ آیاتی که در ارتباط با ایمان و کفر و پیامدهای اخروی آنند؛ آیاتی که از ویژگی‌های برتر قرآن مثل لسان صدق، حق محض، سخن فصل، حرف آخر بودن و صراط اقوم سخن می‌گویند و آیاتی که درباره تشریح احکام به ویژه از جنبه حکومتی هستند، مشمول سخن ارکون می‌باشند.

اما چرا ارکون این قبیل آیات را ایدئولوژیک و دوگانه اندیشانه می‌داند؟ چنان‌که قبلاً نیز گفته شد، وی به مثل اندیشمندان غربی معتقد به گسست معرفتی است؛ یعنی در صدد معرفی آن جاهایی است که معرفت برخلاف روال طبیعی و کنش‌های ظاهری انسان حرکت کرده و به اعتقاد او از مسیرش منحرف شده است. بدین ترتیب، وی بخشی از قرآن را محصول تفکر یونانی می‌داند که بر متن تحمیل شده است؛ به این صورت که یک کنش انسانی متعلق به یک دوره‌ای خاص (یونانی) بر دوره پیدایش متن قرآن تحمیل شده است (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۱۸۷-۱۹۱).

برخلاف نظر ارکون، دلایل تاریخی متقنی وجود دارند که اثبات می‌کنند همه متن قرآن در زمان پیامبر ﷺ نگاشته شده است؛ چنان‌که هر بار که آیاتی از وحی نازل می‌شد، بلافاصله پیامبر ﷺ به نویسندگان وحی - که تعداد آنها را بیش از ۲۰ نفر دانسته‌اند- دستور می‌داد تا آیات را بنگارند (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۲: ۲۷۱؛ ابن ابی داود سجستانی، ۱۴۲۳: ۳۷؛ ابن عبد البر قرطبی، ۱۴۱۲، ۱: ۶۸؛ ابن اثیر، بی‌تا، ۱: ۵۰). بدین ترتیب نمی‌توان گفت که بخشی از قرآن محصول ایدئولوژی‌ای است که مسلمانان آن را از تفکر یونانی برگرفته و در قرآن به نگارش درآورده‌اند. اما اینکه وی گمان کرده است کلمات وحی شده گفتاری شفاهی بودند که به شکلی تکرارناپذیر برای یک بار در تاریخ روی داده، به این عقیده برگشت دارد که وی به تجربه نبوی از وحی به عنوان نوعی ارتباط وحیانی بدون دریافت محتوای آن قائل است. بر این اساس، پیامبر با الگوگیری از اسطوره‌های پیشین و در اثر انگیزش قوه خیالش، به نتایج جدیدی در فهم دینی رسیده و آن را به طور شفاهی با مردم در میان گذاشته است. بنابراین، مقصود ارکون از خلق قرآن، آن است که توسط پیامبر خلق شده است، در حالی که مقصود معتزله از خلق قرآن آن است که توسط خدا خلق شده است.

به نظر می‌رسد که نقد ارکون به آیات ایدئولوژیکی، به منظور تجویز قرائت‌های مختلف از دین صورت گرفته است، به گونه‌ای که وی در تفسیر آیات قرآن آزاد باشد؛ زیرا همین نوع آیات هستند که در برابر تفسیر آزاد او - مثل آنچه که در رابطه با تفسیر آیات مشتمل بر عقل دیدیم - می‌ایستند.

نتیجه

ارکون معتقد است که حقیقتی جز کنش‌های اجتماعی و محسوس انسان از جمله زبان نیست. وی بر این اساس، زبان را مقدم بر اندیشه قرار می‌دهد و همه علوم را متنی می‌داند، در حالی که انسان به وضوح و بر اساس فطرت خود درمی‌یابد که بدون متن هم می‌تواند اندیشه کند.

نفی تقدس‌گرایی عقل اسلامی و دوگانه‌های موجود در آن، در حالی است که فهم متون وحیانی متوقف بر درک عقلانی از واقعیت‌های جاری پیرامون وحی و نیز نیازهای واقعی مخاطبان وحی است. بر این اساس، پیامبران در کنار عقل که حجت باطنی است، حجت ظاهری‌اند.

اینکه ارکون در باره ناندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرها فکر می‌کند، فی نفسه کار شایسته‌ای است؛ منتها در بررسی این گونه مسائل باید دقت داشت که بر اساس معیارهای درست عقلانی در شناخت حقیقت و قراین تاریخی درست، کار صورت گیرد؛ نه آنکه پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی مدرن غربی، بدون معیار و صرفاً به دلیل مدرن بودن، معیار قضاوت درباره ناندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرها باشد.

اعتقاد به زبان خیالین و اسطوره‌ای قرآن، سخنی نامربوط است؛ زیرا اگر به فرض بپذیریم بخشی از متن کتاب‌های مقدس اسطوره‌ای هستند، در قرآن هیچ اثری از اسطوره‌ها نیست.

نظر ارکون مبنی بر ایدئولوژیکی و جانبدارانه بودن آیات کفر و ایمان و نیز آیات تشریحی، و استناد این گونه سخنان به نظریه خلق قرآن که معتزله بدان باور دارد، باطل است؛ زیرا دلایل تاریخی وی مبنی بر اینکه قرآن در زمان پیامبر ﷺ نگاشته نشده، نادرست است و نیز مقصود معتزله از خلق قرآن، این نیست که قرآن مخلوق بشر و اسطوره‌هاست، بلکه مقصود آن است که قرآن مخلوق الهی است.

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. کتاب مقدس
۳. ابن ابی داود السجستانی، ابو بکر، ۱۴۲۳، کتاب المصاحف، قاهره، الفاروق الحديته للطباعة و النشر.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد، بی تا، اسد الغابه في معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعیلیان.
۵. ابن سعد، محمد ۱۴۱۰ق، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب.
۶. ابن عبد البر القرطبی، یوسف بن عبد الله ۱۴۱۲ق، الاستيعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل.
۷. ارکون، محمد، ۱۳۸۸، اعاده اعتبار به اندیشه دینی، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، نگاه معاصر.
۸. ارکون، محمد، ۱۹۹۸، قضایا فی نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالطليعه.
۹. ارکون، محمد، و لویی گارده، ۱۳۷۰، اسلام، دیروز— فردا، ترجمه محمدعلی اخوان، بی جا، نشر ستمر.
۱۰. ارکون، محمد، ۱۹۹۶، الف، الفكر الاسلامي؛ قراءة علمية، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دار انماء القومي.
۱۱. ارکون، محمد، ۱۹۹۶، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دار الإنماء القومي.
۱۲. ارکون، محمد، ۱۳۷۹، نقد عقل اسلامي، ترجمه محمدمهدی خلجی، تهران، نشر ایده.
۱۳. ارکون، محمد، ۱۳۸۷، تاريخ مندى اندیشه عربي اسلامي، ترجمه رحيم حمداوى، تهران، نگاه معاصر.
۱۴. ارکون، محمد، ۱۹۹۰، الاسلام، الاخلاق و السياسة، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارانماءالقومي.
۱۵. ارکون، محمد، ۱۹۹۲، الفكر الاسلامي؛ نقد و اجتهاد، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالساقی.

علم اسلامی

سال بیست و نهم، شماره صد و سیزده

۱۶. ارکون، محمد، ۲۰۰۷، *الفکر الاصولی و استحاله التاصیل نحو تاریخ آخر للفکر الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالساقی.
۱۷. اسد زاده، محمد رضا، ۱۳۹۹، «پاسخ صادق خرازی درباره اسلام شناس پرحاشیه؛ مصاحبه با صادق خرازی»، *خبرآنلاین*، دریافت شده در ۳۱ شهریور ۱۳۹۹ از: <https://www.khabaronline.ir/news/287210>
۱۸. اکرمی، موسی و اژدریان، زلیخا ۱۳۹۱، «تبارشناسی از نیچه تا فوکو»، *فصلنامه روش شناسی علوم انسانی*، سال ۱۸، شماره ۷۰، بهار، ص ۷-۳۲.
۱۹. بالاندیه، ژرژ (1984). *السلطه والحدائنه*، ترجمه هاشم صالح، الفكر العربی المعاصر، شماره 41، بیروت، مرکز الانماء القومي.
۲۰. بلقزیز، عبدالله، ۲۰۱۴ق، *نقد التراث*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۲۱. خلجی، محمد مهدی، ۱۳۷۶، «متن نخستین، متن دوم؛ گفتگو با محمد ارکون»، *دانشگاه انقلاب*، ش ۱۱۰، تابستان و پاییز، ص ۱۰۵-۱۱۴.
۲۲. خلجی، محمد مهدی، ۱۳۷۷، *آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون*، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۲۳. خلجی، محمد مهدی، ۱۳۸۹، «محمد ارکون؛ ناقد رادیکال سنت»، *بی‌بی‌سی فارسی*، بایگانی شده از اصلی در ۱۹ اوت ۲۰۱۲، دریافت شده در ۱۷ سپتامبر ۲۰۱۰.
۲۴. خلجی، محمد مهدی، ۱۳۹۱، «روایت محمد ارکون از سرگذشت خویش»، *بی‌بی‌سی فارسی*، بایگانی شده از اصلی در ۱۹ اوت ۲۰۱۲، دریافت شده در ۱۹ اوت ۲۰۱۲.
۲۵. *دانش‌نامه آزاد (ویکی‌پدیا)*، ۲۰۲۰، «محمد ارکون»، ویرایش شده در ۱۷ سپتامبر ۲۰۲۰، دریافت شده به تاریخ ۱۷ شهریور ۱۳۹۹، از: <https://fa.wikipedia.org/wiki/محمد-ارکون>.
۲۶. دریفوس، هیوبرت، و رابینو، پل، ۱۳۹۲، *میشل فوکو؛ فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی.
۲۷. رجبی، مهدی و مسلم طاهری، حسن توسلی، ۱۳۹۷، *محمد ارکون؛ روش شناسی و تحلیل آثار؛ بازخوانی انتقادی اندیشه معاصر مسلمین*، قم، مرکز اسلامی للدراسات الإستراتیجیه.
۲۸. رضایی آدریانی، ابراهیم، ۱۳۹۵، «نقد دیدگاه محمد ارکون درباره زبان قرآن»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، ش ۲۱، پاییز و زمستان، ص ۹۱-۱۰۹.
۲۹. علی اکبر زاده، حامد و مصطفی سلطانی، ۱۳۹۴، «محمد ارکون و کاربست پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، شماره ۱۰، پاییز و زمستان، ص ۱۱۸-۱۴۳.

۳۰. فلاح رفیع، علی و مجید منهاجی، ۱۳۹۷، «نقد و بررسی خوانش محمد ارکون از سنت و تجدد»، *تاریخ نامه خوارزمی*، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۷، ص ۶۵-۹۵.
۳۱. فوکو، میشل، ۱۳۷۸، *معرفت و قدرت*، ترجمه محمد ضمیران، تهران، هرمس.
۳۲. کوزنری هوی، دیوید و دیگران، ۱۳۸۰، *فوکو در بوته نقد*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۴. مالکی، محمد و احمد بخشایش اردستانی، ۱۳۹۵، «بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون»، *پژوهش‌های علوم سیاسی*، سال یازدهم، بهار، ص ۱۷۱-۱۹۶.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۶. منصور زاده، محمد باقر و زهرا مسعود، ۱۳۹۶، «بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید»، *فصلنامه سیاست*، ش ۱۳، بهار، ص ۳۷-۵۰.
۳۷. میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۸. وارد، گلن، ۱۳۹۳، *پیست مدرنیسم*، ترجمه قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی، تهران، نشر ماهی.
۳۹. واعظی، احمد، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۰. وصفی، محمدرضا، ۱۳۸۷، *نومعتزلیان؛ گفتگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید*، *عابد الجابری، حسن حنفی و محمد ارکون*، تهران، نگاه معاصر.

