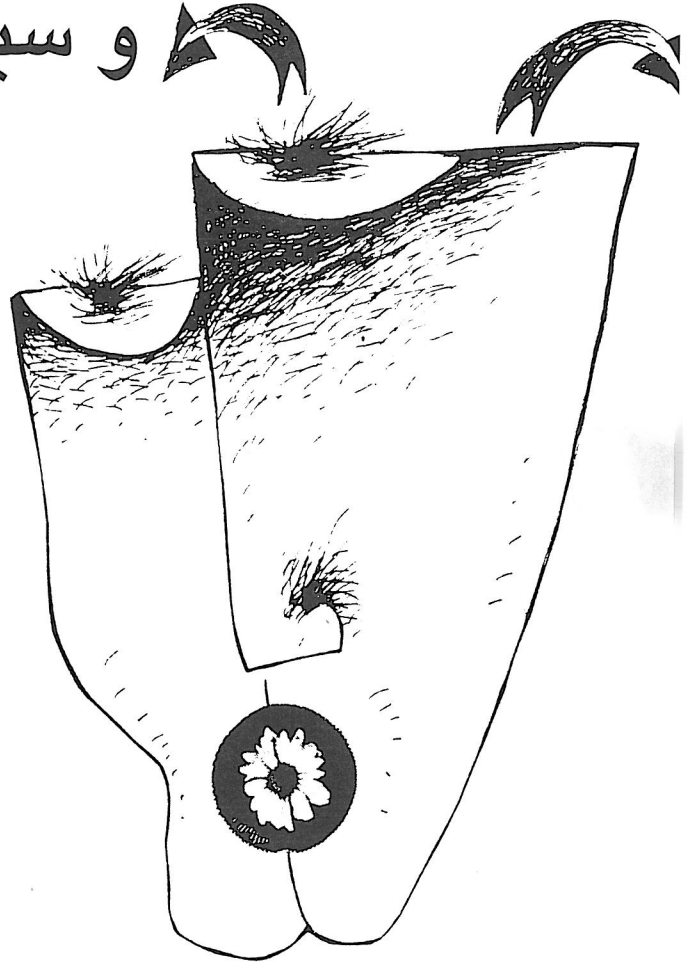


دیرینه‌شناسی اخلاق و سیاست در اسلام

محمد مهدی خلجی



«اندیشه اسلامی انتقادی می‌خواهد اسلام را از عزلت و انزوایی که تاریخ، از سده پنجم یا ششم هجری (یازدهم یا دوازدهم میلادی)، به آن تحمیل کرده بیرون آورد. اسلام نیازمند اندیشه‌ای است که او را از آن ویژگی فریبده‌ای که گرایش ستایشگرانه اسلامی و نیز خاورشناسی همدست با آن، تلاش می‌کنند بر آن اعمال کنند، رهایی دهد. این دو، می‌کوشند اسلام - یا اندیشه اسلامی - را درون آن «ویژگی» زندانی کنند. با اندیشه انتقادی، از این پس، گستره‌های نوی برای ژرف‌کاوی و جستجو بر مبنای تجربه‌ها و دستاوردهای حاصل شده در قلمرو اسلامی، در گذر تاریخ بلند آن، امکان‌گشایش می‌یابد. این بازنگری انتقادی باید به حجم چالش‌ها و مناقشه‌های [فکری] معاصر باشد؛ تا بتوان به شناختی درست‌تر و مطابق‌تر با واقعیت دست یافت.»

محمد ارکون^۱.

ارکون، محمد. الاسلام، الاخلاق، السياسة. ترجمة هاشم صالح. منشورات اليونسكو، بالتعاون مع مركز الانماء القومي، بيروت - باريس، الطبعة الاولى بالعربية، ۱۹۹۰، ۲۳۱ ص.

روزگاری بود که وحی می توانست پشتوانه بی رقیب نظام اخلاقی قرار گیرد و به سرشت معنا طلب آدمی معنا ببخشد و او را سیراب کند و ارزشهای مطلق اخلاقی را به خواست او و بی هیچ چون و چرا و تردیدی بر او حاکم گرداند و او را با آسودگی خاطر پیرو و فروتن و خاضع خود سازد؛ خضوعی عمیق و همیشگی. جهان مدرن، اما، این آسودگیها و در پی رفتنها و اطلاقتها را برهم آشوفته و درهم کوفته است و فضایی آفریده که در آن اخلاق نسبی است و دیگر نظام اخلاقی نمی تواند، چنان آسان، بر آموزه های وحیانی تکیه کند و خزانه معنا خواه آدمی را بیاکند. مناقشه ورزی درباره نظام مبانی اخلاق، دیری است آغاز شده و علم، تکنولوژی و فلسفه به مثابه پشتوانه ای برای نظام اخلاقی، خود را چونان رقیبی نیرومند برای وحی نشان می دهند و به عرصه مجادله ها و مکالمه های نظری گام نهاده اند. با این بحران و آشوب معنایی و تزلزل و زوال ارزشهای مطلق اخلاقی، این دغدغه مهم محمد ارکون که چگونه می توان ارزشهای اخلاقی را در جهان امروز حاکم کرد و در زندگی هر روزینه آدمیان معاصر جریان و حضور داد، دغدغه ای اساسی و اندیشه سوز به چشم می آید و صورت بندی نوی از پاره ای از وظیفه ها و چالشهای روشن اندیشان دینی به دست می دهد. باید درنگریست که ارکون خود برای چاره جویی دل مایه ها و دغدغه هایی از این دست از چه راه می رود و افقهای کدام سرزمین اندیشگی را پیشاروی خود می گسترد.

«اندیشه اسلامی انتقادی» نامی است که ارکون بر روش نگرش خود به اسلام و پدیده ها و جلوه های تاریخی و اندیشگی آن نهاده است. او از کتاب «پژوهشی درباره انسان باوری عربی در سده چهارم هجری / دهم میلادی» تا «به سوی نقد عقل اسلامی» و دیگر نوشته ها و پژوهشهایش، به این روش پایبند بوده و آن را به کار بسته است. برای روشنگری کوتاهی درباره پژوهش در اخلاق و بویژه کتاب «اسلام، اخلاق و سیاست»، تلاش می کنم روش یاد شده او را در بررسی دو موضوع سیاست و اخلاق در اسلام، و چشم انداز ویژه و کلی او را به جستارهایی از این دست، باز نمایم و شرح دهم.

ارکون، چنانکه خود در جایی گفته است، «پیش از آن که فیلسوف باشد، تاریخنگار است؛





تاریخنکار اندیشه اسلامی^۲. او در تاریخ نگاری خود، از دیدگاه «آنال» و شاخه ها و شیوه های گوناگون فکری برآمده از آن، تاثیر پذیرفته است. بنابراین فهم اندیشه او، بی شناخت دیدگاه آنال درباره تاریخ نگاری، دشوار و بل ممتنع است. کسانی همچون لوسین فور و مارک بلوک، بنیادگذاران آنال، بر شیوه حاکم بر تاریخ نگاری شوریدند و آن را مورد انتقاد قرار دادند. تاریخ نگاری حاکم در آن دوران، تاریخ نگاری پوزیتیویستی بود؛ پوزیتیویستی به معنای عام و غیر دقیق آن. این نوع تاریخ نگاری بیشتر به ثبت رویدادهایی که بر پادشاهان و دولتها، و در جنگها و صلحها و فتوحات و... رفته بود تاکید می گذاشت و به تاریخ سیاسی محصور می شد. تاریخنگاران پوزیتیویست باور داشتند که: «مورخ باید از فروض فلسفی یا متافیزیکی پرهیزد و به وقایع تاریخی، یعنی رخدادهایی که سال به سال به وقوع پیوسته اند، چون حقایق علمی یا داده هایی بنگرد که اگر درست به دنبال هم ردیف شوند، از آنجا که از نظم طبیعی تبعیت می کنند، رازهای سر به مهر درون خود را خود بیان می دارند. مورخ تنها باید با ابزاری عینی، حقایق تاریخی را کنار هم قرار دهد و هر کدام را در جایگاه واقعی خود بنشانند و از هر گونه تفسیری پرهیزد و اجازه دهد تا داده های تاریخی، یعنی رخدادهایی که در قالب سربهای زمانی ردیف شده اند، خود به سخن آیند. تاریخ چیزی نیست مگر استفاده کاربردی و عملی از اسناد مربوط به گذشته؛ زیرا اسناد حاوی مجموعه ای از حقایق تاریخی اند. حقایق تاریخی قبل از دخالت و بررسی مورخ، در اسناد آرمیده اند و مورخ تنها باید آنها را بیابد و در چارچوب زمان به صف کند. تاریخنگاران اثباتی، آغازکنندگان این راه را اندرز می دهند که از جستجوی «قالبهای مفهومی جدید» پرهیزند و به یافتن حریمانه حقایق تاریخی مستتر در اسناد بسنده نمایند و رنج بیهوده نبرند. زیرا هر گونه تفسیری خارج از حقایق مشهود تاریخی تنها از بار علمی اثر می کاهد. پس کار مورخ کشف است و نه بازسازی زمان گذشته در ظرف حال. تاریخنگار گزارشگر دقیق و امینی است که تنها به اسناد مستند و مدارک معتبر، متکی است.»^۳ بنیادگذاران آنال، باور داشتند که تاریخ نگاری پوزیتیویستی، تاریخ نگاری را دچار محدودیت می کند و به دلیل آن که از برگرفتن نظریه پرهیز می کند، در میانه سندها و مدارک تاریخی، و به اصطلاح خود آنها داده های تاریخی، کورانه گام برمی دارد و نمی تواند راهی به سوی حقیقت پیدا کند. از این رو، باور یافتند که رویدادنگاری به شیوه پوزیتیویستی مانع از آزادی اندیشه تاریخنگار و آفرینش گری و خلاقیت و انتقادی بودن تاریخ نگاری می گردد. آنها معتقد بودند جدایی دانش

تاریخ از دیگر رشته‌ها و شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی، به هیچ‌رو، به سود تاریخ‌نگاری نیست. مگر نه این است که تاریخ، تاریخ آدمی و دانشی دربارهٔ اوست و هرگونه شناختی از آدمی که در جای دیگر به دست آید، می‌تواند تصویر تاریخ آدمی را کامل‌تر و شفاف‌تر سازد؟ به این ترتیب، با تأکید بر لزوم حفظ هویت و استقلال علم تاریخ، هم انشعاب افراطی تاریخ را به شاخه‌های تخصصی و ویژه و قرار گرفتن هر شاخهٔ تخصصی در دایره‌ای بسته و رخنه‌ناپذیر، نفی کردند و هم دروازهٔ دانش‌های دیگر انسانی، مانند اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی جمعیت‌شناسی، قوم‌نگاری، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی، دین‌شناسی و... را به روی دانش تاریخ گشودند و ژرفایی و غنای تاریخ‌نگاری را در همراهی و همپایی دانش تاریخ با تحولات و تکامل‌هایی که در رشته‌های یاد شده به دست می‌آید، دیدند. دربارهٔ منابع و اسناد تاریخی می‌اندیشیدند که باید از همهٔ منابع تاریخی بازمانده از گذشته بهره گرفته شود و این، به طبع، نیازمند آن بود تا مفهوم «منابع تاریخی» گسترش یابد و از چارچوب شناخته شده‌اش فراتر رود. گسترش این مفهوم تا آنجاست که هرگونه پدیده‌ای را که، با هر شکل و ویژگی‌ای، از گذشته برجای مانده فرا می‌گیرد و از آن نشانه‌ای برای زندگی گذشته و پیشینیان می‌سازد. در این نگاه، «منبع رسمی برای تاریخ» وجود ندارد. فرنان برودل، از پیروان این دیدگاه، کوشید تا در این راه، نخست قلمرو سنتی مطالعات تاریخی را بشکند. در گذشته، قلمرو مطالعات تاریخی می‌توانست زایش و زوال دولتی، یا زندگی و مرگ پادشاهی باشد و بر دورهٔ معینی از تاریخ دلالت کند. ادوار تاریخی، در حقیقت، به این شیوه پدید می‌آمد. برودل، اما، کوشید واحدی نوپدید برای قلمرو مطالعات تاریخی بیافریند؛ واحدی که به مکان و جغرافیا تکیه داشته باشد. او گفته است:

«احساسم به من می‌گوید که خود دریا، دریایی که می‌بینیم و بدان عشق می‌ورزیم، [می‌تواند] عظیم‌ترین مدرک حیات گذشته‌اش به شمار رود. اگر هیچ چیزی از درس‌های جغرافیادانان سوربن به یادمانده باشد، حداقل این درس را با ایمانی تغییرناپذیر فراگرفته‌ام و در تمامی مراحل نگارش کتاب راهنمایم بوده است. تاریخ منطقهٔ مدیترانه را نمی‌توان از تاریخ دریا جدا کرد. این کار به همان اندازه غیر ممکن است که کوزه را جدا از دست‌های کوزه‌گر در نظر آوریم. بنابراین جملهٔ قصاری محلی: بر دریا دعا کن و بر خشکی روزگار گذران.»^۴





پیروان دیدگاه آنال بر لزوم
وجود اندیشه خلاق در فرآیند

تاریخ‌نگاری و چارچوب نظری انعطاف‌ناپذیر برای گام
نهادن در راه «آفرینش معرفت تاریخی» و دستیابی به
چراغی برای جستجو و گردآوری منابع و داده‌های
تاریخی، پای فشردند و فقدان نظریه را موجب فریفتگی به

ظاهر رخدادهای تاریخی و بسته شدن راه شناخت درونی چیزها و رویدادها دانستند و پیوند
دو سویه نظریه و روش و اصلاح و سامان‌یابی و تحول مستمر آن دو را در آغاز و روند انجام فرآیند
پژوهش تاریخی ضروری یاد کردند. همچنین آنها با تعمیم‌های ناروا بر مبنای پژوهش موردی
خاص، و بی‌بررسی کامل زمینه‌ها و شرایط حاکم بر آن مورد، مخالفت کردند و جزمیت را در هر
جامه و جایی که یافت شود نفی نمودند و بهره‌گیری درست از اسناد و مدارک تاریخی را موجب
عینی شدن پژوهش تاریخی انگاشتند و آن را ضروری دیدند. پیروان دیدگاه آنال تاریخ را
«مطالعه‌ای به شیوه علمی در فعالیتهای مختلف آدمیان و آثار گوناگون ایشان در روزگاری پیشتر»
باز شناختند. آنان تاریخ را به ضرورت، دارای ویژگی «اجتماعی» می‌دانستند و باور داشتند که
رویدادهای تاریخی در خلأ پدید نمی‌آید، بلکه از فضا و جو و زمینه‌ای عاطفی و روانی برخاسته
است. به همین دلیل بود که آنها از اصطلاح «روان‌شناسی تاریخی» یا «تاریخ روان‌شناختی» بهره
گرفتند. استیوارت هیوز، در شرح این نکته، نوشته است:

«تاریخ روان‌شناختی»، بنا به تعریف فور، نه شعبه‌ای تخصصی از مطالعات تاریخی، بلکه
نگرش خاصی برای رسیدن به خود تاریخ بود، چنانکه دیگران امکان داشت از جنبه اقتصادی یا
جامعه‌شناختی به موضوع بنگرند. دلیل دیگر تأکید فور بر روان‌شناسی این بود که او بزرگترین
کمبودها و نارساییها در دانش آدمی درباره گذشته را در آن زمینه می‌دید و شکایت داشت که: «ما
تاریخ عشق نداریم. تاریخ مرگ نداریم. تاریخ رحم و بی‌رحمی نداریم. تاریخ شادمانی
نداریم.» سراسر قلمرو «احساسات» انسانی بیرون از دایره دانش و پژوهش مانده است. فور
حدس می‌زد که بهترین روش رسیدن به مقصود، دقت در تبشهای عاطفی هر روزگار معین در
گذشته است؛ یعنی تغییراتی که به تناوب، خواه آهسته و خواه تند، در چیرگی مهر بر کین یا عقل
بر عاطفه حاصل می‌شده است. گمان او این بود که هر عاطفه انسانی، به ضرورت، هم دارای

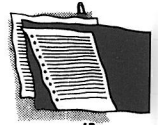
جنبه مثبت است و هم منفی: «هم خودش است و هم ضد خود. بنابراین، به عقیده وی، پژوهش در این زمینه برای مورخ «هم فوق العاده جذاب و دلفریب و هم بی نهایت دشوار» بود. اما تاریخ پژوهان، یکسره هم در این قلمرو محروم از هر گونه وسیله و منبع نبودند و می توانستند برای تعیین مسیر احساسات بشری به ابزارهایی مانند ریشه شناسی واژه ها و شمایل نگاری و ژرف نگری در آثار ادبی متشبت شوند.»^۵

پرویز پیران بدرستی یاد کرده است که روان شناسی تاریخی به یکی از کانونی ترین گرایشها و راهبردهای دیدگاه آنال بدل گردید و آنچه لوسین فور بدان فرا می خواند، یعنی بازسازی «ذهنیت»های (mentalité) هر دوره از راه ساختار مفاهیم و معناهای موجود در آن، بر اندیشمندی چون میشل فوکو تأثیر ژرفی نهاد و بی گمان او را در ساختن مفهوم «منظومه فکری» (یا صورت بندی دانایی: Epistémé) یاری کرد.^۶ تأثیر دیدگاه آنال بر اندیشمندان پس از خود تأثیری درازدامن و چندسویه بود. همین نکته که آنها تاریخ را گشوده بر انواع دانشهای انسانی و اجتماعی می خواستند و تحول آن دانشها را در تاریخ مؤثر می انگاشتند به پژوهشگران رشته های گوناگون علوم انسانی و اجتماعی مجال می داد که در قلمرو تخصصی خود به دیدگاه آنال وفاداری و وابستگی داشته باشند و راهبردهای دیدگاه آنال را در رشته خود به کار گیرند. به این ترتیب دیدگاه آنال به سنتی بدل گردید که پشتوانه پژوهشهای قوم شناسان، مردم شناسان، جامعه شناسان و ... قرار می گرفت. همچنان که پیشتر یاد کردم، میشل فوکو و نیز اندیشمندان دیگری چون پیر بوردیو، ژاک لوگوف، ژرژ بالاندیه، ژاک دویی، ژاک گودی و ... همه در ادامه سنت آنال و تأثیر پذیرفته از آن هستند. به واقع، باور دیدگاه آنال به تحول مستمر علم تاریخ با تحول در علوم انسانی و اجتماعی و جزمیت ستیزی گسترده آن، چنان انعطاف پذیری ای به آن بخشیده که بتواند چنین متنوع، رنگارنگ، الهام بخش و تأثیرگذار باشد.^۷



انتقاد محمد ارکون از شیوه تاریخ نگاری اسلامی، انتقادی گزنده و سخت است. راز این انتقاد را در وابستگی عمیق او به دیدگاه آنال باید جستجو کرد. به نظر او تاریخ نگاری موجود در قلمرو مطالعات اسلامی، یا تاریخ نگاری سنتی است و یا تاریخ نگاری خاورشناسی. هر دوی این تاریخ نگاریها در معایب و کاستیهایی که تاریخ نگاری پوزیتیویستی دارا بود شریکند؛ همان تاریخ نگاری ای که لوسین فور و مارک بلوک در شورش بر آن، دیدگاه آنال را پی ریختند.





خاورشناسی کلاسیک کار خود را به پژوهش و تحقیق متون کلاسیک یا ترجمه آنها به یکی از زبانهای اروپایی منحصر می‌کرد. خاورشناسی از همان سده نوزدهم که پدید آمد تلاش می‌کرد بر پایه این متون، تاریخ اسلام را بنویسد. این متون نیز به خودی خود ایستا هستند یا، دست کم، پندار ایستایی و ثبات و مطلق بودن و ناتاریخمندی را برمی‌انگیزند. در نتیجه، تاریخ‌نگاری آنها نیز همان ویژگی ثبات و سکونی را داشت که در منابع اسلامی یافته بودند. نگرش تاریخ‌نگاران خاورشناس، نگرشی کل‌نگر و شمولی است. به عنوان کتابهای آنان بنگرید به «تاریخ جوامع اسلامی»، «تمدن کلاسیک اسلامی»، «اسلام و تمدن آن»، «اسلام قرون وسطی» و ... این عنوانها، عنوانهایی گمراه‌کننده اند چنانکه گویی همواره یک گونه اسلام وجود داشته و در همه جا و در سراسر تاریخ حاکم بوده و «اسلام» مجالی متفرد (و نه متکثر) برای پژوهش و تفسیر علمی است. تاریخ‌نگاران سده نوزدهم، چه خاورشناس و چه غیر آن، از روش زبان‌شناسی تاریخی - جزمیت تاریخی پیروی می‌کردند. این روش نیز سرشتی ایستا و توصیفی دارد و در نقل جزئیات و تفصیل و استخراج وقایع و تاریخها و رویدادها از منابع و متون کهن، غرق می‌شود و سپس آنها را مرتب و طبقه‌بندی می‌کند و تاریخ اسلام را به شیوه‌ای خطی، مستقیم و پیوسته، درست به همان صورتی که متون اسلامی آورده‌اند، می‌نگارد. درست است که این روش بر صحت رویدادها و وقایع و تاریخها و بازشناسی خلطها و تزویرها در روایت وقایع تاریخی پافشاری می‌کند و دقت و وسواس می‌ورزد، ولی این موجب نمی‌شود که از این مرحله برگردد و مشکلات کلی و عمومی (Problematique) را طرح کند. پژوهش توصیفی - زبان‌شناختی تاریخی به شیوه سده نوزدهم هنوز هم ضروری است و، به نظر ارکون، گام نخست در پژوهش تاریخی به شمار می‌رود؛ ولی تاریخ‌نگار نمی‌تواند و نباید خود را در آن مرحله زندانی کند و کار را با آن پایان یافته انگارد. ارکون می‌اندیشد منابع اصلی تاریخ اسلامی، تنها، متونی نیستند که دانسته‌ها و داده‌هایی را درباره تاریخ اسلامی در اختیار ما قرار دهند، بلکه متونی ایدئولوژیک نیز هستند و چون خاورشناسان سنتی هنوز آنها را با همان چشمهای قدیمی نگاه می‌کنند، پژوهشی درباره این متون با این نگاه صورت نپذیرفته است. خاورشناسان هرگز تلاش نمی‌کنند برای کشف درونمایه ایدئولوژیک یا مذهبی ادبیات تاریخی اسلامی (مانند کتاب طبری یا غیر آن) آن را واسازی (Deconstruction) کنند. تنها چیزی که می‌پرسند این است که این منبع تاریخی منسوب به کدام مذهب است؟ آیا شیعی است یا سنی

است یا معتزلی است...؟ روشن است که برای کشف رابطه گفتمان تاریخی با شرایط و زمینه‌های اجتماعی-تاریخی در آن زمان، تنها این گونه پرسشها کافی نیست و باید به جای روش روایتگرانه خطی پیوسته در



تاریخ‌نگاری، روش تحلیلی نقیّدی «مسأله‌آفرین» (Problematique) به کار گرفته شود. البته ارکون اعتراف می‌کند که همان روش سده نوزدهمی، مسائل و مشکلات اساسی‌ای را برانگیخت و طرح کرد که خود مسلمانان هنوز آن جسارت را نیافته بودند که درباره میراث خود طرح کنند. میان روش تاریخی خاورشناسان و روش جزمی-ستایشگرانه حاکم در میان مسلمانان سنتی، تفاوت

آشکاری هست و دلیل چالش‌تندی که میان آنها

جریان دارد همین تفاوت است. در عین حال، گونه‌ای

همسانی عینی یا ایدئولوژیک میان آنها در پاره‌ای نقاط دیده می‌شود.

این نکته گفتنی است که سخنان ارکون درباره خاورشناسی، بیشتر بر خاورشناسی کلاسیک یا سنتی راست می‌آید. خود او بارها از خاورشناسان جوانی یاد می‌کند که روشهای دلخواه او را به کار می‌بندند: از جمله ریچارد بولیج، خاورشناس امریکایی و استاد دانشگاه کلمبیا، در کتاب مهم خود «اسلام، نگاه از پیرامون»^۸ پرسشهای بنیادینی را در برابر تاریخ اسلام می‌افکند. تاریخ‌نگاران بنا به عادت خود، اسلام را از پایتختها و مراکز بزرگ مانند دمشق و بغداد و قاهره و قرطبه نگریسته‌اند. بولیج، برخلاف آنان، در این کتاب اسلام را از میان شهرها و روستاهای حاشیه‌ای و دورافتاده و پراکنده و بدوی می‌بیند؛ یعنی در واقع همه قلمروهایی که بیرون از قدرت مرکزی هستند. روشن است که این گونه پژوهشها تاریخ اسلام را به صورت شگرفی شفاف

می‌کند. زیرا درست در تقابل با تصویری قرار دارد که تاریخ رسمی نوشته شده در سایه قدرت مرکزی و از میان پایتخت‌های مهم و بزرگ، به دست می‌دهد. تاریخ مکتوب، تاریخی بی‌رحم است؛ چرا که تنها پیروزمندان آن را نوشته‌اند و شکست خوردگان و ناکامان در نوشتن آن نقشی نداشته‌اند. اگر تاریخ از دید مغلوبان و محکومان نوشته شود، بی‌گمان تصویری به دست خواهد آمد بسیار متفاوت از تصویر رسمی شایع که در کتابهای موجود امروزی یافته می‌شود؛ تصویری که هم به رو می‌نگرد و هم به پشت، هم به قدرت نگاه می‌کند و هم به معارضان آن؛ به چشمی یکسان و با همان روشمندی عینی. بر این پایه، اگر تاریخ بر اساس نگرشی دموکراتیک و کثرت‌باورانه نگاشته شود، بی‌گمان، تاریخی انسانی‌تر، کامل‌تر و گویاتر آفریده خواهد شد. نوشتن تاریخ کسانی که به قول میلان کوندرا از میان زندگی همچون گذشتن از میان دره‌ای می‌گذرند؛ آدمیان را ملاقات می‌کنند و آنها را مورد خطاب قرار می‌دهند، اما آنان بی‌آن که بفهمند نگاه می‌کنند و به راه خود ادامه می‌دهند، زیرا صدایشان آن قدر آهسته است که کسی نمی‌شنود و دیگر جهان، جهان آنان نیست.



این همان سنخ پژوهشی است که اندیشمندان و پژوهشگران و تاریخنگاران غربی درباره میراث و تمدن غربی انجام داده‌اند. کسی مانند میشل فوکو، تاریخ تمدن غرب را از خلال آنچه تمدن غرب آن را نابود کرده و حذف نموده می‌بیند، نه بر پایه آنچه تأسیس کرده و آفریده است. تاریخنگارانی دیگر، تاریخ فرانسه را از دیدگاه پروتستانهای مطرود نگاشته‌اند و نه تنها از دیدگاه کاتولیکها. در تاریخ نگاری نوین کوشش می‌شود که همه آواها و صداها شنیده شوند؛ تنها آواهایی که روزگاری یکه و تنها شنیده می‌شدند و دیگر صداها را خاموش می‌کردند، برای داشتن تصویر درست و روشن از دوره‌ای زمانی کافی نیست. نبوشیدن آواهای فراموش شده و خاموش گشته؛ این است هنر تاریخ نگاری نوین، و این همان چیزی است که اکنون تلاش می‌کند در تاریخ نگاری خود انجام دهد و بدان وفادار بماند.

بر پایه همین دیدگاه است که شیوه دوره بندی تاریخی نیز دگرگون می‌شود. تاریخ نگاری سنتی، که بیشتر تاریخ سیاسی را مهم و معتبر می‌دانست و به ثبت رویدادهای کلان و حوادث مربوط به شخصیت‌های سیاسی و رویدادهای درشت سیاسی همت می‌گماشت، برای دوره بندی زمانی نیز معیار سیاسی را برگزیده بود. به همین خاطر است که در گستره تاریخ اسلامی، نقاط عطف یا دورانهای گسست تاریخی - دورانهایی که در آنها تغییرهای اساسی ای در روند تاریخ پدید

می‌آید- بر پایه روی کار آمدن پادشاه یا دگرگون شدن سلسله پادشاهی خاصی شناخته می‌شود و همین معیار اساس دوره‌بندی تاریخی قرار می‌گیرد: دوران خلفای راشدین (۶۳۲-۶۶۱ م.)، دوران امویان (۶۶۱-۷۵۰ م.)، دوران عباسیان (۷۵۰-۱۲۵۸ م.) و دوران سلطنت عثمانی (۱۵۱۷-۱۹۲۴ م.)... ولی همچنان که بیشتر آوردیم، دیدگاه آنال این معیار را بی اعتبار می‌کند. با اهمیت یافتن جغرافیای انسانی، تلاش و تکاپوی توده مردم، لایه‌های پنهان و زیرین و ممنوع فرهنگ و اجتماع، فضای مشترکی که همه اینها را در خود جای می‌دهد، مسائل و حوادث کوچک و خردی که تاریخنگاران از ثبت و ضبط آن عار داشتند اهمیت می‌یابد و معیار بخش‌بندی زمانی در تاریخ‌نگاری، امری سیال و بیشتر غیر سیاسی می‌شود. ارکون باور دارد که هنوز تاریخ اندیشه اسلامی نگاشته نشده است و آن اسلوبی که در تدوین تاریخ اسلام به کار رفته، به هیچ روی نمی‌تواند در نگاشتن این تاریخ سودمند باشد.

ارکون روش مورد پسند خود را، به پیروی از مارک بلوک، «روش پس روی» (regressive method) می‌خواند؛ یعنی بررسی پدیده‌ای با آغاز کردن پژوهش درباره آن از زمان کنونی یا شاید از «گذشته‌ای بسیار نزدیک به امروز» و کم‌کم عقب رفتن تا رسیدن به نخستین دوره‌ها. این روش اقتضا می‌کند که به گذشته بازگردیم، اما نه بازگشتی از نوع رجوع احیایگران دینی به گذشته- به منظور فراقنی آرمانها بر زمانهای گذشته، بویژه سده نخست هجری، از راه بازی با رویدادها و متون و درنوردیدن سیاق و بستر تاریخی آنها- بلکه بازگشت به گذشته، با در نظر گرفتن همه تأثیرها و بازیگریهای گذشته در اکنون و در هر نقطه عطف جدید. همچنین شرط پایبندی به این روش این است که در زمان حاضر فرود آیم تا بتوانیم چیزهایی را که در زمان گذشته وجود داشته‌اند و اکنون بازگشت آنها محال گردیده است (مفهوم گسست) مرزبندی و تعریف کنیم و نیز بتوانیم دستاوردهای مثبت فراموش شده و فرو گذاشته و فرو پوشیده کهن را باز شناسیم. به نظر او دستاوردهای مثبت میراث گذشته، باید از نو باز جسته و کاویده شوند و در زمینه و سیاق تاریخی مدرن مورد پژوهش قرار گیرند. بر همین اساس، ارکون تاریخ اندیشه اسلامی را بر پایه معیار آفرینش فکری و فرهنگی، به دوران کلاسیک (سده یکم تا پنجم هجری) و دوران اسکولاستیک (سده پنجم تاکنون) تقسیم می‌کند. دوره نخست، سرشار از آفرینش و ابداع اندیشگی است و دوره دوم، روزگار ملال آور تکرارها و تحشیه‌ها و تعلیقه‌ها و شرحها. بر همین مبناست که ارکون یکی از مهم‌ترین مشکلات تاریخ‌نگاری خاورشناسان را محدود کردن مطالعات تاریخی به دوران



کلاسیک اسلامی می‌داند، در حالی که اگر مرحله انحطاط، یعنی دوران اسکولاستیک در پرتو روشهای تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی باز کاویده و پژوهش شود نمی‌توان رازها و اسباب این انحطاط را کشف کرد. چرا که ما نوادگان و بازماندگان عصر انحطاط هستیم نه فرزندان دوران شکوفایی.

ارکون در جایی دیگر، نام روش خود را «روش پیشرو-پسرو» (Progressive-Regressive method) خوانده تا بر دوسویگی روش خود تأکید کند. این روش هم میراث را می‌پژوهد و هم دستاوردهای مدرنیته را، هم متضمن سویه توصیفی و بی‌طرفانه است و هم در بر دارنده سویه تحلیلی و تفسیری غیر ایدئولوژیک. ایدئولوژیک نبودن این روش بدین معناست که همه تحقیقات و تجلیهای عینی نگرش اسلامی و همه صورت‌بندیهای بیانی آن را در همه جامعه‌ها و گروه‌ها و فرقه‌ها و جنبشهای اسلامی و در همه نقطه عطفهای زمانی و ادوار تاریخی آنها، به دیده اعتنا می‌نگرد و به آنها توجه می‌کند. به نظر ارکون، این تنها راه رها کردن تحلیل و تفکر از تخته بند پیش فرضهای تتولوژیک و ایدئولوژیک حاکم بر جوامع عربی-اسلامی است. همچنین، این یگانه ابزار رها کردن خرد از پیش فرضهای تتولوژیکی است که به «فرقه ناجیه» اولویت و برتری می‌بخشند و دیگر فرقه‌ها را در هاویه خطا و ضلال، فرو افتاده می‌دانند. اکنون با آنچه گفتیم می‌توان دریافت که چرا ارکون می‌کوشد تا روایتش از فرهنگ و اندیشه اسلامی روایتی کثرت‌باورانه باشد.



ارکون به نقش مهم قرآن در رواج دادن و چیره کردن امر نوشتار و کتاب در جامعه عربی اشاره می‌کند و این که دولت اسلامی، از امویان به این سو، زبان رسمی و بایگانی اداری و نهادهای حکومتی را تأسیس کرد. با اختراع کاغذ، پیش از اختراع چاپ که انقلابی حقیقی بود، پدیده کتاب گسترش و انتشار یافت. اکنون ما در پایانه سده بیستم، در راه گذر به مرحله تمدن دیداری-شنیداری هستیم؛ مرحله‌ای که بی‌گمان زمینه‌های فعالیت و کنش خرد و آشکال شناخت را دگرگون می‌سازد. بر این پایه، شهادت شفاهی (قول ایمان: اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله) که در گستره اسلامی هنوز دوام دارد از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا دولت رسمی، با همه فرهنگ فصیح نوشتاری خود و شهرهای مهم و پایتختهای وابسته بدان، نتوانست بر بخشهای عظیمی از جامعه که هنوز در فرهنگی گفتاری می‌زیاند (مانند شهرهای دور افتاده، روستاها و...) چیره گردد. تضاد مهم انسان‌شناختی میان دو فرهنگ

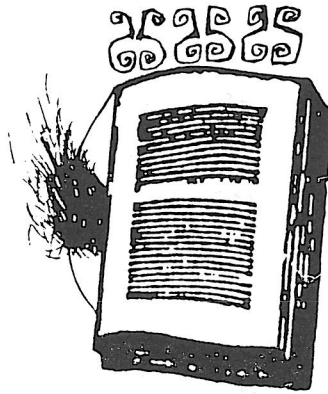
گفتاری / و نوشتاری و تجلیهای محسوس و متفاوت هر یک از اینها در واکنش به نظریه اخلاقی قرآن، به نظر ارکون، بِن مایه تنش و چالش میان دولت رسمی و قبایل و عشایر دورافتاده است. در گستره اخلاق و سیاست، این مسأله به گونه ای اساسی، آشکار است. جامعه ای که تابع نظارت دولت رسمی بود، قانون اساسی گسترده، دقیق، یکپارچه و سامان مندی را پدید آورد. این کار، درست از زمانی انجام گرفت که ابن مقفع (۱۴۰ هـ. / ۷۵۷ م.) در رساله صحابه خود خلیفه منصور را توصیه کرد که برای سراسر امپراتوری اسلامی، شریعت و قانون یکسان و یگانه ای تأسیس کند. از سوی دیگر، علم اخلاق یا در پی چیرگی نظام اخلاقی قرآن پدید آمده، یا به دنبال حاکم شدن نظام اخلاقی فلسفی؛ و این دو در فرهنگ گفتاری نمی توانند مجال تأثیر و نفوذ بیابند. جامعه وحشی ای که قرآن آن را جاهلی می خواند و فرهنگی گفتاری دارد، به اندازه شمار و گونه گونی قبایل و گروههای حاشیه ای و رقیب (جوامع بدوی پراکنده و چندگانه)، قوانین گوناگون و پراکنده عرفی و اخلاقی دارد. قرآن بسیاری از ارزشهای اخلاقی و حتی عقاید ایمانی و آیینهای حاکم در جامعه متوحش پیشین را تأیید کرد و پذیرفت و آنها را صورت بندی دوباره ای، هماهنگ با نظام اخلاقی خود نمود و با آن که بت پرستی و شرك و چند خدایی آن جامعه را نفی کرد، با این همه، بر وام گیریهای خود از آن، جامعه نوی پوشاند و از نظام اخلاقی خود بدانها مشروعیت داد.

ارکون باور دارد که نظام اخلاقی قرآن، از آنجا که بر فرهنگ نوشتاری تکیه دارد، نتوانست در میان جوامعی که فرهنگی گفتاری دارند سلطه یابد. این نظام، هم در دوران پیدایش خود با این مشکل رو در رو بود و هم در این روزگار. ارکون در فصل سوم همین کتاب، در این باره با گستردگی بیشتری سخن می گوید و جوامع مغرب عربی را مثالی برای فرهنگ گفتاری در روزگار معاصر می آورد و پیامدهای ورود اسلام به آن جوامع را بررسی می کند. نکته مهم اینجاست که وقتی اسلام، رسمی می شود و به دولت حاکم مشروعیت می بخشد و دستاویز آن قرار می گیرد، این تضاد، خشونت و قدرت بیشتری می یابد و چالش میان نظام اخلاقی قرآن با جامعه گفتار بنیاد، تندتر و سخت تر می گردد.

برای شرح و شکافت بیشتر برنامه ارکون در این زمینه باید دغدغه های او را در مورد اخلاق بشناسانم. در حقیقت آنچه او در این زمینه به دنبال آن است، کشف نسبت میان اخلاق و جامعه است؛ یعنی بررسی نگرش اساسی اسلام درباره اخلاق از دیدگاه جامعه شناختی و، بویژه،

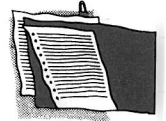


جامعه‌شناسی تاریخی. پرسش ارکون این است که: ارزشهای اخلاقی مورد قبول هریک از گروههای اجتماعی یا طبقه‌های اجتماعی یا فرقه‌ای خاص در سراسر تاریخ اسلام کدام هستند؟ حجم گسترش و انتشار جامعه‌شناختی نگرشهای اخلاقی اسلامی در جهان کنونی اسلام، چه اندازه است و نیز گستره حضور آنها در ادبیات مکتوب، و نه تنها در گفتار، تا کجاست؟ اگر همه قلمروها و عرصه‌های اجتماعی‌ای را که به گونه‌ای اسلام را پذیرفته‌اند و تحت تأثیر اسلام بوده‌اند، پژوهش کنیم آیا به اشکال دیگری از اخلاق و نظام ارزشها، متفاوت با آنچه در ادبیات مکتوب یافته می‌شود، بر نمی‌خوریم؟ ارکون گمان دارد که این پرسشها نه تنها بر بحث دانش اخلاق یا پژوهش ارزشها، که حتی بر سراسر جلوه‌های فرهنگ و حیات عقلی در تمدن اسلامی، قابل انطباق است. نکته مهم مورد تأکید ارکون این است که تکثرنژادی-فرهنگی در همه جوامع اسلامی وجود داشته و دارد و هیچ یک از حکومت‌های رسمی‌ای که پدید آمدند نتوانستند قانون دینی رسمی را به یکسان بر همه تحمیل کنند و همه را به طور یکنواخت به پایبندی بدان وادارند. این وضعیت در روزگار ما نیز وجود دارد. قانون رسمی اسلامی که از سوی دولت پذیرفته و اجرا می‌شود، در بهترین صورت، با قوانین بومی و محلی پیش از اسلام، که توانسته‌اند با ورود اسلام مقاومت کنند و دیوار دفاعی نیرومندی را بسازند،



همزیستی می‌کند.

همکنشی دیالکتیک میان این دو قانون، پژوهشی استوار می‌طلبد؛ پژوهشی که به گمان ارکون جز با روش جامعه‌شناختی نمی‌تواند سامان یابد. با چنین پژوهشی است که می‌توان دریافت که نگرش اسلامی چگونه و تا چه اندازه از قانون بدوی قدیم و قانون عرف تأثیر پذیرفته است. چرا که اسلام به هر جا که قدم نهاده آنجا تهی از آداب و رسوم و سنتها و مرده ریگ نبوده و در نتیجه ناگزیر بوده که با واقعیت موجود داد و ستد کند تا بتواند به گونه‌ای خود را بر آن تحمیل نماید. بنابراین، به ناچار، کنش‌مندی و کنش‌پذیری‌ای در کار بوده و حاصل این همکنشی است که تار و پود واقعیت موجود جوامع اسلامی را می‌بافد. اسلام مردم، آمیزه‌ای از باورهای پیش از اسلام و باورهای پس از اسلام است. ارکون باور دارد که نظام ارزشی اخلاقی



و سیاسی در دوران قدیم، به منزلهٔ ایدئولوژی عرضه می‌شد و عامه و عوام با همهٔ آداب و رسوم و سنت‌هایشان تحقیر و طرد می‌شدند. فرهنگ‌های غیر اسلامی خوار و بی‌نفوذ و بی‌تأثیر دیده می‌شدند و ارزش‌ها، سراسر، ایده‌آل و دینی، مطلق و مناقشه‌ناپذیر به شمار می‌رفتند. نگرش مسلمانان قدیم به الگوی ارزش و نظام اخلاقی اسلامی به مثابهٔ چیزی فراتر از زمینه‌های تاریخی و جغرافیایی و بیرون از بستر اجتماعی بود و عوامل و شرایط اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی پیدایش نگرش‌های گوناگون سیاسی و اخلاقی در اسلام، یکسره، نادیده گرفته می‌شد. ارکون تلاش می‌کند توجه پژوهشگران را به این زمینه‌ها و شرایط کاملاً بشری پیدایش نظام ارزش‌ها برانگیزد.

ارکون بر پایهٔ تمایز مهمی که انسان‌شناسان میان فرهنگ گفتار بنیاد/ و فرهنگ نوشتار بنیاد نهاده‌اند، تصویر جاندار و چالاک‌کی از وضعیت اخلاق و سیاست در پاره‌ای از کشورهای اسلامی به دست می‌دهد. همان‌گونه که پیشتر آوردم، هر جا اسلام خواسته به یاری فرهنگ مکتوب و دانشورانه به جدال فرهنگ گفتاری برود، فرهنگی که در ژرفای جان تودهٔ مردم پیش از اسلام ریشه دارد، نتوانسته کامیاب برآید. برای نمونه، مغرب عربی قلمروی است که زبان گفتاری آنها زبان بربری است و این زبان پیشینه و پشتوانهٔ نوشتاری ندارد. اسلام از راه زبان عربی با فرهنگ مکتوب در آنجا حضور یافته و پس از سده‌ها، هنوز هم نتوانسته سنتها و آداب و رسوم رسمی خود را بر آن فرهنگ اعمال و تحمیل نماید و سدّ عظیم فرهنگ نانوشته و گفتار بنیاد آن را فرو بریزد. حتی ایدئولوژی‌های کنونی هم که می‌کوشند با فرهنگ مکتوب، اسلام را در آنجا به مرحلهٔ عمل درآورند و تحقق بخشند، نتوانسته‌اند در این آرمان خود پیروز شوند. شاید بخشی از راز شکست جبههٔ نجات ملی در الجزایر همین نکته باشد.

پژوهش بدین شیوه، البته به ژرژ بالاندیه و پیر بوردیو تبار می‌رساند. هنگامی که ارکون از جامعه‌شناسی تاریخی و انسان‌شناسی سیاسی سخن می‌گوید، بی‌هیچ تردیدی به برنامه‌های گستردهٔ آن دو نگاهی ژرف دارد. هر دوی آنها با رهیافتی انسان‌شناختی، وامداری بسیاری به دیدگاه آنال دارند و دربارهٔ مغرب عربی (شمال آفریقا) پژوهش‌های بسیاری انجام داده‌اند. نظریهٔ مهمی که پیر بوردیو ابداع نمود و بعدها ارکون برای تبیین پدیدهٔ اخلاق در جوامع اسلامی از آن بهرهٔ بسیار گرفت نظریه‌ای بود که بوردیو از آن به «حس عملی» (Le Sens pratique) یعنی حس خودجوش و بی‌میانجی‌ای که آدمی را به انجام کاری وامی‌دارد، یاد کرده است. ارکون، بر



پایه این نظریه، می‌اندیشد که رفتار بسیاری از مردمان مسلمان، از جمله مردم مسلمان مغرب، برخاسته از باور به ارزشهای اخلاقی و دینی نیست. همان ارزشهایی که در کتابهای کلاسیک اسلامی شرح گسترده آنها آمده است. بلکه رفتارهای آنها برخاسته از «حس عملی» است. مفهوم «حس عملی» یا حاسه عملی یا هوشمندی فطری و عملی مستقیم، جایگزین نگرش دوگانه باور می‌شود. نگرشی که کنش بشری را از راه مفهومی دوگانه تحلیل می‌کند: یعنی از یک سو آگاهی به کنش، و از سوی دیگر اجرا و به عمل درآوردن این آگاهی. در حس عملی این انقسام دوگانه وجود ندارد زیرا تجربه عملی خلاف این گواهی می‌دهد. آدمی هنگامی که کاری را انجام می‌دهد، به گونه‌ای خودجوش و بی‌میانجی آن را انجام می‌دهد و این به معنای آن نیست که به آنچه می‌کند می‌اندیشد یا ناآگاه است؛ بل بدین معناست که هم آگاهانه و هم ناآگاهانه کاری را به انجام می‌رساند. فرآیند آگاهی چیزی متمایز و جدا از نفس عمل نیست که بتوان از بود و نبود آن به طور شفاف و روشن سخن گفت. هر انسانی ساخته و بافته از تاریخ و گذشته‌ای ویژه و آداب و سنتهایی است که در جان و پیکر او ذوب شده و در گذر زمان با او یکی شده‌اند در نتیجه هنگامی که به انجام کاری می‌پردازد و یا در برابر حادثه‌ای واکنش نشان می‌دهد، او تنها نیست و او نیست که به تنهایی نوع عمل خویش را تعیین می‌کند، بلکه تمامی آن تاریخ و فرهنگ گذشته، در ورای آن عمل وجود دارند و آن کنش ویژه را تحقق می‌بخشند. حتی این عاداتها و آداب نه تنها در جان و روح او که در پیکر و جسم او ریشه دار و استوار است.

منطق حس عملی با منطقی که معتقد به آگاهی شفاف از خود است و می‌پندارد پیش از انجام هر کاری این آگاهی شفاف و روشن وجود دارد، تفاوتی بس عمیق دارد. این منطق است که جایگزین منطق دوگانه باور یاد شده می‌شود؛ یعنی منطق واقعی و عملی خاص رفتار؛ هر گونه رفتاری در زندگی هر روزینه، مهم یا بی‌اهمیت. «این منطق عملی در تاریخ بشری دو فرآیند عینی را آشکار می‌کند: یکی فرآیندی است که به هضم و جذب همه عاداتها و سنتهای برجای مانده از گذشته، در درون پیکره فردی می‌انجامد و همه میراث و فرهنگ زاده گذشته را پاره‌ای ناگسستنی از پیکره فردی می‌سازد. دوم فرآیندی است که آداب و رسوم و سنتها و فرهنگ گذشته زاد را در نهادهای اجتماعی جایگیر می‌کند و جذب آنها می‌سازد.»^۹ ارکون باور دارد که نگرش اخلاقی اسلام تکیه بر همان منطق دوگانه باور دارد؛ همان منطقی که تمایز آشکار و شفافی میان نفس عمل و آگاهی روشن بدان، پیش از انجام آن می‌افکند. نگرش اخلاقی اسلام با تکیه بر مفهوم «محاسبه



نفس» و شکاف و فاصله روشن و قاطع میان خیر/ و شر و درست/ و خطا، تنها از راه خودآگاهی، به همین منطق پشت گرم است و به همین خاطر، نظام اخلاقی ای در اسلام به وجود آورد که ایده باورانه و مابعد طبیعی است؛ درست مانند دیگر میراث‌های مسیحی و اروپایی و این نوع نگرش تا اندازه زیادی در گمراه ساختن برخی تأویلهای علوم اجتماعی مقصر بود. چون دوگانگی و حل ناشدنی مقوله‌ها و اصطلاحهای متضاد را شدت و اهمیت می بخشید. در حالی که خیر و شر، آن گونه که این نگرش گمان می برد، آنچنان شکافی پرناسدنی میان خود ندارند؛ طیفها و سایه روشنهای بسیاری در این میان هست که سیاهی شر را به سپیدی خیر پیوند می زند. افزون بر این، خیر و شر امری نسبی است که نسبت به هر محیط و جامعه و دوره تاریخی تفاوت می کند. نسبت خیر و شر و بد و بدتر آن؛ بیش از آن چیزی است که ما می پنداریم. این را تجربه عملی هر روزیته به مابعدی آموزد. توجه به مفهوم «حس عملی» و جریان آن در زندگی واقعی آدمیان، حالتش انسان شناختی پایان ناپذیر میان فرهنگ رسمی و زبان فصیح و دانشورانه و دین راست گیش، و فرهنگ توده و گویشهای محلی و فرقه های بدعت گرا یا متهم به بدعت را تفسیر می کند. این جدال هیچ گاه فرجام نخواهد یافت. زیرا فرهنگ گفتاری هیچ گاه یکسره مغلوب فرهنگ نوشتاری و رسمی و ایدئولوژیک نخواهد شد. به نظر ارکون پژوهشهای انسان شناختی و قوم شناختی ای از این دست، پختگی و کارآزمودگی و توانمندی روش شناختی و معرفت شناختی بسیاری به پژوهشگر می بخشند. پژوهشهای میدانی ای مانند پژوهش بوردیو درباره حس عملی یا قانون عملی جوامعی که با نوشتار و فرهنگ مکتوب خود ندارند، نه تنها بر اقوامی که به زبان غیر نوشتاری مانند بربری سخن می گویند، که حتی بر همه کسانی که از زبان عربی تنها به مثابه گویشهای شفاهی بهره می گیرند نیز منطبق می شود. ارکون می اندیشد که پس از سپری کردن این جستجوها و کاوشها و بازگشت به محیطهای متمدن در شهرهایی که فرهنگ دانشورانه و زبان فصیح دارند و می کوشند همه رفتارها و فعالیتهای اخلاقی-دینی را عقلانی کنند، می توان حجم گسترده عباراتگزینها و خیال پردازیهایی را که در انگاره های این محیطهای متمدن درباره خود و «زمینه حقیقی پیدایش و زندگی» خود وجود دارد، سنجید و زدود. تنها در این هنگام است که می توان دین را نقدی فلسفی و انسان شناختی کرد و نگرشهایی را که می کوشد الهام و اعمال کند عیان سنجی نمود.



رهیافتهای محمد ارکون به مسأله اخلاق و نیز سیاست، متنوع تر و چند بُعدی تر از آن است که تنها در ره یافت جامعه شناختی پایان پذیرد. حتی در همین کتاب او می‌کوشد اخلاق و سیاست در اسلام را طی فصول چهارگانه کتاب به یاری روشها و ره یافتههای نشانه شناختی، هرمنوتیک، و سازانه، تاریخی و... برسد و واشکافد. با این همه؛ آنچه باز آوردم شرح کوتاهی بود از طرز نگاه و روش اندیشه ارکون به مسأله اخلاق و سیاست در اسلام و بویژه اخلاق؛ و گزارشی گذرا بود از هشت صفحه از کتاب دویست و سی صفحه ای او. کتابی که اگر در پیوند با دیگر نوشته های او و در سیاق نظام اندیشگی او خوانده شود، آموزه ها و بهره های فراوانی برای پژوهشگر اسلامی به ارمغان خواهد آورد.^{۱۰}

پی نوشتها:



۱. ارکون، محمد [و آخرون]. الاستشراق بین دعاته و معارضیه. ترجمه و اعداد: هاشم صالح. بیروت-لندن، دارالساقی، الطبعة الاولى، ۱۹۹۴، ص ۲۵۶.
۲. ارکون، محمد. الفكر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد. ترجمه و تعلیق: هاشم صالح. بیروت-لندن، دارالساقی، الطبعة الثانية، ۱۹۹۲، ص ۲۳۱.
۳. مقدمه پرویز پیران بر: فرنان برودل. سرمایه داری و حیات مادی. ترجمه بهزاد باشی. چاپ اول. ۱۳۷۲، تهران، نشر نی، ص سیزده.
۴. همان. ص سی و یک و سی دو.
۵. هیوز، استیوارت. راه فرو بسته. عزت الله فولادوند. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۴۰-۴۱.
۶. پیران، پرویز. پیشین، ص بیست و دو.
۷. برای آگاهی بیشتر درباره دیدگاه آنال، افزون بر کتاب یاد شده استیوارت هیوز و مقدمه پرویز پیران بر کتاب سرمایه داری و حیات مادی، نگاه کنید به: بینش و روش در تاریخ نگاری معاصر، زیر نظر منصوره نظام مافی و حامد فولادوند، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۵؛ و نیز: علیرضا مناف زاده، «سرچشمه های تحولی شگرف در شیوه تاریخ نگاری (درباره مکتب آنال)»، مجله نگاه

8. Richard Bullich: Islam, Vision from the edge.

9. Pierre Bourdieu: Le Sens Pratique, Minuit, Paris 1980, pp. 192-191.

۱۰. در این باره، افزون بر کتاب یاد شده، می‌توانید به این کتابهای ارکون رجوع کنید:
- ارکون، محمد. من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي. ترجمة هاشم صالح. بيروت-لندن، دارالساقى. الطبعة الثانية، ۱۹۹۳.
- ارکون، محمد. اين هو الفكر الاسلامي المعاصر. ترجمة و تعليق هاشم صالح. بيروت-لندن، دارالساقى. الطبعة الاولى، ۱۹۹۳، فصل ششم تا دهم.
- ارکون، محمد. الفكر الاسلامي: نقد و اجتهاد. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. بيروت-لندن، دارالساقى. الطبعة الثانية، ۱۹۹۲، ص ۵۷-۷۳ و ص ۱۳۷-۱۴۳.
- ارکون، محمد. تاريخية الفكر العربي الاسلامي. ترجمة هاشم صالح، بيروت. المركز الثقافي العربي و مركز الانماء القومي. الطبعة الثانية، ۱۹۹۶، فصل پنجم و فصل هشتم.
- ارکون، محمد. الفكر الاسلامي؛ قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. المركز الثقافي العربي و مركز الانماء القومي. الطبعة الثانية، ۱۹۹۶، فصل پنجم و ششم.
- ارکون، محمد. نزعة الانسنة في الفكر العربي؛ جيل مسكوية والتوحيدى. ترجمة هاشم صالح. بيروت، دارالساقى. الطبعة الاولى، ۱۹۹۷، فصل هفتم به بعد.
- ارکون، محمد. العلمنة والدين؛ الاسلام، المسيحية، الغرب. ترجمة هاشم صالح. بيروت-لندن، دارالساقى. الطبعة الثانية، ۱۹۹۳.

