

بررسی و نقد رویکرد تاریخی نگری به سنت اسلامی در آرای محمد عابد الجابری و محمد ارکون

حامد علی اکبرزاده^۱، حسن معلمی^۲

چکیده

رویکرد تاریخی به سنت اسلامی و اندیشه دینی، یکی از رویکردهای جدید در جهان اسلام است که طی دهه‌های اخیر از سوی برخی اندیشمندان و جریان‌های فکری در جهان اسلام مورد توجه قرار گرفته است. در این میان، جریان اعتزال نو و به‌ویژه محمد عابد الجابری و محمد ارکون، این رویکرد را به‌طور جدی به کار بسته و میراث فکری اسلامی را نقد کرده‌اند. هدف آنها از این رویکرد تاریخ‌مندان، ارائه قرائتی جدید از اسلام و اندیشه اسلامی است؛ قرائتی که بسیاری از آموزه‌های فقهی و اعتقادی اسلامی را تاریخ‌مند می‌داند و منحصر به عصر نزول می‌کند. این رویکرد در پی آن است که با تسری دادن آموزه‌های اسلامی به همه زمان‌ها و مکان‌ها مقابله کند؛ چراکه در این دیدگاه این سریان یافتن، در نهایت به برداشت‌هایی ایدئولوژیک از اسلام می‌انجامد که عامل اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان شمرده می‌شود. این دو در رویکرد تاریخی خود، از نگرش تاریخی کلاسیک عبور کرده و از رویکردهای جدید در حوزه تاریخی‌نگری یا همان تاریخی‌نگری نوین (نوتاریخ‌گرایی) بهره برده‌اند که از آن جمله می‌توان به روش مکتب آنال در فرانسه اشاره کرد. البته، هم جابری و هم ارکون در این رویکرد تاریخی متأثر از اندیشمندان پست‌مدرن غربی و به‌ویژه فرانسوی هستند و کوشیده‌اند الگوی آنان را عیناً در فضای فکری اسلامی پیاده سازند. این در حالی است که برخی معتقدند حوزه معرفتی اسلام و غرب، تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند و نمی‌توان برای هر دو آنها نسخه واحدی ارائه کرد. در این مقاله نحوه به‌کارگیری رویکرد تاریخی‌نگری نوین از سوی جابری و ارکون درباره اندیشه اسلامی تبیین و بررسی، و سپس با جریان‌های مخالف این رویکرد مقایسه شده است تا خواننده فراتر از نتایج این مقاله بتواند خود به قضاوت بنشیند.

واژگان کلیدی: تاریخی‌نگری، سنت اسلامی، عقل عربی، عقل اسلامی، محمدعابد جابری، محمد ارکون.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی hamed.akbarzadeh@yahoo.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم 7 h.moallemi@hekmateislami.com

مقدمه

اعتزال نو از جمله جریان‌های فکری مهم در جهان اسلام است که با استفاده از رویکردهای عقل‌گرایانه و متأثر از فیلسوفان غربی، تلاش کرده خوانشی نوین از اندیشه اسلامی ارائه دهد. هدف اصلی این جریان در ارائه این قرائت‌های جدید، کمک به رفع عقب‌ماندگی‌های فکری و عملی جهان اسلام و اصلاح وضعیت موجود در حوزه اندیشه دینی است، اما به‌رحال برخی از افراد منتسب به این جریان و به‌ویژه متأخران آنها، منکر برخی از اساسی‌ترین آموزه‌های اعتقادی اسلام شده‌اند. در میان نومعتزلیان، دو شخصیت شاخص به نام‌های محمد عابد الجابری و محمد ارکون، نظریه‌ای شبیه به هم را با دو عنوان «نقد عقل عربی» و «نقد عقل اسلامی» مطرح کرده‌اند و معتقدند اندیشه دینی در جهان اسلام پس از عصر طلایی آن، یعنی حدود قرن چهارم (دوره‌ای که مذاهب اسلامی شکل گرفتند) دچار رکود و انحطاط شده و این مسئله مهم‌ترین عامل عقب‌ماندگی دنیای اسلام است.

جابری و ارکون با تحلیلی که از خاستگاه‌ها و روند شکل‌گیری اندیشه دینی در جهان اسلام ارائه می‌کنند، عنوان «عقل عربی» یا «عقل اسلامی» را برای میراث فکری مسلمانان به کار می‌برند و در واقع منظور آنها از عقل، همان سنت یا عقلانیت رایج در جهان اسلام است. آنها معتقدند این عقل (عقلانیت یا سنت فکری) در هر دوره‌ای در فضای فرهنگی خاصی شکل می‌گیرد و عقلانیت شکل گرفته در قرون نخستین اسلامی، متناسب با نیازهای امروزین جوامع مسلمان نیست. نتیجه آنکه، در حال حاضر وضعیت اندیشه در جهان اسلام نه‌تنها مطلوب نیست، بلکه عامل واپس‌ماندگی مسلمانان است. پس باید با بازخوانی و نقد این میراث فکری، پرهیز از ادامه روش‌های سنتی و اتخاذ رویکردها و روش‌های جدید و به‌ویژه رویکردهای جدید غربی، جهان اسلام را از انحطاط موجود نجات داد.

اینکه ارکون سخن از عقل اسلامی به میان می‌آورد و در مقابل جابری از عقلانیت عربی سخن می‌گوید، از آن‌روست که جابری معتقد است سنت اسلامی در بستر عقلانیت و فرهنگ عربی شکل گرفته است؛ ضمن اینکه او اغلب به آثار عربی‌زبان مراجعه داشته و با دیگر زبان‌های موجود در جهان اسلام آشنایی زیادی ندارد. راهکار جابری در نقد عقل عربی، بازخوانی میراث اندیشه اسلامی و گسست از نگاه سنتی به میراث است و در نقد خود رویکردهایی نظیر ساختارگرایی، تبارشناسی، تاریخی‌نگری نوین، هرمنوتیک فلسفی و گسست معرفت‌شناختی را دنبال می‌کند. اما روش ارکون در نقد عقل اسلامی، عمدتاً حول محور پس‌ساختارگرایی و روش‌هایی مانند روش واسازی، تاریخی‌نگری نوین و روش‌های هرمنوتیکی است. او کار خود را با ترکیبی از روش‌های جدید علوم انسانی و اجتماعی در غرب پیش می‌برد و نام آن را «مطالعات تطبیقی اسلام‌شناسی» می‌نهد.

در میان همه رویکردهایی که این دو برای نقد میراث فکری اسلامی بهره می‌گیرند، رویکرد تاریخی جایگاه ویژه‌ای دارد. جابری و ارکون تحت تأثیر فیلسوفان و مکاتب جدید تاریخ‌نگاری در اروپا و به‌ویژه فرانسه از این رویکرد استفاده می‌کنند؛ رویکردی که به شکل تنگاتنگی با رویکردها و روش‌های پیشین یادشده ارتباط دارد. در واقع جابری و ارکون مجموعه این روش‌ها را به کار می‌برند تا بتوانند بی‌اعتباری قرائت‌های رسمی و تفسیرهای ایدئولوژیک را از اسلام کنار نهند و زمینه را برای قرائت‌های متکثر فراهم آورند؛ قرائت‌هایی که ملاکی برای اعتبار و حقانیت آنها وجود نخواهد داشت و هریک در فضای گفتمانی خود معتبرند. البته این دو از ناخالصی‌های موجود در اندیشه اسلامی و نفوذ اندیشه‌های هرمنوسی، یونانی و ... به میراث فکری اسلام اظهار ناراحتی می‌کنند و معتقدند اندیشه اسلامی باید از این افکار وارداتی پیراسته شود تا بتوان آن را خوب شناخت و در مرحله بعد نقد کرد.

این دو به دلیل مشابهتی که میان حوزه معرفت‌دینی در جهان اسلام و غرب احساس می‌کنند، در اغلب موارد همان روش‌های غربی را درباره اندیشه اسلامی نیز به کار می‌برند که تاریخی‌نگری نوین از جمله آنهاست. جابری و ارکون کوشیدند نشان دهند بسیاری از آموزه‌های اعتقادی و فقهی موجود در میراث فکری اسلامی، تاریخ‌مند هستند و نمی‌توان آنها را به همه زمان‌ها تسری داد. به اعتقاد آنها، آنچه از میراث فکری اسلامی به دست ما رسیده، همگی تحت تسلط جریان‌های غالب سیاسی و فکری شکل گرفته و حکومت‌های ایدئولوژیک در تاریخ اسلام کوشیدند با ایجاد قرائت‌هایی متحد از قرآن و سنت و متون

اسلامی، پایه‌های حکومت خویش را استوار سازند. بنابراین، نمی‌توان به تاریخ رسمی که از سوی جریان‌های غالب نوشته شده، اعتماد کرد، بلکه باید از رویکردهای تاریخی نوین بهره برد تا بتوان از چنگ این قرائت‌های ایدئولوژیک رها شد و قرائت‌هایی جدیدی ارائه داد که راهگشای مشکلات جوامع اسلامی باشند. در این پژوهش بنا داریم به رویکرد نوین تاریخی جابری و ارکون درباره میراث فکری اسلامی بپردازیم.

تاریخی نگری

در کنار ساختارگرایی و پساساختارگرایی، یکی از محورهای اصلی پروژه نقادانه نقد عقل عربی و نقد عقل اسلامی، روش تاریخی نگری نوین است. این روش بیشتر مورد توجه محمد ارکون در پروژه نقد عقل اسلامی است، ولی جابری نیز فقدان نگاه تاریخی را یکی از نقاط ضعف عقل عربی می‌داند و بر رویکرد تاریخی نو به اندیشه اسلامی تأکید دارد. پیش از پرداختن به تاریخی نگری نوین، باید انواع تاریخی نگری را شناخت.

تاریخی نگری کلاسیک

تاریخ نگری یا همان «هیستوریسیزم»^۱ اصطلاحی است که مورخان آلمانی در نیمه قرن نوزدهم میلادی وضع کردند و سابقه آنچه آنها از تاریخ نگری یا اصالت تاریخ مدنظر داشتند، به نگرشی بازمی گشت که در قرن هفدهم نضج گرفت و پیش از آن بی سابقه بود. مطابق این نگرش، هر چیزی را تنها می‌توان از طریق شناخت بستر تاریخی شناخت که در آن پدید آمده است. ویکو (۱۷۴۴-۱۶۶۸) نخستین کسی بود که مفهوم تاریخ مندی را در غرب مطرح کرد و معتقد بود انسان‌ها تاریخ را می‌سازند و برخلاف تصور مشهور، نیروهای غیبی، سازنده تاریخ نیستند (ارکون، ۱۳۹۲، ص ۲۴). ویکو به این نیز بسنده نکرد. او باور داشت که تمدن به انسان وحی نشده است. پس از ویکو، هگل و کروچه نیز از او پیروی و به مفاهیم و تعاریف مدنظر او در تاریخی نگری استناد کردند (همانجا). شاید بتوان گفت «تاریخی نگری عبارت است از جهان بینی و نگرشی که در شکل کامل خود، تاریخ را محیط بر انسان و مؤثر در تمام امور او، اعم از وجود، فهم، عقل، شناخت، عقاید دینی و مذهبی، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ، و تعیین کننده مسیر زندگی او می‌داند» (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۵۰). هر کدام از این امور مختص و زاییده اوضاع

تاریخی خود هستند و قابل تسری به زمان‌ها و اوضاع و احوال دیگر نیستند. هر انسانی نیز پیشینه و پسینه مختص به خود را دارد و توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد (همانجا). در این راستا می‌گویند هر فکری، زائیده و تابع اوضاع تاریخی‌ای است که آن را ایجاد می‌کند و حوادث زمانه است که این فکر را تبیین می‌نماید و هر اندیشه‌ای تاریخ تولید، تاریخ مصرف و تاریخ انقضا دارد. در نتیجه، بحث از حقیقت و ماهیت اشیا نیز غلط است. مثلاً نمی‌توان گفت اسلام، حقیقت و ماهیتی فی‌نفسه است، بلکه باید گفت اسلام همانی است که ما در تاریخ می‌شناسیم (همان، ص ۳۰).

تاریخی‌نگری فلسفی

آنچه گفته شد، از خصوصیات «تاریخی‌نگری کلاسیک» است، اما در مقابل آن «تاریخی‌نگری فلسفی» قرار دارد که افرادی چون هیدگر، گادامر و... آن را مطرح کردند. تفاوت این دو نگرش در آن است که در تاریخی‌نگری کلاسیک، کل فهم و در نتیجه دانش بشری تحت تأثیر عوامل تاریخی بیرونی قرار می‌گیرد و متغیر و نسبی است، اما این تاریخی بودن به ذات وجود و عقل و فهم انسانی سرایت داده نشده است؛

لیکن در تاریخ‌نگری فلسفی، ذات وجود و عقل بشری تاریخ‌مند شمرده می‌شود؛ به این معنا که سنت، تاریخ و پیشینه فرهنگی هرکس، حیث وجودی و انفکاک‌ناپذیر اوست و تاریخ‌مندی، ذاتی انسان و فهم اوست و تاریخیت از درون او می‌جوشد، نه اینکه امری عارضی و بیرونی باشد. به همین دلیل، در تاریخ‌نگری کلاسیک، پل زدن به سنت و پیش‌فرض‌ها و همدل شدن با مؤلف متن و در نتیجه رسیدن به مراد مؤلف امکان‌پذیر است، اما در تاریخ‌نگری فلسفی جدا شدن از سنت و تاریخ و پیش‌فرض‌ها و تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف، ناممکن است (همان، ص ۵۱). به تعبیر دیگر، در تاریخی‌نگری کلاسیک تاریخ جریانی پیوسته دارد، اما در تاریخی‌نگری فلسفی اجزای تاریخ از یکدیگر گسسته‌اند و هیچ پیوندی با هم ندارند.

تاریخی‌نگری نوین

افزون بر این دو نگرش، در حدود دهه ۱۹۶۰م روشی جدید به نام «تاریخی‌نگری نوین» یا «نوتاریخ‌گرایی»^۱ در اروپا و به‌ویژه در فرانسه شکل گرفت که محمد ارکون بسیار تحت تأثیر این دیدگاه است.

تاریخی‌نگری نوین که متأثر از مطالعات جامعه‌شناسانه فرهنگی است، در عینیت‌گرایی تاریخ تردید می‌کند، تعریف جدیدی از معنای متن ارائه می‌دهد و خواهان آن است که همه منتقدان هنگام تفسیر متن به جانبداری‌های خود اذعان و آنها را آشکارا بیان کنند. اینکه مورخان بتوانند تصویر روشنی از افراد یا جوامع را در دوره زمانی خاصی ارائه دهند و تصویر عینی هر واقعه تاریخی را بازسازی کنند، از جمله مفروضاتی‌اند که از سوی تاریخ‌نگری نوین مورد مناقشه قرار گرفته است. این رهیافت، حدود دهه ۱۹۷۰م به‌مثابه رهیافتی برای تفسیر متون ظهور کرده، تأکید می‌کند که کل تاریخ واجد کیفیتی ذهنی است؛ زیرا به صورت جانبدارانه از سوی افراد و جریان‌های غالب نوشته و تفسیر شده است. بنابراین، با خواندن تاریخ هیچ‌گاه نمی‌توان به حقیقت دست یافت. این نگرش اگرچه منتقد جریان تاریخ‌نگاری سنتی است، خود نیز نظریات مختلف و روش‌شناسی‌های گوناگونی را دربرمی‌گیرد و شاید بتوان گفت این نگرش، رهیافتی تفسیری است که هنوز در حال تکمیل شدن است (برسلر، ۱۳۹۳، ص ۲۴۵ و ۲۴۴).

پیروان این رهیافت برخلاف تاریخ‌گرایان سنتی، به وجود ارتباطی پیچیده میان یک ابژه زیبایی‌شناسانه (متن یا هرگونه اثر هنری) و جامعه قایل‌اند و این تصور را که می‌توان متن را جدا از زمینه فرهنگی ارزیابی کرد، رد می‌کنند و تأکید دارند برای ارائه تفسیر از یک متن، باید از شرایط اجتماعی و دوران تاریخی اثر و دیگر عناصر فرهنگی مشهود در متن آگاهی یافت. برخی معتقدند شالوده موضوعات اصلی و مفروضات تاریخ‌گرایی نوین را آثار میشل فوکو شکل می‌دهد. به نظر او، تاریخ فرایندی خطی نیست؛ زیرا آغاز، میانه و پایان معینی ندارد و ضمن اینکه تاریخ الزاماً غایتمند نیست و به نحوی هدفمند به سوی غایتی معلوم حرکت نمی‌کند. به نظر او، تاریخ روابط متقابل پیچیده میان گفتمان‌های گوناگون (هنری، اجتماعی، سیاسی و...) است و نحوه تعامل این گفتمان‌ها در هر دوره‌ای تصادفی نیست، بلکه به اصل و الگوی وحدت‌بخشی به نام شناختمان (اپیستمه) متکی است؛ به این معنا که هر دوره‌ای در تاریخ از طریق زبان و اندیشه، پنداشته‌های خاص خود را راجع به ماهیت واقعیت یا حقیقت به وجود می‌آورد و موازینی مختص به خود بنیان می‌نهد و مشخص می‌کند چه کسانی معیاری را که بر اساس آن تمامی حقایق و ارزش‌ها و اعمال تثبیت‌شده، مقبول قلمداد می‌شود، به وجود آورند و از آن صیانت و حمایت کنند (همان، ص ۲۴۸ و ۲۴۹). در این نگرش، تاریخ‌پژوه

باید گفتمان‌های گوناگون و روابط متقابل میان آنها و نیز روابط متقابل آنها با اعمال غیرگفتمانی، یعنی هرگونه نماد فرهنگی را کنار یکدیگر بگذارد تا از طریق آن به ایستمه دست یابد.

با توجه به اینکه پیش‌تر گفتیم جابری و ارکون میراث فکری اسلامی را به‌مثابه یک متن می‌پندارند، لازم است تأکید شود که با این رهیافت، نه‌تنها دنیای اجتماعی متن کشف می‌شود، بلکه می‌توان آن دسته از نیروهای اجتماعی امروزی را بازشناخت که نویسنده را در نوشتن مطالب تحت تأثیر قرار می‌دهند.

تاریخی‌نگری نوین برای اجتناب از اشتباهات تاریخ‌گرایی سنتی در نشان دادن جهان‌بینی واحد سیاسی در هر دوره تاریخی، از تعمیم دادن‌های کلی پرهیز می‌کند و به دنبال کشف جزئیات و جلوه‌های ظاهراً کم‌اهمیت هر فرهنگی است که غالباً مورد بی‌توجهی مورخان قرار می‌گیرد و می‌کوشد با برجسته ساختن رویدادهای ظاهراً کم‌اهمیت، پرده از اسرار و نیروهای اجتماعی متعارضی بردارد که جامعه موردنظر را شکل می‌داده است (همان، ص ۲۵۴).

در رهیافت تاریخی‌نگری نوین، جریان‌های متعددی وجود دارند که در این میان مکتب آنال در فرانسه، یکی از مهم‌ترین آنهاست و با توجه به اینکه پروژه نقد عقل اسلامی – عربی و به‌ویژه محمد ارکون، از این مکتب اثر پذیرفته‌اند، در ادامه به روش این مکتب اشاره می‌کنیم.

مکتب آنال از مکاتب تاریخ‌نگاری نوین شمرده می‌شود که تحت تأثیر شدید جامعه‌شناسی قرار داشت و با باز کردن پای علوم دیگر به عرصه تاریخ، تاریخ‌نگاری سنتی را به‌طور کامل کنار زد. دو شخصیت مؤسس این مکتب، مارک بلوخ^۱ و لوسین فور^۲ که متأثر از ساختارگرایی فرانسوی بودند، پارادایم فکری عظیمی در علوم انسانی پدید آوردند و تحولی بنیادین در تاریخ‌نگاری رقم زدند. البته این ربط ایجادشده میان مکتب آنال و ساختارگرایی، به انجام پژوهش ما در روش‌شناسی بیش از پیش کمک می‌کند؛ چراکه می‌توانیم ریشه همه روش‌های به کار گرفته شده در نقد عقل عربی – اسلامی را به نوعی به ساختارگرایی مرتبط سازیم؛ همچنان‌که بحث‌های فوکو و دریدا در پساساختارگرایی،

1. Marek Block
2. Lucien Febvre

هرمنوتیک و فهم متن، تبارشناسی، دیرینه‌شناسی و... همگی در اساس به ساختارگرایی مرتبط می‌شوند. بنابراین، اینکه مکتب آنال تحت تأثیر ساختارگرایی است، مویدی بر صحت روش‌شناسی ما در این پژوهش است.

نگاه اندام‌وار به جامعه و ارجح دانستن جامعه بر فرد از ویژگی‌های مکتب آنال است که آن را تحت تأثیر شاخصه‌های فکری امیل دورکیم برگزیده است. این نگاه سبب می‌شود جامعه مانند جسمی نگریسته شود که تمام اجزای آن با یکدیگر پیوستگی و ارتباط دارند (یاری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴).

بر اساس این نگاه، وظیفه مورخ، کشف واحدهای قابل مقایسه برای آزمودن فرضیه‌هاست. هنگامی که واحدهای مطالعاتی قابل مقایسه مشخص شد، آن‌گاه مورخ باید این واحد را به صورت یک کل اندام‌وار در نظر بگیرد، اجزای آن را شناسایی کند و بازسازی نماید و این کل تنها با کنار هم گذاشتن اجزا شکل می‌گیرد. این بازسازی نیز که باید با توجه به شرایط حال یا زمانی نزدیک به دوران معاصر انجام شود، با روش پس‌رونده از حال به گذشته برده شده، مقایسه می‌گردد (همانجا). با این نگاه ساختارگرایانه، بر معانی‌ای که آگاهانه از سوی عامل‌ها در تاریخ قصد شده است، تمرکز نمی‌شود، بلکه بر ساختارهای ناخودآگاهی تمرکز می‌یابد که افعال آنها را شکل می‌دهند. به تعبیر دیگر، روش‌های ناهم‌زمان به معانی‌ای می‌نگرد که مؤلف تحمیل کرده است؛ اما ساختارگرایی به معانی‌ای می‌نگرد که بر مؤلف تحمیل شده است (استیور، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵). این نوع تاریخ‌نگاری اجازه می‌دهد تمام جوانبی را که پیش از این به‌هیچ‌وجه مورد توجه نبوده، واکاوی کرد و کارگزاران تاریخ را به پادشاهان و انقلاب‌ها و جنگ و صلح‌ها و... محدود نمی‌کند؛ در این روش توده مردم به‌راحتی به تاریخ‌نگاری ورود می‌کنند و امکان بررسی تاریخ بشر از هر چشم‌اندازی مهیا می‌شود (یاری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۸).

آنالی‌ها منتقد تاریخ‌نگاری خطی و پوزیتیویستی رایج در فرانسه در اوایل قرن بیستم بوده، معتقد بودند این تاریخ تنها اسناد و مدارک کتبی و شواهد مستقیم را در نظر می‌گیرد؛ ضمن اینکه بر رویدادهای حوادث غیرعادی، مانند جنگ‌ها و... تکیه دارد و به وقایع عادی و مکرر زندگی اجتماعی توجه ندارد. به علاوه، تاریخ‌نگاری خطی و سنتی غیرمرسوم بیش از حد محتاط و محافظه‌کار است (کریمی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۱).

برای تاریخ‌نگار سنتی، سند تاریخی نقطه آغازین است و عینیتی که او در پی آن است، با رونویسی ساده و در کنار هم چیدن آسان، مرتب، مسلسل و خطی اسناد تاریخی حاصل می‌شود و براین اساس، تاریخ دانشی انعطاف‌ناپذیر و جزمی است (ارکون، ۱۳۷۹، ص ۹-۱۱)؛ اما در نگاه مکتب آنال، تاریخ از پیله تاریخ سیاسی درآمده و ذهنیت تاریخ‌نگار، نقش اساسی را برعهده می‌گیرد و جایگاه سند تاریخی تغییر می‌کند. از دیدگاه لوسین فور، واقعیت تاریخی تمام و تغییرناپذیر است، اما نمی‌توان آن را یک راست و بدون میانجی درک کرد (مناف‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴). در مکتب آنال، فقدان فرضیه و نظریه، موجب فریفتگی تاریخ‌نگار از ظاهر رخداد‌های تاریخی می‌شود و مسئله تاریخی به‌کل در درون دایره هرمنوتیک می‌گنجد؛ یعنی یک عصر و دوران تاریخی، بازگوینده زندگی فرد است، ولی به عکس، فرد نیز بازتاب‌دهنده عصر خویش است. بر همین اساس است که لوسین فور بر مطالعه توده‌های بی‌نام از سوی روان‌شناس اجتماعی، برای فهم بهتر تاریخ تأکید می‌کند (ارکون، ۱۳۷۹، ص ۱۳). دیدگاه آنال به دلیل تأکید بر الگوها و چارچوب‌های نظری «تاریخ مفهومی» نامیده می‌شود (همان، ص ۱۶) و در رهیافت ساختارگرایانه و پساساختارگرایانه افرادی چون فوکو و دریدا بسیار اثرگذار بوده است. در این مکتب بیان می‌شود که وظیفه مورخ، صرفاً گردآوری رویدادها و عرضه خام آنها نیست، بلکه باید همه را برحسب نیازهای کنونی‌اش سازمان دهد، آن‌گاه به توضیح و تأویل آنها پردازد (مناف‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

آنالی‌ها به دنبال بازسازی ذهنیت‌های هر دوره، از راه ساختار مفاهیم و معنا‌های موجود در آن هستند و این مسئله روی اندیشه‌های فوکو اثر گذاشت و او را در ساختن مفهوم منظومه فکری یا صورت‌بندی دانایی یاری کرد (برودل، ۱۳۷۲، ص ۲۲). فوکو، دیرینه‌شناسی معرفت را با بیان ویژگی‌های انقلاب نوینی که در تاریخ‌نگاری پدید آمده و بر پایه مفهوم گسست و تعدد سطوح تحلیل و بازسازی مقوله رویداد تکیه دارد، آغاز می‌کند (ارکون، ۱۳۷۹، ص ۱۹).

نقد تاریخ سنتی اندیشه‌ها از سوی فوکو، با نقد و واسازی متافیزیک کلاسیک دریدا هم‌زمان بود؛ زیرا هیچ‌یک از آن دو نمی‌پذیرفتند که اندیشه‌ها، جواهری مجرد و موجوداتی عقلی و ذهنی متعالی لحاظ شوند و به نقد تاریخ ایدئولوژیک می‌پرداختند تا پروژه‌های نقادانه خود را به سرانجام برسانند. درواقع، فوکو و دریدا در انجام پروژه‌های

فکری خود به تاریخ‌نگاری نوین نیاز داشتند و به وجود آمدن مکاتب تاریخ‌نگاری چون آنال این زمینه را فراهم ساخت.

این رویکرد بر «تاریخیت متن و متنیت تاریخ» تأکید دارد؛ به این معنا که گذشته هیچ‌گاه نمی‌تواند در شکل ناب و دست‌نخورده در دسترس ما باشد؛ دسترسی ما به گذشته، تنها از طریق «بازنمایی»^۱ امکان‌پذیر است. تاریخی‌نگاری نوین تلاش می‌کند صداهای شنیده‌نشده در تاریخ را باز یابد و گفتمان‌های غالب تاریخی را کنار نهد. حال چرا این رویکرد تفسیری در نقد عقلانیت اسلامی به کار برده می‌شود؟ پاسخ آن است که جابری و اركون تمدن اسلامی را «تمدن متن» می‌دانند؛ یعنی تمدنی که جوهره آن متن است و در تمام ساحت‌های خود تحت تأثیر متون سنتی شکل گرفته است. پس باید در نقد آن نیز از نظریه‌های تفسیر متن استفاده کرد. در ادامه به نحوه کاربرد این روش در آثار اركون و جابری خواهیم پرداخت.

۲-۵-۱- جابری و تاریخی‌نگاری نوین

جابری در نقد عقل عربی اگرچه از روش تاریخ‌نگاری نوین به‌صراحت نام نمی‌برد، در فهم متن و به‌ویژه متون اسلامی از روش تحلیل تاریخی استفاده می‌کند و بر مراجعه به خاستگاه تاریخی متن و استفاده از روش ساختارگرایانه برای درک تاریخ‌مندان و تبارشناسی معنای متن تأکید می‌نماید (جابری، ۱۹۹۱م، ص ۳۲) و به همین دلیل، اثرپذیری او از رویکرد تاریخی و به‌ویژه مکتب آنال بسیار روشن است. او معتقد است با کشف عناصر و سویه‌های ایدئولوژیک آشکار و پنهان موجود در متن، پژوهشگر می‌تواند سیاق تاریخی هر متنی را به‌طور دقیق مشخص کند (همان، ص ۲۴). در واقع می‌توان گفت جابری در نقد میراث اندیشه اسلامی، به روش تاریخی و تبارشناسی میشل فوکو پایبند است، اما از مکاتب جدید تاریخ‌نگاری نام نمی‌برد. البته او در مقدمه العقل السياسي العربي به گزارش روش افرادی چون کارل مارکس، فردریک انگلس، جورج لوکاچ، رژی دوبره و میشل فوکو در تحلیل تاریخ اشاره می‌کند و به غیاب این روش‌ها در تحلیل تاریخ اندیشه اسلامی اذعان دارد (همان، ص ۲۱).

جابری معتقد است خوانش بنیادگرایانه میراث، خوانشی غیرتاریخی است که تنها به

یک نتیجه می‌انجامد: فهم سستی از میراث. به نظر او، بنیادگرایی دینی در خوانش خود از تاریخ، رویکردی دینی دارد که سبب می‌شود تاریخ در زمان حال امتداد یابد و در وجدان او (زمان حال) بیارامد و بر مبارزه پیگیر و رنج‌های پیاپی برای اثبات ذات و تأکید بر آن، ناظر باشد (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۴). بنابراین، او خوانشی هم‌زمانی دارد و بر گسست تاریخی تأکید می‌کند. او معتقد است همه خوانش‌های پیشین در اندیشه اسلامی، از نظر معرفت‌شناسانه دو مشکل اساسی دارند: نخست آنکه، از کمترین عینی‌گرایی برخوردار نیستند و دیگر آنکه، از نبود نگاه تاریخی رنج می‌برند (همان، ص ۲۷). به دلیل همین فقدان نگاه تاریخی است که او تمامی خوانش‌های گذشته را در اندیشه اسلامی (بنیادگرا، لیبرال و چپ) بنیادگرایانه می‌داند؛ زیرا همه آنها بر شیوه واحدی از اندیشیدن بنا شده‌اند که همان روش قیاس غایب بر شاهد است (همان، ص ۲۸). او معتقد است بر اساس روش قیاس که نقیصه اصلی آن فراتاریخی بودن است، آینده به مجهولی بزرگ تبدیل می‌شود و گذشته تنها معلومی است که تمام تلاش‌های فکری خواستار بررسی مشکلات «اکنون» و «آینده» بر مبنای آن است. به همین دلیل، خودبه‌خود آن تلاش‌های فکری در محدوده همان گذشته در جا می‌زنند و بدین‌سان شیوه علم، به قیاس جدید بر اساس قدیم تبدیل شد و شناخت نو به کشف کهنه‌ای برای قیاس با آن بستگی داشت. این سازوکار ذهنی که عملکردی اثرگذار بر اندیشه عربی داشت، به نتایج خطرناکی انجامید که بی‌توجهی به زمان و رشد و پیشرفت، یکی از آن نتایج است. در این رویکرد «اکنون و همه اکنون»، بر اساس گذشته قیاس می‌شود؛ گویا گذشته و حاضر و اکنون، گستره‌ای ثابت و بی‌حرکت است و زمان در آن دچار رکود شده است و از همین جاست که غیرتاریخی بودن اندیشه عربی سرچشمه می‌گیرد (همان، ص ۳۰). پس مفاهیم موجود در این اندیشه را باید تنها در زمینه تاریخی‌شان درک کرد و به‌هیچ‌وجه به زمان حاضر تسری نداد. در واقع، روش قیاس در اندیشه عربی به عنصری تغییرناپذیر و ثابت تبدیل شد که زمان را ایستا و پیشرفت را ملغی می‌داند و به شکل مستمر با رهیافت‌هایی از پیش آماده به یاری اکنون می‌شتابد. روشن است که جابری یکی از مهم‌ترین مشکلات میراث فکری عربی را فراتاریخی دانستن آن می‌داند و می‌کوشد پژوهشگران را به سمت نگرش تاریخی به میراث سوق دهد؛ نگرشی که پیوستگی تاریخی را نفی می‌کند. جابری این روش تاریخی را در آثارش به کار می‌برد و این کاربرد آنجاست که به تبارشناسی عقل عربی می‌پردازد.

تبارشناسی عقل عربی، همان روش تاریخی است که جابری در نقد عقل عربی به کار می‌گیرد. او در رویکرد هرمنوتیکی خود نیز با تأکید بر نگاه تاریخی به متن، معتقد است تا به متن نگاه تاریخی نداشته باشیم و فضای تاریخی شکل‌گیری متن را درک نکنیم، نمی‌توانیم تحلیلی درست از متن ارائه دهیم. به نظر جابری، حتی فلسفه اسلامی نیز گرفتار تاریخ و گذشته خویش است و هیچ‌گاه تلاش نکرد از بند فهم سنتی خویش جدا شود.

از منظر او، زبان عربی نیز زبانی فراتاریخی است که قالب‌هایی خشک و نهایی برای خود ساخته است و با تغییر اوضاع نو نمی‌شود و با زمانه پیش نمی‌رود (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). قالب‌های صوری که خلیل بن احمد و شاگردانش، زبان عربی را با آن شکل داده‌اند، سبب شده از هرگونه تغییر و رشدی که تاریخ فراروی آن می‌نهاد، مصون بماند و زبانی غیرتاریخی شکل بگیرد که به خواسته‌ها و نیازهای زمانه پاسخ نداده است (همان، ص ۱۳۱)؛ زبانی که با جهان تمدن و فناوری همخوانی ندارد. او تأکید می‌کند که فرهنگ عربی شدیداً نیازمند بازنویسی تاریخ خویش است؛ چراکه تاریخ امروزی ما، همچنان تکرار مکررات و نشخوار همان تاریخی است که اجداد ما نگاهشته‌اند؛ تاریخ موروثی که امروزه نیز به اشکال گوناگون بازتولید می‌شود.

۲-۵-۲- ارکون و تاریخی‌نگری نوین

ارکون همچون جابری یکی از مشکلات عقل اسلامی را فقدان نگاه تاریخی می‌داند و تأکید دارد که باید تاریخی نو برای اندیشه اسلامی نوشت. از نگاه او، عقل مؤمن سنتی از درک تاریخ‌مندی رخدادهای بنیادی و شخصیت‌های بزرگ ناتوان است؛ زیرا تمام جوانب فهم و آگاهی او را دربرمی‌گیرد و او در مقابل آنها احساس تقدس می‌کند و در نتیجه، نمی‌تواند درک کند که رخدادهای و شخصیت‌ها مشروط به تاریخ‌اند (ارکون، ۱۳۹۲، ص ۲۵). او هدف خویش را پایه‌گذاری تاریخ باز و تطبیقی اندیشه اسلامی می‌داند که مرزها و موانع تحمیل‌شده از سوی ادبیات بدعت‌گذار (ایدئولوژیک) و الهیاتی را پشت سر گذارد. این تاریخ، پذیرای علوم اجتماعی و علوم انسانی، و روش‌ها و پرسش‌های آنهاست؛ درست شبیه همان چیزی که در مکتب آنال مورد تأکید قرار می‌گرفت: تاریخی تطبیقی و کارآمد که متوجه برآوردن نیازها و رفع کمبودهایش است (همان، ص ۲۸ و ۲۷). او معتقد است حقیقت دینی هرچند دقیق و درست باشد و هرچه گستره انتشار آن در زمان و مکان وسیع باشد، باز هم تاریخ‌مند است (همان، ص ۶۹) و درک تاریخی بنا بر

طبیعت خود، پرده از عوام‌فریبی برمی‌دارد (همان، ص ۳۲). به عقیده او، برای اینکه از این ثبات فراتاریخی رها شویم، باید دو گونه تحول را پشت سر بگذاریم: نخست، تغییراتی که درون طبقه‌بندی علوم در جریان است و عناصری که طبقه خاصی از دانش را پدید می‌آورند، در پی شرایط و عوامل ویژه‌ای دگرگون می‌شوند و این همان بررسی نشانه‌شناختی است که فیلسوف فرانسوی، رولان بارت مدنظر دارد. دوم، جهشی که در خود نشانه پدید می‌آید و رابطه میان دال و مدلول دگرگون می‌شود. این دگرگونی، ساختار معرفت را دگرگون می‌سازد و اسیستمه را هدف می‌گیرد. این دو تحول اساسی، ساختار مفهوم حقیقت دینی را تاریخ‌مند می‌سازند و جنبه تقدس و اطلاق و ثبات آن را کنار می‌نهند (همان، ص ۶۹).

او نیز مانند جابری از شیوه تاریخ‌نگاری اسلامی انتقاد می‌کند و معتقد است تاریخ‌نگاری موجود در مطالعات اسلامی، یا تاریخ‌نگاری سنتی است یا تاریخ‌نگاری خاورشناسانه، و هر دو اینها در معایب و کاستی‌ها با تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی شریک‌اند. خاورشناسی کلاسیک از روش زبان‌شناسی تاریخی و جزمیت تاریخی پیروی می‌کرد که سرشتی ایستا و توصیفی دارد و تاریخ اسلام را به شیوه‌ای خطی، مستقیم و پیوسته، به همان صورتی که متون اسلامی آورده‌اند، می‌نگارد. ارکون تأکید می‌کند که متون تاریخ اسلامی، صرفاً داده‌هایی تاریخی نیستند، بلکه متون ایدئولوژیک نیز می‌باشند و خاورشناسان تلاش نکردند برای کشف درون‌مایه ایدئولوژیک یا مذهبی ادبیات تاریخی اسلامی - مانند کتاب تاریخ طبری و... - آن را وسازی کنند. از این رو، وی تأکید دارد به جای روش روایت‌گرانه خطی و پیوسته، روش تحلیلی نقدی «مسئله‌آفرین»^۱ به کار گرفته شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۴ و ۲۳). به نظر ارکون، تاریخ‌نگاران طبق عادت خود، اسلام را از دریچه پایتخت‌ها و مراکز بزرگ مانند دمشق، بغداد و... نگریسته‌اند؛ درحالی‌که افرادی چون فوکو، تاریخ تمدن غرب را از خلال آنچه نابود کرده و حذف نموده، می‌بیند، نه بر پایه آنچه تأسیس کرده است. درواقع هنر تاریخ‌نگاری نوین، شنیدن آواهای فراموش‌شده و خاموش‌گشته است (همان، ص ۲۵).

او عنوان می‌کند که تکیه‌گاه تاریخ اندیشه کلاسیک که مدت‌ها یکه‌تازی می‌کرده است، فرضیه‌ای است که می‌گوید اندیشه‌ها دارای ساختار و قاعده‌ای به هم‌پیوسته و ثابت هستند و دلالات و معانی آنها فراتاریخی‌اند و چنین برداشتی از تاریخ اندیشه‌ها، بیشتر با فلسفه

جوهری^۱ و «ذات‌گرایانه»^۲ دستگاه‌های الهیاتی و متافیزیکی سنتی مطابقت دارد (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۹ و ۳۰). بدین ترتیب، او برای گذر از روش تاریخ‌نگاری خطی و پوزیتیویستی و کلاسیک، واسازی و عبور از ساختار را طرح می‌کند و این نشان می‌دهد مجموعه روش‌هایی که به کار می‌گیرد، در نقد عقل اسلامی مکمل یکدیگرند. ارکون بر استفاده از روش‌های جدیدی چون مکتب آنال در تاریخ‌نگاری اندیشه اسلامی تأکید می‌ورزد و طی آن، هنگام بررسی اخبار گذشتگان، به بازسازی نظام فکری یک مرحله تاریخی می‌پردازد و آن را با تمام ویژگی‌های عمومی‌اش زیر ذره‌بین قرار می‌دهد (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۵).

او در نقد عقل اسلامی، بر روش تاریخی‌نگری فلسفی نیز تأکید دارد؛ چراکه معتقد است عقل یا همان عقلانیت، پدیده‌ای تاریخی است. عقل جوهر ثابتی نیست که علیه هر تاریخت و مشروعیتی خروج کند. بنابراین، او از تاریخت عقل سخن می‌گوید و این را معنای نقد عقل اسلامی می‌داند؛ زیرا به نظر او، عقل (عقلانیت) اسلامی امری مطلق یا مجرد و خارج از زمان و مکان نیست، بلکه با شرایط کاملاً مشخصی پیوند دارد (همان، ص ۳۱ و ۲۹).

ارکون یکی از گستره‌های پژوهش تاریخ اندیشه اسلامی را پژوهش تاریخی درباره علم اصول فقه می‌داند. از نظر او، عقلانیتی که اصول فقه را شکل داده، عقلی تاریخ‌مند و از امور نااندیشیده در حوزه اندیشه اسلامی است که باید با نگاهی تاریخی درباره آن به پژوهش پرداخت (همو، ۱۳۹۲، ص ۴۳). او همچنین بر ضرورت پژوهش تاریخی درباره قرآن تأکید می‌کند؛ چراکه به دلیل فقدان پژوهش‌های تاریخی، تنها به جنبه‌های قدسی ظاهر قرآن توجه و به آن، ویژگی‌ای اسطوره‌ای و ایدئولوژیک داده می‌شود (همان، ص ۷۴). او در پژوهش‌های تاریخی خود، علاقه فراوانی به روان‌شناسی تاریخی نشان می‌دهد و بر همین اساس است که مسائلی چون اسطوره، خیال‌خانه، آگاهی اساطیری، خودآگاه و ناخودآگاه جمعی اسلامی را مطالعه می‌کند. روش پژوهش تاریخی مورد پسند او «روش پسروی»^۳ است؛ یعنی بررسی پدیده‌ای با آغاز کردن پژوهش درباره آن از زمان کنونی یا گذشته‌ای بسیار نزدیک به امروز و کم‌کم عقب رفتن تا رسیدن به نخستین

۱. منظور فلسفه ذات‌گرایانه مبتنی بر آرای ارسطوست که در اندیشه فیلسوفان سنتی جهان اسلام، همچون فارابی و ابن‌سینا نیز تبلور یافت.

2. essentialism
3. régressive method

دوره‌ها؛ البته نه بازگشتی از نوع رجوع بنیادگرایان دینی، بلکه او به دنبال بازگشت به گذشته و درعین حال در نظر گرفتن همه تأثیرها و بازیگری‌های گذشته در اکنون و در هر نقطه عطف جدید است. شرط پایبندی به این روش آن است که در زمان حاضر فرود آییم تا بتوانیم چیزهایی را که در زمان گذشته وجود داشته و اکنون بازگشت آنها محال گردیده (مفهوم گسست) مرزبندی و تعریف کنیم و نیز دستاوردهای مثبت و فروپوشیده کهن را بازشناسیم (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

از نظر او، هیچ امر فراتاریخی وجود ندارد و حتی عقل و دین نیز شامل تاریخ‌مندی می‌شوند. از دیدگاه ارکون، عقل تاریخ‌مند است (همو، ۱۹۸۷م، ص ۲۳۷)؛ زیرا در معرفت‌شناسی معاصر، امکان اصالت عقل یا حقیقت نهایی به طور کلی منتفی است (همو، ۱۹۹۹م، ص ۱۷۷). پس حقیقت، متغیر است و عقل از عصری به عصر دیگر دچار تحول و تطور می‌شود (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۹۰) و بنابراین، همه محصولات فکری عقل اسلامی، اسیر فضای قرون وسطایی بوده، صرفاً ارزش تاریخی دارند (مسرخی، ۲۰۰۶م، ص ۲۴).

محوری‌ترین مسئله‌ای که ارکون در نقد سنت فکری اسلامی دنبال می‌کند، فراتاریخی بودن آن است و می‌کوشد با برجسته کردن این مشکل، عقل اسلامی را تاریخ‌مند جلوه دهد؛ یعنی اثبات کند که عقل اسلامی صرفاً در یک دوره تاریخی خاص کاربرد داشته است و امروز باید در این عقل بازنگری اساسی شود.

بررسی و نقد

۱. رویکرد ساختارگرایی که یکی از ارکان اصلی روش‌شناختی در آثار جابری و ارکون شمرده می‌شود، با تاریخی‌نگری کلاسیک سازگاری ندارد؛ زیرا ساختارگرایی، پیوستگی در تاریخ را نفی می‌کند و ساختار هر دوره تاریخی را منفصل از دیگر دوره‌های تاریخی به دست می‌آورد. در واقع ساختار، حرکت تاریخی ندارد و عناصر آن از تاریخ گرفته نمی‌شود. براین اساس، فوکو نیز در بررسی تمدن‌ها، آنها را در عرض هم می‌داند، نه در طول یکدیگر؛ اما افرادی مانند هگل، مدرنیته را بلوغ بشر می‌دانند و مارکسیست‌ها نیز به نوعی پیوستگی میان دوره‌های تاریخی قایل‌اند. به دلیل همین ناسازگاری است که جابری و ارکون از اتخاذ رویکرد کلاسیک و سنتی به تاریخ پرهیز داشته‌اند و بیشتر از تاریخی‌نگری فلسفی و نوین استفاده کرده‌اند.

درواقع در ساختارگرایی، تاریخ به‌عنوان یک حقیقت پیوسته که در خارج از تمدن، تمدن یا نظام‌های فرهنگی را هدایت کند، نفی می‌شود. پس تاریخی‌نگری کلاسیک در تقابل با ساختارگرایی است؛ زیرا ساختارگرایی بر مطالعه هم‌زمان پدیده‌ها مبتنی است؛ اما تاریخی‌نگری پدیده‌ها را در طول زمان بررسی می‌کند (سادوسکی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸). تاریخی‌نگری کلاسیک با تبارشناسی نیز جمع نمی‌شود؛ زیرا تبارشناسی به‌عنوان رویکردی پسا‌ساختارگرایانه، بر گسست مراحل تاریخی مبتنی است و پیوستگی در تاریخ را نمی‌پذیرد و شاید بتوان گفت اصولاً تاریخی‌نگری کلاسیک با روش‌های پست‌مدرن، مانند ساختارگرایی، پسا‌ساختارگرایی و... قابل جمع نیست.

به همین دلیل است که جابری و ارکون در پروژه نقادانه خود، از تاریخی‌نگری نوین و مکاتبی چون آنال تأثیر پذیرفته‌اند؛ زیرا تاریخی‌نگری نوین با ساختارگرایی، پسا‌ساختارگرایی و حتی گسست معرفت‌شناختی که مورد توجه این دو است، سازگاری دارد. البته نباید فراموش کرد که هر دو آنها در این نگرش خود به‌شدت تحت تأثیر فوکو هستند؛ زیرا تبارشناسی فوکو، درواقع نگرشی است که جهت‌دار بودن تاریخ و جامعه را نفی می‌کند و بر نبردی که قدرت‌های مختلف برای سلطه دارند و عدم وجود نظمی که این جدال را پیش ببرد، تأکید می‌ورزد. در نتیجه، مورخ باید تلاش کند روندهای احتمالی و تحریف‌کننده‌ای را که جامعه به‌لحاظ تاریخی پیموده، آشکار نماید. تبارشناسی به قواعد کلی در تاریخ اعتقادی ندارد و به جزئیاتی توجه می‌کند که در تاریخ رسمی مورد توجه نیستند و به همین دلیل با نگرش تاریخی سنتی در تضاد است. بنابراین، لازمه به کار بردن روشی چون تبارشناسی در نقد میراث فکری عربی و اسلامی، پرهیز از رویکردهای تاریخی کلاسیک است و به همین دلیل، جابری و ارکون به سمت تاریخی‌نگری نوین گرایش پیدا کرده‌اند.

۲. با تحلیلی که تاکنون ارائه شد، روشن است که تاریخی‌نگری کلاسیک با رویکرد گسست معرفت‌شناختی نیز همخوانی و سازگاری ندارد؛ زیرا گسست معرفت‌شناختی که در آرای فیلسوفانی چون گاستون باشلار، ریچارد رورتی و میشل فوکو دنبال شده است و جابری و ارکون متأثر از آن هستند، بر گسست میان دوره‌های تاریخی دانش و معرفت مبتنی است و پیوستگی میان دوره‌های علمی را در تاریخ نفی می‌کند. بنابراین، برای استفاده از رویکرد گسست معرفت‌شناختی، چاره‌ای جز بهره‌گیری از تاریخی‌نگری نوین نیست.

۳. در خصوص ارتباط تاریخی‌نگری کلاسیک و فلسفی با هرمنوتیک فلسفی که مورد

استفاده جابری و ارکون است، باید گفت تاریخی‌نگری کلاسیک با هرمنوتیک فلسفی قابل جمع نیست؛ زیرا رویکرد کلاسیک به دنبال تلاش برای کشف قوانین ثابت، قطعی و کلی از متن تاریخ برای پیش‌بینی حوادث آینده و فهم پدیده‌های مختلف، از جمله متن است؛ در حالی که در هرمنوتیک فلسفی توجه به چنین قواعد ثابت و کلی از اساس منتفی است و مفسر نقش اساسی و محوری را در فهم ایفا می‌کند. اما رویکرد تاریخی‌نگری فلسفی با هرمنوتیک فلسفی کاملاً سازگاری دارند و بلکه می‌توان گفت تاریخی‌نگری فلسفی از مراحل و اجزای انفکاک‌ناپذیر دیدگاه هرمنوتیکی هایدگر و گادامر شمرده می‌شود؛ زیرا در هرمنوتیک فلسفی، تاریخ‌مندی، ذاتی انسان و فهم اوست.

بنابراین، در تاریخی‌نگری فلسفی، جدا شدن از سنت و تاریخ و پیش‌فرض‌ها و تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف، نه تنها نامطلوب، بلکه ناممکن دانسته شده است (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۵۱). دیلتای و هایدگر که از مهم‌ترین نمایندگان هرمنوتیک فلسفی هستند، فهم را زمانی — مکانی می‌دانند و وحدت روش را در تحقیقات اجتماعی و تاریخی انکار می‌کنند (حقیقت، ۱۳۹۴، ص ۳۳۳) و بر همین اساس به تکرار در فهم از پدیده واحد قایل‌اند.

۴. اما رویکرد تاریخی‌نگری نوین و به‌ویژه مکتب آنال که جابری و ارکون از آن متأثرند، هم با ساختارگرایی و پساساختارگرایی و هم با هرمنوتیک فلسفی و نیز گسست معرفت‌شناختی سازگاری دارد. طرفداران آنال با اثرپذیری از جامعه‌شناسی، به‌ویژه رویکرد ساختارگرایانه آن معتقد بودند رویدادها، حوادث و افراد در تاریخ اهمیت چندانی ندارند و آنچه می‌تواند به‌عنوان عامل یا زیربنا در تحلیل داده‌های تاریخی مورد توجه باشد، ساختارهای اجتماعی موجود هستند. آنال، چه در دوره شروع خود با افرادی چون مارک بلوخ و لوسین فور و چه در دوره اوج با افرادی چون فرنان برودل به‌شدت متأثر از ساختارگرایی بود.

آنال در دوره نخست خود به‌شدت تحت تأثیر اندیشه‌های دورکیم بود. دورکیم جامعه را فراتر از افراد می‌دید و برای جامعه، ساختاری اندام‌وار قایل بود و به پژوهش‌های بین‌رشته‌ای توجه داشت. مارک بلوخ نیز که از بنیان‌گذاران مکتب آنال بود، تحت تأثیر دورکیم، مطالعه و بررسی تطبیقی، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای و نگاه اندام‌وار و ساختاری به جامعه را وارد تاریخ‌نگاری کرد (یاری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴). بنابراین، این نگاه اندام‌وار و

ساختاری به جامعه و تاریخ، از اثرپذیری این مکتب از ساختارگرایی حکایت دارد؛ به‌ویژه آنکه هر دو رویکرد در فرانسه و در یک بازه زمانی به اوج رسیدند و افرادی چون فوکو به هر دو این رویکردها توجه داشتند.

بلوخ در پژوهش‌های جامعه‌شناختی خود تلاش می‌کرد نشان دهد در هر دوره‌ای، مفهوم فئودال متناسب با همان زمان استفاده شده است (بلوخ، ۱۳۶۳، ص ۸) و از این نظر به دیدگاه زبان‌شناسی ساختارگرایانه سوسور نزدیک بود؛ زیرا سوسور نیز معتقد بود تاریخ یک واژه، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مفهوم کنونی آن واژه را به ما بنمایاند (پیاژه، ۱۳۵۸، ص ۹۵). در مکتب آنال و از سوی فرنان برودل، مسئله تاریخ کامل یا تام مطرح می‌شود. منظور از تاریخ تام، یک رهیافت ساختاری - کارکردی متمرکز بر نظام‌های جامعه است که از انواع روش‌ها برای تحلیل خود بهره می‌برد (یاری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶). بنابراین، تأکید بر ساختارها از مهم‌ترین ویژگی‌های مکتب آنال به شمار می‌رود و همه این نشانه‌ها حاکی است که تاریخی‌نگری نوین و ساختارگرایی دو رویکرد سازگارند که در یک بستر رشد و در واقع قطعات یک پازل را کامل می‌کنند. تحلیل فوق به‌خوبی نشان می‌دهد جابری و اركون تا چه حد متأثر از رویکردهای جدید علوم انسانی در فرانسه بوده‌اند و چگونه از امثال میشل فوکو در این زمینه الگو گرفته‌اند. از این‌رو، با توجه به الگوی انتخابی، این دو از روش‌هایی سازگار استفاده کردند که کاملاً با الگوی روش‌شناختی مدنظرشان مطابق بوده است.

۵. تاریخی‌نگری نوین با هرمنوتیک فلسفی نیز سازگاری دارد؛ به‌ویژه آنکه میشل فوکو در مرحله‌ای از مراحل اندیشه خود، به‌ویژه در کتاب تاریخ جنون متأثر از هرمنوتیک هایدگری است و از هر دو این رویکردها در آثار خود به‌طور هم‌زمان بهره برده است. نکته دیگر آنکه، مورخان مکتب آنال همواره در پی روشی برای تحلیل جامعه و مناسبات اجتماعی آن بودند که از هرگونه وام‌گیری ایدئولوژیک و هر نوع تصور غایت‌گرا ایمن باشد و همین مسئله، این مکتب را به رویکرد هرمنوتیک فلسفی نزدیک می‌کرد تا با آزادی کامل بتوانند وقایع تاریخی را تحلیل کنند و در این تحلیل مورخ یا همان فاعل شناسا را محور قرار دهند.

۶. تبارشناسی نیز که قرابت بسیار زیادی با پسا‌ساختارگرایی دارد و بلکه از مهم‌ترین مراحل گذار از ساختار در اندیشه فوکو شمرده می‌شود، رویکردی همسو و سازگار با

تاریخی‌نگری نوین است. تبارشناسی، تحلیلی متفاوت از تاریخ ارائه می‌دهد و نگرشی است که بر مبنای آن، جهت‌دار بودن ذاتی تاریخ نفی می‌شود و در پی آن، مورخ باید بکوشد روندهای تحریف‌کننده جامعه را به‌لحاظ تاریخی آشکار کند. تبارشناسی به دنبال یافتن قواعد کلان و عمومی برای تحلیل تاریخ نیست، بلکه به دنبال آشکار ساختن تحولات و رویدادهای جزئی و ظاهراً کم‌اهمیت است. ضمن اینکه در اندیشه فوکو، تاریخ، شکلی از روابط دانش و قدرت است؛ همان قدرتی که در عبور از ساختارگرایی در اندیشه او، یک اصل و محور است و فوکو را به پساساختارگرایی می‌رساند. همه این توضیحات به‌خوبی نشان می‌دهد که تبارشناسی، پساساختارگرایی و تاریخی‌نگری نوین به چه میزان با یکدیگر همراه هستند.

۷. نفی استمرار و پیوستگی در تاریخ، از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه فوکو در مسئله تاریخ است. او در پی کشف تداوم و پیوستگی میان وقایع تاریخی نیست، بلکه می‌کوشد گسست‌های مؤثر در روندهای تاریخی را نشان دهد (ضمیران، ۱۳۸۱، ص ۸۴) و به تعبیری، او مورخ عدم استمرار و عدم تسلسل در تاریخ است (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۴۵۷). اینجا به‌خوبی می‌توان رابطه تاریخی‌نگری نوین و گسست معرفت‌شناختی را درک کرد. در تاریخی‌نگری نوین با استفاده از نظریه گسست، هرگونه پیوستگی و اتصال میان حوادث تاریخی نفی می‌شود تا بتوان از صداها‌های شنیده‌نشده در تاریخ و جزئیات ظاهراً کم‌اهمیت، برای تحلیل‌های تازه استفاده کرد. گسست معرفت‌شناختی تأکید می‌کند که هر مرحله از اندیشه و دانش در تاریخ، مرحله‌ای مستقل از دیگر مراحل شمرده می‌شود و ادامه یا نتیجه گذشته نیست؛ زیرا با تغییر کمیت دانش و معرفت، کیفیت آن نیز تغییر می‌کند و به‌طور کلی از مراحل دیگر منفک می‌شود. هنگامی که این گسست را باور کنیم، دیگر در تحلیل‌های تاریخی خود از پیوستگی و اتصال سخن نخواهیم گفت. ارکون و جابری نیز در نگرش تاریخی خود به این گسست توجه زیادی دارند و تأکید می‌کنند برای نقد و تحلیل میراث فکری عربی و اسلامی، باید از میراث فکری پیشینیان گسسته شویم و به‌جای آنکه در این جریان پیوسته میراث هضم گردیم، از آن جدا شویم و هر مرحله از اندیشه را منفصل از دیگر مراحل بدانیم تا بتوانیم این میراث را نقد کنیم.

۸. از مهم‌ترین نقدهای متوجه مکتب آنال، آن است که در این مکتب، مورخ تا حد یک محقق مشاهده‌گر جزءین سقوط می‌کند و باید از قِبل جزءینی‌های افراطی به شناختی جامع

برسد. این جزءنگری مفرط، او را از دریافت و اشراف بر روح حاکم بر شاکله کلی جریان‌های تاریخی، غافل و دور می‌کند. این مشکل در رویکرد جابری و ارکون به اندیشه اسلامی نیز قابل مشاهده است. در واقع هر دو با توجه بیش از حد که به جزئیات و تاریخ غیررسمی داشته‌اند، از روح کلی حاکم بر تاریخ اندیشه در جهان اسلام غافل شده‌اند و نتوانسته‌اند به‌خوبی تأثیر هر دوره را در دوره‌ها و مراحل فکری پس از آن تحلیل کنند.

نکته دیگر آنکه، بسیاری از تحولات اجتماعی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تنها تابعی از تحولات سیاسی هستند و در واقع در بسیاری از تحولات اجتماعی، رشد یا رکودهای اقتصادی، هنری، تجاری، علمی و گونه‌های زیستی، تنها بازتاب و تابعی از نوع تعامل ساختار سیاسی و سیاست‌های کلان دستگاه حاکم و حاکمان است. این در حالی است که تاریخ‌نگاران آنال، کمترین اهتمام را به امور سیاسی داشتند و عمدتاً مسائل اجتماعی را مورد تحلیل تاریخی قرار می‌دادند.

ضمن اینکه برخی منتقدان این رویکرد معتقدند این مکتب نتوانسته نسخه قابل قبولی برای دیگر مناطق جهان ارائه کند و پژوهش‌های خود را منحصر در قرون وسطای اروپا کرده است (فضلی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۷۸). البته این نقد نیز متوجه جابری و ارکون می‌شود؛ زیرا در نقد عقل عربی و عقل اسلامی از رویکردی بهره برده‌اند که صرفاً در اروپای قرون وسطا مورد استفاده قرار گرفته و میزان کارآمدی آن در دیگر تمدن‌ها بررسی نشده است. حتی جابری و ارکون تلاش نکردند این رویکرد را با توجه به فضای جهان اسلام بومی‌سازی کنند. این در حالی است که ارکون در رویکرد هرمنوتیک خود به قرآن، ادعای بومی‌سازی و ارائه رویکرد هرمنوتیکی متناسب با قرآن دارد.

۹. ادعای جابری و ارکون در تاریخی بودن آموزه‌های اسلامی به صورت جزئی پذیرفته است، اما حکم کلی درباره آن وجود ندارد. در بسیاری از مسائل، خود آموزه‌های اسلامی نگرش تاریخی و مبتنی بر عصر و زمان حاضر را توصیه کرده‌اند؛ مانند بسیاری از احکام فقهی که تابع عرف و به تبع آن شرایط زمانی و مکانی هستند و اساساً نقش زمان و مکان در اجتهاد، سرفصلی مهم در فقه اسلامی به شمار می‌رود و البته در فقه شیعه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. اینکه در اسلام اختیارات متعددی به حاکم شرع داده می‌شود، بر همین اساس است که شرایط زمان و مکان رعایت شود و اینها همه از نوعی نگرش تاریخی در اسلام خبر می‌دهد. اما اینکه به‌طور کلی هر چیزی را تاریخ‌مند بدانیم و

حتی فهم انسان را نیز تاریخی فرض کنیم، باطل به نظر می‌رسد؛ زیرا همواره امور ثابتی وجود دارند که همگان از آنها فهم یکسانی دارند و مبنای مفاهمه و تخطب بین افراد انتقال دانش محسوب می‌شود. اگر چنین نبود، نه فهم مشترکی وجود داشت و نه زبان علمی رواج می‌یافت و نه دانش از فردی به فرد دیگر و نه از گروهی به گروه دیگر منتقل می‌شد. بنابراین، راه‌حل مناسب آن نیست که همه عرصه‌ها و آموزه‌های اسلامی را تاریخ‌مند بدانیم و کنار بگذاریم، بلکه باید این رویکرد تاریخی را در مسائلی به کار ببریم که اولاً تاریخ‌مندی‌شان به اثبات برسد و ثانیاً کنار گذاشتن آنها مشکلی را حل کند، نه اینکه صرفاً به دین‌زدایی بینجامد.

۱۰. قایل شدن به گسستگی دوره‌های تاریخی، یک مبناست که در تقابل با مبنایی دیگر، یعنی پیوستگی دوره‌های تاریخی قرار گرفته است. هگل و هم‌فکرانش، سال‌های متممادی این پیوستگی را در غرب ترویج و شواهد و ادله فراوانی برای اثبات آن ارائه کردند. حال با طرح نظریه گسست تاریخی نمی‌توان به راحتی از دیدگاه امثال هگل دست کشید و این اختلاف مبنایی هنوز در غرب معرکه آراست. حال اگر این مبنا مورد مناقشه باشد، در خصوص دیگر مسائل نیز می‌توان خدشه کرد. در نتیجه، جابری و ارکون نمی‌توانند از قطعیت نظرات خود بر اساس قول به گسست تاریخی سخن بگویند. ضمن اینکه در متون اسلامی می‌توان شواهد فراوانی برای پیوستگی در تاریخ پیدا کرد و اصل جاودانگی و جهانی بودن اسلام نیز با گسست تاریخی همخوانی ندارد.

۱۱. برخی از منتقدان ارکون تأکید دارند تاریخ‌مند دانستن عقل، در واقع همان تلقی نسبی‌گرایانه سوفسطاییان فرانسوی و پیروان اندیشه نیچه است و عقل‌گرایی مطلوب و متقن شمرده نمی‌شود؛ زیرا چنین اقدامی عقل را به اجزایی گسسته از هم تبدیل می‌کند و استمرار این نگرش، عقل را در برابر گذشت زمان تضعیف می‌نماید (ابی‌نادر، ۲۰۰۸م، ص ۱۲۴؛ مزوغی، ۲۰۰۷م، ص ۴۸). ضمن اینکه خود ارکون نیز با اینکه فاصله چندین ساله از طرح دیدگاه‌های فوکو و دریدا داشته، عیناً همان دیدگاه‌ها را بدون کم‌وکاست و تغییر به کار بسته و خود به لوازم تاریخ‌مندی عقل پایبند نبوده است (مزوغی، ۲۰۰۷م، ص ۵۷). ناگفته نماند که همین انتقاد بر جابری نیز وارد است.

۱۲. نکته دیگر آنکه، تاریخ‌مند دانستن فهم، خلاف ارتکازات عرفی و وجدانیات انسان بوده، لازمه‌اش آن است که محصولات فکری نسل‌های قبل برای ما قابل درک و

فهم نباشد و نتوانیم درباره آن سخن بگوییم؛ درحالی که بارها خلاف آن را تجربه کرده‌ایم. جابری و ارکون نمی‌توانند این نگاه تاریخی را به صورت حکمی کلی به اندیشه اسلامی نسبت دهند و با عینک تاریخی به همه محصولات اندیشه اسلامی بنگرند، بلکه این حکم به صورت موجه جزئی می‌تواند صادق باشد و تنها برخی معارف و احکام اسلامی هستند که می‌توان از آنها تلقی تاریخی داشت و به تناسب زمان در آنها بازبینی کرد. البته همین نسبت‌سنجی با زمان و مکان در اندیشه اسلامی مورد تأکید قرار گرفته و در مفهوم برخی روایات به آن توجه شده است.^۱ ضمن اینکه در حوزه اندیشه اسلامی و دانش‌های مختلف وابسته به آن، مانند فقه، اصول، فلسفه، کلام و عرفان، گام‌های جدیدی از ابتدا تا به امروز برداشته شده و این نشان می‌دهد اندیشمندان سنتی نیز به فهم‌های جدیدی از دین و متون دینی توجه داشته‌اند و برخلاف ادعای جابری و ارکون، صرفاً رویکردهای ایدئولوژیک در این حوزه حاکم نبوده است. تحولات ایجادشده از سوی ابن‌سینا و ملاصدرا در فلسفه، بنیان‌گذاری کلام فلسفی به دست خواجه نصیر و فخر رازی و نوآوری‌های فقهی - اصولی امثال شیخ انصاری، شاهی برخلاف ادعاهای جابری و ارکون است و شاید حاکی از این باشد که آنها شناخت کافی از اندیشه شیعی نداشته‌اند.

۱۳. در پایان باید گفت جابری و ارکون هر دو در روش انتقادی خود به شدت مقلدان و ابداعی در حوزه روش‌شناسی نداشته‌اند. این در حالی است که نمی‌توان همه حوزه‌های معرفتی را در کاربرد روش‌ها یکسان انگاشت. در حوزه معرفتی اسلام باید روش‌هایی متناسب را، یا ایجاد کرد و یا روش‌های به‌کارگرفته‌شده در دیگر حوزه‌های معرفتی را بومی ساخت؛ زیرا نسخه واحد برای حوزه‌های اندیشه‌ای متفاوت وجود ندارد؛ همان‌طور که در بسترهای متفاوت می‌توان فهم‌های متفاوتی از متنی ثابت داشت.

نتیجه‌گیری

در پروژه نقد عقل عربی و نقد عقل اسلامی، رویکرد تاریخی نقش برجسته‌ای دارد. جابری و ارکون بر این مبنا تأکید دارند که هر پدیده‌ای اعم از دین و... تاریخ‌مند هستند و

۱. برای مثال در روایتی نقل شده که «علینا لقاء الاصول و علیکم التفریع» (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۲۷، ص ۶۲). از مفهوم این روایت و مانند آن می‌توان این‌گونه دریافت که کلیات آموزه‌های دینی در بسیاری موارد فراتاریخی‌اند، اما در اغلب جزئیات به تناسب فهم، زمان و مکان می‌توان بازنگری کرد.

حتی فهم انسان نیز فهمی تاریخی است. بنابراین، هیچ‌گاه نمی‌توان فهمی یکسان از دین داشت و اصولاً قرائت متکثر و متعدد از دین، امری طبیعی است. هنگامی که فهم تاریخمند و قرائت‌ها متکثر شد، نمی‌توان نسخه‌ای عمومی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها تجویز نمود و نمی‌توان آموزه‌های اسلامی را در طول تاریخ جاری دانست. نتیجه آنکه، بخش قابل توجهی از سنت فکری اسلامی که به‌عنوان دین به مردم ارائه شده است، صرفاً متعلق به دوره تاریخی خاص است و باید کوشید همیشگی و همگانی بودن این آموزه‌ها را کنار نهاد. این نگرش تاریخی اگر به‌عنوان یک قاعده کلی طرح شود، صرفاً یک مدعاست و دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن ارائه نشده است. اگر قرار باشد همه چیز و حتی فهم انسان را نیز تاریخی بدانیم، دیگر هیچ اصل علمی را نمی‌توان پذیرفت و نتیجه چنین دیدگاهی، مسدود شدن راه بحث‌های علمی است؛ چراکه هر بحث علمی به پیش‌فرض تفاهم طرفین بحث متکی است. البته نگرش تاریخی در مسائل بسیاری از علم فقه، علم اخلاق و حتی علم کلام به صورت جزئی قابل پذیرش است. برای مثال در فقه به نوعی می‌توان از این رویکرد تاریخی به نقش زمان و مکان در اجتهاد تعبیر کرد؛ زیرا برخی از احکام فقهی تابع عرف است و برداشت عرفی در هر زمان و مکان تفاوت دارد. اما تسری این رویکرد به همه عرصه‌های معرفت دینی و اصول اعتقادات، وجاهت ندارد و نه ارکون و نه جابری برای چنین تعمیمی ادله معتبر ارائه نکرده‌اند.

در این رویکرد حوزه معرفتی اسلام و غرب یکسان تلقی شده و با همان رویکرد غربی به حوزه معرفتی اسلام نگاه شده است؛ درحالی‌که اندیشه اسلامی با اندیشه قرون وسطایی جهان غرب تفاوت‌های اساسی دارد و نمی‌توان برای هر دو آنها نسخه واحدی تجویز کرد. درواقع، جابری و ارکون بدون ملاحظه تفاوت‌های این دو حوزه معرفتی از روش‌های غربی بهره برده‌اند. البته مسئله جابری و ارکون و دغدغه‌ای که درباره سنت فکری اسلامی دارند، می‌تواند مورد توجه جدی قرار گیرد و برای پویایی بیشتر اندیشه اسلامی در تمام حوزه‌ها، اعم از فقه، کلام، فلسفه، عرفان و... از نقدهای آنها بهره برد. نکته آخر آنکه، به نظر می‌رسد جابری و ارکون شناخت کافی از حوزه معرفتی شیعه نداشته‌اند و به همین دلیل تحولات پدیدآمده در این حوزه را که ناقض برخی از آرای آنهاست، ندیده یا نادیده انگاشته‌اند.

منابع

۱. ابی نادر، نایله (۲۰۰۸م). التراث والمنهج بين اركون والجابري. بيروت: الشبكة العربيه للابحاث و النشر.
۲. ارکون، محمد (۱۳۹۲). تاريخ مندى اندیشه اسلامى. ترجمه رحيم حمداوى. تهران: نشر معاصر.
۳. _____ (۱۳۸۱). اعاده اعتبار به اندیشه دينى. ترجمه محمد جواهر كلام. تهران: نگاه معاصر.
۴. _____ (۱۳۷۹). نقد عقل اسلامى. ترجمه: محمد مهدى خلجى. تهران: ايدہ.
۵. _____ (۱۹۹۹م). الفكر الاصولي و استحاله التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي. ترجمه و تعليق هاشم صالح. بيروت: دارالساقى، ۱۹۹۹م.
۶. _____ (۱۹۹۵م). اين هو الفكر الاسلامي المعاصر. ترجمه هاشم صالح. الطبعة الثانية. بيروت: دارالساقى.
۷. _____ (۱۹۹۰م). الاسلام والحداثة. ترجمه هاشم صالح. بيروت: دارالساقى.
۸. _____ (۱۹۹۰م). الاسلام، الاخلاق و السياسة. ترجمه هاشم صالح. بيروت: مركز الانماء القومي.
۹. _____ (۱۹۸۷م). الفكر الاسلامي؛ قراه علميه. ترجمه هاشم صالح. بيروت: مركز الانماء القومي.
۱۰. استيور، دان. «ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی». روش شناسی علوم انسانی. ترجمه ابوالفضل ساجدی. شماره ۳۹، تابستان، ۱۳۸۳، ص ۱۸۵-۱۵۴.
۱۱. برسler، چارلز (۱۳۹۳). درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی. ترجمه مصطفی عابدین فرد. چاپ سوم. تهران: نیلوفر.
۱۲. برودل، فرنان (۱۳۷۲). سرمایه‌داری و حیات مادی. ترجمه بهزاد باشی. تهران: نشر نی.
۱۳. بلوخ، مارک (۱۳۶۳). جامعه فنودالی. ترجمه بهزاد باشی. تهران: آگاه.
۱۴. پیاژه، ژان (۱۳۵۸). ساختارگرایی. ترجمه علی اکبر پوررضا. تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۵. جابری، محمد عابد (۱۳۸۹). تکوین عقل عربی. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران:

- نسل آفتاب.
۱۶. _____ (۱۳۸۷). ما و میراث فلسفی مان. ترجمه سیدمحمد آل مهدی. تهران: نشر ثالث.
۱۷. _____ (۱۹۹۱م). التراث و الحدائنه. بيروت: المركز الثقافي العربي.
۱۸. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۳۶۷). وسائل الشيعه. تحقيق و تعليق ربانی شیرازی و رازی. چاپ ششم. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۱۹. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم سیاسی. چاپ چهارم. قم: دانشگاه مفید.
۲۰. سادوسکی، و. ن. (۱۳۶۱). نظریه سیستم‌ها: مسائل فلسفی و روش شناختی. ترجمه کیومرث پریانی. تهران: تندر.
۲۱. ضمیران، محمد (۱۳۸۱). میشل فوکو: دانش و قدرت. تهران: هرمس.
۲۲. عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۱). تاریخی‌نگری و دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۲۳. فضلی‌نژاد، احمد. «پژوهشی در روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری مکتب آنال»، نامه تاریخ‌پژوهان. شماره ۱۶، زمستان ۱۳۸۷، ص ۴۷-۸۱.
۲۴. کریمی، بهزاد. «مکتب تاریخ‌نگاری آنال». تاریخ و تمدن اسلامی، سال ۶، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۱۹۱.
۲۵. مزوغی، محمد (۲۰۰۷م). العقل بين التاريخ و الوحي؛ حول العدميه النظرية في اسلاميات محمد اركون. بغداد: منشورات الجمل.
۲۶. مسرخی، فارح (۲۰۰۶م). الحدائنه في فكر محمد اركون. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
۲۷. منافزاده، علیرضا. «سرچشمه‌های تحولی شگرف در تاریخ‌نگاری (درباره مکتب آنال)». نگاه نو، شماره ۲۸، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴-۱۷۵.
۲۸. نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹). فلسفه تاریخ: روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری. تهران: طرح نو.
۲۹. یاری، یاسمن. «تأثیر ساختارگرایی بر نسل اول و دوم تاریخ‌نگاران مکتب آنال». تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال ۱۱، شماره ۱ (شماره پیاپی ۳۶)، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۱۷-۱۲۹.