

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال ششم، شماره‌ی بیست و سوم، بهار ۱۳۹۴، صص ۱۳۷-۱۱۷

بررسی اندیشه فرح انطون در کتاب *ابن‌رشد و فلسفه‌ی او* (بر اساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف)

یاسمن یاری*

چکیده

با بهره‌گیری از نظریه تحلیل گفتمان فرکلاف، سعی شده اندیشه و نظام اندیشگانی فرح انطون، مورد بازشناسی قرار گیرد. مدعای پژوهش بر این قرار است: متن کتاب *ابن‌رشد و فلسفه‌ی او*، تحت تأثیر اندیشه‌ی مولف آن فرح انطون قرار دارد. این متن بازتاب‌دهنده‌ی ایدئولوژی یک روشنفکر سکولار است که تلاش دارد برای ترویج اندیشه‌ی غربی در جهان اسلام، فیلسوفی با اندیشه‌های نو و مورد تأیید تمدن جدید غرب را به عنوان شاهد مثال، به جامعه خویش معرفی کند. از سویی بافت زمینه‌ای موجود نیز بر متن تأثیر دارد. متن تلاش دارد با هنجارهای زمانه و سنت به عنوان یک قدرت مسلط مبارزه کند. انطون در این نگاه‌اش تلاش می‌کند به تولید اندیشه‌ای بپردازد که تحت تأثیر اندیشه‌ی غرب بوده و بازتاب‌دهنده‌ی تفکر روشنفکری زمانه‌ی خویش است. این متن در حالی که قدرت مسلط سنت را زیر سوال می‌برد، خود در حال بازتولید تفکر غربی است و هم‌زمان تحت تأثیر بافت زمینه‌ای (Context) قرار دارد که در آن این عمل گفتمانی تولید می‌شود.

واژه‌های کلیدی: فرح انطون، ابن‌رشد، تحلیل گفتمان انتقادی، فرکلاف.

* دکترای تاریخ اسلام دانشگاه تهران (yari_yasaman@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۲۲ تاریخ تأیید: ۹۴/۰۳/۲۷

مقدمه

فرح انطون متفکر تجددگرای مصری، در انتهای قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم می‌زیسته است. متفکری با اعتقاد به جدایی دین از سیاست و نزدیک به سوسیالیسم، تلاش می‌کند به بازشناسی یک فیلسوف اسلامی، از سده‌های میانه بپردازد. در نتیجه متنی تولید می‌کند که از سویی تحت تأثیر ایدئولوژی‌های مولف است، و از سوی دیگر بازنمایی است از زمینه‌ای که متن در آن شکل گرفته است. متن تلاش دارد، فیلسوفی نوگرا، از دوران میانی تاریخ اسلام را معرفی نماید. وضعیت یک فیلسوف در آن عصر و شباهت نشیب و فرازهایی که او طی می‌کند، نوعی بازتاب دهنده‌ی زندگی یک روشنفکر مصری قرن بیستم است. دست و پنجه نرم کردن با سنت و سودای تجدد، چیزی است که به نوعی خود انطون در آن قرار دارد. از سویی اندیشه‌های ابن‌رشد که توسط متفکری غربی مانند ارنست رنان مورد تأیید قرار می‌گیرد، این شوق را بیشتر می‌سازد. انطون می‌خواهد فیلسوفی شرقی را که اتفاقاً عرب است و از سویی تأثیرگذار بر تمدن غربی به مردم خود معرفی کند؛ موجب خود باوری نیز شود. همه این‌ها در کنار هم متنی را تولید می‌کنند که تلاش دارد به تمام این دغدغه‌ها پاسخ دهد.

سکولار بودن مؤلف بر روی متن تأثیر مستقیم دارد. مسیحی بودن و در اقلیت قرار داشتن وی نیز بر این متن اثر دارد. دغدغه‌های روشنفکر سده‌ی نوزدهم و بیستم به صورتی واضح در این نگاشته قابل رؤیت است. تمام این عوامل، دست به دست هم می‌دهند تا متنی را تولید کنند در حالی که تلاش دارد اندیشه‌ی فیلسوفی اسلامی را بازتاب دهد، بازتاب دهنده‌ی نظام اندیشگانی مؤلف می‌شود. به وضوح در متن نابرابری‌های اجتماعی، نظام سلطه موجود و تلاش برای بر هم زدن آن، دیده می‌شود. بنابراین بررسی این متن که سعی دارد به بازشناسی اندیشه‌ی یک فیلسوف مسلمان سده‌های میانه بپردازد، زمینه‌ای برای بیان ایدئولوژی و ایستارهای^۱ نویسنده‌ی قرن بیستمی آن می‌شود. متن می‌تواند بازتاب دهنده‌ی بافت زمینه‌ای باشد که در آن تولید شده است. هم‌زمان کوشش

می‌کند هم بر جامعه‌ی خویش تأثیر بگذارد و سلطه‌ی سنت را در هم شکند و هم اندیشه‌ی تجدد را بازتولید نماید.

چارچوب نظری

بسیاری بر این گمان هستند که زلیگ هریس نخستین کسی است که از اصطلاح «تحلیل گفتمان» بهره گرفته است. البته این زبان‌شناس، صرفاً پیوندهای ساختاری میان بخش‌های مختلف متن را مورد توجه قرار داده است و به پیوندهای معنایی و پیوند متن با بیرون از خودش، اهمیت چندانی نداده است.^۱ تحلیل گفتمان، حوزه‌های وسیعی را در بر می‌گیرد ولی هنوز تعریف دقیقی از آن ارائه نشده است.^۲ تحلیل گفتمان انتقادی زمانی پدید آمد که زبان تحت تأثیر اندیشه‌های فوکو و هابرماس در تولید و بازتولید جامعه و ساخت روابط قدرت در عرصه اجتماعی اهمیت به سزایی یافت.^۳ تحلیل گفتمان انتقادی، زبان را به عنوان یک عمل اجتماعی می‌بیند و زمینه استفاده از زبان را بسیار تعیین کننده می‌پندارد. گفتمان؛ پدیده‌ای عملی، اجتماعی و فرهنگی است.^۴ گفتمان عمدتاً فعالیت نیت‌مند، کنترل شده و هدف‌دار انسان است.^۵ بنابراین مثل هر عمل اجتماعی و هدف‌مند انسان، تحت تأثیر مسائلی است که یک جامعه را تحت کنترل خود دارد.^۶

۱. فرهاد ساسانی (۱۳۸۹)، معنا کاوی: به سوی نشانه شناسی اجتماعی، تهران: علم، ص ۹۸.

۲. اصغر سلطانی (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نی، ص ۸-۲۷.

۳. محمدجواد محسنی (۱۳۹۱)، «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف»، معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۳، ش ۱۱، ص ۶۴.

۴. تئون ای. ون دایک (۱۳۸۴)، مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه، ص ۸۰.

۵. همان، ص ۹۱.

۶. همان، ص ۱۸۸-۱۸۷.

نظریه فرکلاف

فرکلاف سعی می‌کند کاربرد ایدئولوژیک زبان و چگونگی این کاربرد را نمایان سازد.^۱ او تلاش دارد شرح دهد که چگونه تحلیل گفتمان انتقادی در افشای ماهیت گفتمانی بسیاری از تغییرات فرهنگی و اجتماعی مفید واقع می‌شود.^۲ رویکرد زبان‌شناسی انتقادی، این دو هدف را دنبال می‌کند: نخست تلاش برای جبران بی‌اعتنای گسترده نسبت به اهمیت زبان در تولید، حفظ و پاس‌داشت و دگرگونه ساختن روابط اجتماعی قدرت؛ دوم آگاه کردن مردم نسبت به این که چگونه زبان در حاکم شدن برخی بر برخی دیگر نقش دارد.^۳ از نظر فرکلاف، گفتمان از سه سطح عمل اجتماعی، عمل گفتمانی و متن تشکیل می‌شود.^۴ در سطح متن، فرکلاف متون را فضاهای اجتماعی قلمداد می‌کند که هم‌زمان، سه فرایند شناخت، بازنمایی جهان و تعامل اجتماعی در این فضا در حال رخ دادن است. هدف نهایی در تحلیل یک متن، این است که چگونه این ساخت، تحت تأثیر ایدئولوژیک ساخت‌های کلان اجتماعی قرار دارد و از این راه بازتولید می‌شود.

دومین بعد، عمل گفتمانی است. گفتمان چیزی است که در جامعه تولید می‌شود. عمل گفتمانی به دو شیوه متداول و خلاقانه در بازتولید جامعه شریک می‌شود. در مسائلی مانند هویت اجتماعی، روابط اجتماعی، سیستم‌های دانش و عقاید و همین‌طور از طریق ایجاد تغییر در جامعه همکاری دارد.^۵ متن‌ها یکی از شکل‌های مهم عمل اجتماعی به حساب می‌آیند. بنابراین زبان، کار اجتماعی و ایدئولوژیک در تولید، بازتولید و انتقال ساختارها،

۱. شهرام پرستش، فائزه ساسانی‌خواه (۱۳۸۹)، «بازنمایی جنسیت در گفتمان رمان (۱۳۷۵ تا ۱۳۸۴)»، زن در فرهنگ و هنر، دوره اول، ش ۴، ص ۵۷.

2. Ruth Wodak and Michael Meyer, (2001), *Methods of Critical discourse analysis*, London: SAGE publications, p. 12.

۳. فردوس آقاگل زاده (۱۳۸۵)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۲۲.

۴. نورمن فرکلاف (۱۳۸۷)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران... [و دیگران]، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، ص ۹۷؛ عباس منوچهری با همکاری محمد رضا تاجیک... [و دیگران] (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت، ص ۱۳۷.

۵. تحلیل گفتمان انتقادی، ص ۱۲۹.

روابط و هویت‌های اجتماعی انجام می‌دهد. تحلیل متنی می‌تواند شاخص‌های کاملاً مناسبی برای تغییرات اجتماعی به دست دهد.^۱

سومین بعد گفتمان، همچون عمل اجتماعی است. خود فرکلاف از اصطلاح *social practice* استفاده می‌کند. او معتقد است این واژه، معنای کم و بیش استوارتر و پایدارتر از فعالیت اجتماعی دارد. این اصطلاح با زمینه‌های اجتماعی موجود، سازمان‌ها و نهادها مفصل‌بندی می‌شود. زبان نوع خاصی از یک ساختار اجتماعی است.^۲ گفتمان به واسطه ساختارها شکل می‌گیرد، اما خود در شکل‌دهی مجدد ساختارها و بازتولید آنها سهم دارد. در این بعد، تأثیرات ایدئولوژیکی، فرایندهای هژمونیک و تغییرات هژمونیک مهم است. این امر از نظر فرکلاف، زبان را تبدیل به صورت مادی ایدئولوژی می‌کند و در واقع به آن آغشته می‌سازد. حقیقت آن است که قدرت، نظام‌های گفتمانی را بر اساس مبانی سلطه، تولید می‌کند. از آنجا که روابط قدرت، حاصلشان نابرابری و سلطه است، برای توجیه این نابرابری، به ایدئولوژی نیاز پیدا می‌کند. ایدئولوژی، توان این را دارد که روابط نابرابری قدرت را در میان جامعه، گروه‌ها و اقشار مختلف جامعه، توضیح دهد و مشروعیت بخشد. گفتمان همچون یک عمل ایدئولوژیکی است؛ البته از نظر فرکلاف، گفتمان تنها بازتاب‌دهنده‌ی روابط قدرت نیست، و خود وجه تأسیسی نیز دارد.^۳ گفتمان می‌تواند هم‌زمان هم هویت‌ساز و هم پایمال‌کننده هویت باشد. می‌تواند سلطه شکن یا توجیه‌کننده سلطه باشد.

البته یک نظم گفتمانی، یک ساختار سفت و سخت و بسته نیست. هژمونی در بسته در این نظام نیست که امکان هر گونه تغییری را از میان ببرد؛ بلکه خود در پیچ‌های است که راه تغییر و منازعات را همیشه باز نگه می‌دارد و می‌تواند توسط رخدادها، در کنش‌های متقابل، تغییر یابد. حاصل هژمونی و ایدئولوژی در بسیاری از اوقات، ایجاد نوعی طبیعی‌شدگی است. رویکرد انتقادی مدعی است گزاره‌های تلویحی طبیعی شده، که منشأی

۱. همان، ص ۱۵۴-۱۵۵.

2. Norman fairclough(1392).*Critical discourse analysis*.{on line} www.ling.lancs.ac.uk/staff/norman/critdiscanalysis.doc 21/12/1392.p.2.

۳. «بازنمایی جنسیت در گفتمان رمان(۱۳۷۵ تا ۱۳۸۴)»، ص ۵۸-۹.

ایدئولوژیک دارند، در گفتمان یافت می‌شوند و در تعیین جایگاه مردم به عنوان فاعلان اجتماعی، ایفای نقش می‌کنند. البته مقاومت در برابر آن نیز وجود دارد؛ این مقاومت از سوی فاعلانی انجام می‌گیرد که جایگاه آن‌ها در دیگر نهادها و نظم‌های گفتمانی منشأ مقاومت آن‌ها است.^۱

انتخاب کردن اهداف انتقادی در تحلیل گفتمان، پیش از هر چیز به معنای مطالعه‌ی تعامل‌های کلامی با توجه به تعیین آن‌ها به وسیله‌ی ساختارهای اجتماعی و نیز تأثیرات‌شان بر آن ساختارها است. البته در این مسیر برای مشارکین در تعامل نه لزوماً تعیین‌ها آشکار هستند و نه تأثیرات، عدم وضوح روی دیگر سکه‌ی طبیعی‌شدگی است.^۲ معمولاً می‌توان در نهادی اجتماعی یک صورت‌بندی ایدئولوژیک - گفتمانی مسلط و یک یا چند صورت‌بندی ایدئولوژیک - گفتمانی تحت سلطه تشخیص داد.^۳ موضوع اصلی مبارزه‌ی بین نیروهای درون نهاد، حفظ سلطه‌ی یک صورت‌بندی ایدئولوژیک - گفتمانی مسلط یا تضعیف یک صورت‌بندی ایدئولوژیک - گفتمانی مسلط به منظور جایگزین کردن صورت‌بندی ایدئولوژیک - گفتمانی دیگر است.^۴

بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که حوزه اندیشه مصر، حوزه‌ای ناشناخته برای محیط علمی و حتی کلیت جامعه ما نیست. متأسفانه توجه به این بخش از تاریخ معاصر، آن چنان که در خور آن بوده، صورت نگرفته است. البته این کم‌اقبالی همه‌گیر نیست. به طور مثال نظام اندیشگانی اسلام‌گرا در جهان عرب و به ویژه در مصر، بسیار مورد عنایت قرار داشته و دارد، اما حوزه اندیشه‌ای سکولار زیاد نظر اندیشمندان را جلب نکرده و در نتیجه متون تولید شده در این بخش، بسیار اندک است. مهم‌ترین کتاب فارسی در این حوزه، سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله‌ی ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، اثر حمید عنایت است. این کتاب دید خوبی نسبت به جریان‌های فکری موجود در مصر به

۱. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۲۰-۱.

۲. همان، ص ۴۰؛ رهیافت و روش در علوم سیاسی، ص ۱۳۷.

۳. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۴۹.

۴. همان، ص ۴۹-۵۰.

بررسی اندیشه فرح انطون در کتاب *بهرشد و فلسفه‌ی او* ۱۲۳

خواننده می‌دهد. اثر بعدی کتاب *روشنفکران عرب و غرب*، اثر با ارزش هشام بشیر شرابی است. این کتاب که در حقیقت تألیفی به زبان انگلیسی است، بحث تجددگرایی در بین اندیشمندان عرب را مورد واکاوی قرار داده است. هم‌زمان کتاب‌های *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب و ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم در جهان عرب* نیز ذی‌قیمت بودند و مطالبی بارز در این زمینه داشتند، اما مهمترین اثر در زمینه اندیشه عرب،

Arabic thought in the liberal age 1798-1939 اثر آلبرت حورانی (۱۹۱۵-)

محقق برجسته تاریخ جهان عرب و خاورمیانه است. دونالد رید، یکی از مصرشناسان معاصر، این اثر را شاهکاری می‌داند که تأثیر خود را بر تمام نسل فعلی خاورمیانه شناسان انگلیسی زبان گذاشته است. گادفری جنسن، از آلبرت حورانی با نام پدر خوانده‌ی یک نسل از دانشجویان و نویسندگان خاورمیانه‌شناس، یاد می‌کند؛^۱ اما تمام این آثار تنها به بازگویی و مرور اندیشه‌ی اندیشمندانی مانند فرح انطون آن هم به صورت مختصر و گذرا پرداختند.

در این پژوهش، با کمک نظریه تحلیل گفتمان فرکلاف، سعی شده به صورت دقیق، نظام اندیشگانی این اندیشمند مورد بررسی و تحلیل قرار بگیرد. به ویژه که با استفاده از این نظریه در مهم‌ترین کتاب این متفکر، نوشتار او مورد بررسی قرار گرفته و سعی شده ایستارهای فرح انطون از پشت معناکاوی این متن، هویدا شده و به خواننده عرضه شود.

بررسی بافت زمینه‌ای تأثیر گذار بر متن

زمانی که متنی تولید می‌شود، در حقیقت یک فضای اجتماعی به تصویر کشیده شده است. فضایی که بازتاب دهنده‌ی بافت زمینه‌ای است که متن در آن تولید می‌شود. بنابراین برای تحلیل گفتمان انتقادی در نخستین گام باید بافت اجتماعی تأثیرگذار بر تولید متن شناخته شود. فرکلاف بر این نکته تأکید ویژه دارد که تحلیل گفتمان متن‌ها، بایستی بر تحلیل‌های نظام‌مند بافت اجتماعی‌شان منطبق باشد.^۲ پس نخستین گام با شناخت نویسنده‌ی این متن،

۱. فرهنگ رجایی (۱۳۷۴)، «دانشوری و تمدن سازی: آلبرت حورانی، یک الگوی دانشگاهی»، فصلنامه

خاورمیانه، پاییز، ش ۶، ص ۹-۶۸۷.

۲. تحلیل انتقادی گفتمان، ص ۱۲۰.

یعنی فرح انطون، و فضای که در آن زیست کرده است، برداشته می‌شود. فرح انطون مسیحی و از اهالی طرابلس بود. در ۱۸۷۴م متولد شد و علوم ابتدایی خویش را در مدرسه‌ی دیر کفتین گذراند. او در سن شانزده سالگی مدرسه را به پایان رساند. پس از اتمام مدرسه، به ادامه مطالعات خویش در مورد فرهنگ، فلسفه، اجتماع، سیاست و اقتصاد پرداخت و شناخت کاملی نسبت به زبان فرانسه پیدا کرد. زبانی که تمام روشنفکران زمانه‌ی وی را به سوی آشنایی با تفکر غرب رهنمون می‌شد و ابزاری کارآمد در دستان ایشان، بود. در همین زمان ابتدا با متفکرین فرانسوی مانند ژان ژاک روسو و رنان آشنا شد، سپس با اندیشمندان دیگری همچون، تولستوی، کارل مارکس و برنارد شاو. مدت کوتاهی را به همراه پدر، به تجارت چوب گذراند. مدتی نیز مدیر مدرسه‌ای در طرابلس بود و از این دو شغل، پول خوبی به دست آورد. با همین سرمایه به سوی روزنامه‌نگاری رفت و تا آخر عمر، در همین حرفه باقی ماند.^۱

انطون، کار روزنامه‌نگاری را در حالی آغاز کرد، که وضعیت این حرفه در سوریه، بسیار بد بود. دوران عبدالحمید، قیود آهنینی بر پای اصحاب مطبوعات گذاشت و این گروه به شدت از نبود آزادی بیان، رنج می‌بردند. در نتیجه انطون برای آزادی از این رنج‌ها، راهی مصر شد. نقولا حداد، سوسیالیست مسیحی و یار انطون، مصر این دوران را این گونه توصیف می‌کند: «سرزمین مصر، نمونه‌ای اعلا، از مکانی که خانه‌ی آزادی تفکر است و صحنه‌ی استقلال فکری است. همین امر هر کس را که به دنبال گفتن و نوشتن آزادانه هست به این سرزمین می‌کشاند».^۲

نخستین گام‌های وی در مصر، با نگارش مقالات کوتاه و متفرقه در *البلاغ المصری*

۱. نک: حمید عنایت (۱۳۵۸)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران: سپهر.

Albert Hourani, (1967), *Arabic Thought in the Liberal Age*, London: Oxford University Press. (هر دوی این آثار مطالب درخور توجه‌ای درباره فرح انطون و سکولاریسم در جهان عرب ارائه می‌دهند.)

۲. نقولا حداد (۱۳۴۰ق)، «فرح انطون»، *المقتطف*، المجلد الحادی و الستون، ۷ ذی الحجه، الجزء ۳، ص ۲۶۳-۲۶۱.

بررسی اندیشه فرح انطون در کتاب *ابن‌رشد و فلسفه‌ی او* ۱۲۵

آغاز شد و با تأسیس *الجامعه* در اسکندریه، به اوج خود رسید. این نشریه در ۱۸۹۷ و درست در همان سالی که انطون از طرابلس به سوی مصر مهاجرت کرد، آغاز شد. او هم زمان با *الجامعه*، نشریه‌ی *الاهرام* را نیز به چاپ می‌رساند. در طی نشر این نشریه، با حداد آشنایی و همکاری نزدیک داشت. در همین زمان، ترجمه تألیفاتی مانند *زندگی مسیح اثر رنان و اورشلیم جدید*، را انجام داد. در همان دوران نشر *الجامعه*، کتاب *فلسفه‌ی ابن‌رشد* را نیز به رشته تحریر درآورد.^۱ سرانجام، نقطه‌ی عطف زندگی انطون فرارسید و او در ۱۹۰۶ رهسپار آمریکا شد. فعالیت او در روزنامه‌نگاری، در غرب نیز ادامه یافت^۲ در این دوره، *الجامعه* به طور فزاینده‌ای به تحلیل مسائل اجتماعی و اقتصادی روی آورد. با بازگشت او به مصر، این روش و منش ادامه یافت و تا روزگار مرگ وی در ۱۹۲۲ به طول انجامید.^۳

این مختصر، مسیر زندگی انطون را به نمایش می‌گذارد. در متن کتاب *ابن‌رشد* وی نیز این زندگی تأثیر گذاشته است. او یک مسیحی در جهان اسلام است. از اقلیتی که جامعه عثمانی در روزگار عبدالحمید، بسیار آن را مورد آزار قرار داده است. امپراطوری عثمانی نسبت به اتباع مسیحی خود رفتار بدی نداشت، تا این که عصر عبدالحمید آغاز گشت و فضای سیاسی و اجتماعی امپراطوری دگرگون شد.

اینک سیاست ایجاد تفرقه میان مسلمانان و مسیحیان در سرتاسر قلمرو عثمانی دنبال می‌شد. این سیاست از سوی استعمار و از سوی خود حکومت و با اهداف متفاوت، پی گرفته می‌شد، ولی نتیجه‌ی نامبارک آن از میان رفتن امنیت اجتماعی و کشتارهای ناجوانمردانه بود. دیگر، مسیحیان نمی‌توانستند در کنار برادران مسلمان خویش به زندگی

۱. همان.

۲. نک: فرح انطون (۱۹۷۲)، *المجتمع و الدین و الاشتراکيه*، تنظیم حیدر حاج اسماعیل، بیروت: بی‌نا، ص ۷-۹؛ احمد ابوالخضر منسی (۱۹۶۷)، «فرح انطون الکاتب الصحفی»، *المجله*، مایو، العدد ۱۲۵، ص ۳۷-۳۹.

۳. هشام شرابی (۱۳۶۹)، *روشنفکران عرب و غرب: سال‌های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ص ۹۷.

مسالمت‌آمیز خود ادامه دهند و تنها راه چاره را در مهاجرت یافتند. این معضل در شامات به ویژه در لبنان گستره بیشتری داشت. فجایع انسانی حاصل از شورش‌ها و جنگ‌های قبیله‌ای در این منطقه، وسعت گسترده‌تری به خود گرفته بود.^۱ در نتیجه بیشتر مهاجرت‌ها از این ناحیه صورت می‌گرفت. بنابراین مسیحیان در این زمان، از تفاوت‌ها رنج می‌بردند و آرزوی برابری اجتماعی، آنها را به مصر می‌کشاند. مصر، سرزمینی بود که از دیرباز مسلمانان و مسیحیان را در کنار یکدیگر دیده بود و این پدیده‌ی اجتماعی را به خوبی درک و هضم می‌نمود.

این موضوع به خوبی در نگاشته‌های انطون دیده می‌شود؛ در کتاب *ابن‌رشد به کرات* به این نکته اشاره می‌کند که ابن‌رشد و فلسفه‌ی او تفاوت‌های مذهبی را نادیده می‌گیرد. بارها و بارها به این امر به صورت مستقیم و غیرمستقیم می‌پردازد. انطون از تسامح و تساهل ابن‌رشد در شأن ادیان می‌گوید. از قول این فیلسوف بیان می‌دارد که حکیم در شریعت‌های مختلف به این که بگوید که مبادی آنها حق است یا باطل تعرض نمی‌کند؛ تمامی ادیان آگاهی دهنده به خواص و عوام هستند. کسی حق ندارد آنها را خوار شمارد و شک در اصول آنها را تصریح کند. بلکه واجب آن است که بهترین تأویل، تأویل به حق، از آنها را ارائه دهد. ادیان به فضائل اخلاقی رهنمون می‌کنند و پرستش خداوند را از بشر می‌خواهند. این اشتراک همه‌ی امت‌های مذهبی است. حکما (فلاسفه) بر مردم تقلید و پیروی از انبیا و واضعین راه، در تمام ملت‌ها واجب می‌کنند. در این مهم، قصدی مگر تشویق مردم به کردار نیکو نیست. ابن‌رشد، با این گفتار تمامی ادیان الهی را در یک سطح و برابر می‌گیرد، دینی را برتر از ادیان دیگر قرار نمی‌دهد. ریشه و پایه همه ادیان را یکی و مشترک می‌یابد. انطون از اینرو، از ابن‌رشد سپاسگزاری می‌کند. این عقیده ابن‌رشد را به مانند تفکرات جدید در تمدن نوین غربی می‌داند که به زعم وی، بر اصول برادری و

۱. نک: مقاله ز. ن. زین، «پیدایش افکار ملی در خاور نزدیک و اثر آن در روابط عرب و ترک»، *الدراسة الادبیه*، س ۳، بهار ۱۳۴۰، ص ۴۱؛ طیب گوکیلیگین (۱۳۶۹)، «دروزی‌ها در تاریخ»، ترجمه عبدالله عظیمایی، *کیهان اندیشه*، آذر و دی، ش ۳۳، ص ۱۴۱-۱۴۰.

انسانیت بنا شده‌اند.^۱

البته تأثیر مذهب انطون در انتخاب بن‌رشد و چگونگی گفتمان تولید شده در کتاب، صورت غیرمستقیم دارد. حتی به نظر می‌آید که صورت پنهان شده‌ی آن در لابه‌لای کلمات و عبارت، بیشتر هم باشد. انطون مدام از عبارت اسلامنا بهره می‌گیرد. عبارتی که او را در زمره‌ی مسلمانان قرار می‌دهد و تفاوت مذهبی وی را پنهان می‌سازد. در فصلی که زندگی بن‌رشد را مورد بررسی و واکاوی قرار می‌دهد از پدر وی به عنوان کسی که موجب شد تا مسیحیان را از اسپانیا به ساحل افریقایه در کشور مغرب منتقل کنند، یاد می‌کند. این انتقال برای یاری گرفتن از ایشان در مقابل اروپاییانی بود که به اندلس یورش می‌بردند.^۲ در نگاه به این رویداد به عنوان یکی از کارهای مهم پدر بن‌رشد، سعی می‌کند نگاه مثبت این خانواده نسبت به مسیحیان و مؤثر بودن ایشان را نشان دهد، بدون آن که اشاره‌ای به اختلاف مذهبی و اقلیت بودن این قشر از جامعه داشته باشد.

در جای دیگر به وضعیت اندلس می‌پردازد. به نظر قرار است وضعیت این سامان را در دوره حکم؛ خلیفه اموی اندلس توضیح دهد، اما توصیف او کاملاً نشان‌دهنده‌ی دغدغه‌های یک مسیحی است که در سرزمین مسلمانان زندگی می‌کند. به این عبارت توجه کنید: «یهودیان، مسلمانان و مسیحیان، در کنار یکدیگر به صلح و تحت حمایت علم، فلسفه و سلطان، زندگی زیبایی داشتند. این همزیستی به بهترین صورت و با قوی‌ترین عوامل ایجاد شده بود. پس یهود، مسلمان و مسیحی در سرزمین اندلس، به یک زبان تکلم می‌کردند و آن عربی زیبا بود. به همان زبان تدریس داشتند و کتابت می‌کردند. و برای روشنایی نور فلسفه و علم، زیر یک سقف گرد آمده بودند. چنان تسامح و تساهلی میان ایشان ایجاد گشته بود، که شبیه به زمانه‌ی کنونی بود و حتی بزرگ‌تر از آن. موانعی که موجب تحول میان گروه‌های بشر برای اجتماع همگی و اشتراکشان در خدمت تمدن و انسانیت می‌شد، از میان برداشته شده بود. هیچ جای تعجبی نیست، این از خصائص فلسفه هست، که انسان ضعف و ناتوانی خویش را می‌بیند و ظلمت ابدی که اطرافش را احاطه نموده، درک می‌کند.

۱. فرح انطون (۱۹۰۳)، *بن‌رشد و فلسفه*، اسکندریه: اداره‌ی جامعه، ص ۱۷۸-۱۷۷.

۲. همان، ۵۵-۶۵.

و زمانی که انسان این ضعف و ناتوانی و تاریکی را دید، تساهل و تسامح در دیدگانش بیشتر می‌شود.^۱ این عبارات به وضوح نشان می‌دهد که انطون، حل‌کننده‌ی مسأله‌ی نابرابری اجتماعی حاصل از تفاوت مذهبی را در حاکم شدن فلسفه و علم می‌بیند. وسیله‌ای که به زعم وی تعصب را در جامعه از میان برمی‌دارد. در نوشتار او این جمله دیده می‌شود که دوران حکم؛ خلیفه اموی اندلس همانند دوران کنونی خالی از تعصبات مذهبی بوده است. بنابراین به صورت ضمنی بیان می‌دارد که تمدن جدید غرب با افضل کردن فلسفه و علم توانسته تساهل و تسامح را در جامعه رواج دهد و مدینه‌ای فاضله در این زمینه ایجاد نماید. از طرفی نقطه‌ی مشترک اصحاب این ادیان را بیان می‌دارد و برجسته‌سازی می‌کند و این نقطه مشترک، عربیت است. از واژه‌ی عربی زیبا بهره می‌گیرد و با این توصیف تلاش دارد عامل عربیت را عامل ایجاد اتحاد بیان دارد.

مؤلف به وضوح بیان می‌دارد که هدف از نگاشتن کتاب، ایجاد تقریب است؛ از میان برداشتن فاصله‌ها بین عناصر شرقی، تا وحدت کلمه ایجاد شود. سال‌ها جهل و تعصب در جامعه حاکم بود؛ اما اکنون زمان به واسطه علم و فلسفه، زمان تقریب شده است. این امر، بر گرمی‌داشت تفاوت‌ها استوار است. پس رمز بهروزی ما شرقی‌ها، کنار گذاشتن تعصب‌های مذهبی به ویژه میان مسیحیان و مسلمانان است.^۲ این عبارات در تمام متن به گونه‌ای نگاشته می‌شود که مذهب مؤلف برای خواننده‌ی کتاب نامعلوم و مستور بماند. انطون به عمد و برای پذیرفته شدن انگاره‌اش از سوی جامعه‌ای که اکثریت آن مسلمان هستند، این شگرد را به کار می‌برد.

نکته‌ی دیگری که از فحوای سخن انطون آشکار می‌شود، نگاه وی نسبت به فلسفه و علم است. او این دو را بسان جنگ‌افزاری می‌بیند که می‌توان به کمک آن به جنگ تعصب کور مذهبی و فرقه‌ای رفت. پس دلیل انتخاب ابن‌رشد فیلسوف، هویدا می‌شود. فلسفه می‌تواند نگاهی متفاوت به جامعه بیخشد، می‌تواند از میان برنده‌ی تعصب باشد. البته به وضوح در کلام او این نکته آشکار است که این دستاورد فلسفه، شباهت بسیاری به آن

۱. همان، ص ۶۸-۶۹۹.

۲. همان، ص ۵۱-۵۰.

چیزی دارد که غرب امروز به دست آورده است. تمدن نوین نیز با بهره‌گیری از همین فلسفه و برداشتن نابرابری‌های مذهبی، نژادی و غیره، حاصل آمده است. او علم، فلسفه و ادب را مانند نور، هوا، زمین و آب می‌بیند و معتقد است که نمی‌شود آنها را از هم جدا کرد.^۱

بدین‌گونه انطون، فیلسوف مسلمانی را از قرون طلایی انتخاب می‌کند؛ اما این انتخاب وجه دیگری نیز دارد و آن مکان زندگی ابن‌رشد است. اندلس، سرزمینی که زمانی، بخشی از جهان اسلام بوده است. دوران طلایی که اسلام، به زعم وی تمدن شرقی، در اوج درخشش در اروپا بوده است. زمانه‌ی انطون عصر انحطاط شرق به ویژه مسلمانان است. دوران اوج‌گیری غرب و اروپا نیز هست، اما انطون از عصری می‌گوید که درست وضعیت برعکس اکنون بود. از فیلسوفی می‌گوید که اندیشه‌اش در غرب شهرتی چشم‌گیر پیدا کرده است. اینها همه از احساس مردی سخن می‌گویند که از شرق فرو رفته در محاق سخن می‌گوید. خود را فیلسوف می‌داند و همین امر میان او و ابن‌رشد تشابهی دو چندان ایجاد می‌کند. انطون از باز شدن دروازه‌های اروپا در مقابل علومی که از سرزمین‌ها و تمدن‌های دیگر به سویشان می‌آمد صحبت می‌کند. از این که پیامبر فرموده در جستجوی علم باشید ولو آن که در چین باشد. روی کلامش به جهان اسلام است و به وابستگی که در مقابل علوم جدید ایجاد کرده است. سعی دارد چگونگی انتشار افکار ابن‌رشد در اروپا را شرح دهد، این که آثار اروپایی که بسیار بهره گرفته از آثار اعراب هستند به صورت وسیع ترجمه شده و در اختیار قرار گیرد، اما چنین کاری در شرق انجام نشد. پس بیان می‌دارد که شاید خداوند مقدر ساخته بود *الجامعه* با تمام مشکلاتش برای به انجام رساندن این وظیفه مقدس به پا خیزد. برای آگاهی شرق، از بزرگان و اندیشمندان خویش تا به طلب اصول و حقایق برخیزد.^۲

در پژوهش حاضر تحلیل گفتار انطون، علت انتخاب موضوع، گفتمان تولید شده و نحوه‌ی تولید متن مشخص و فضای بینامتنی درک می‌گردد و گام دوم آغاز می‌شود. در

۱. *المجتمع و الدین و الاشتراکیه*، ص ۳۵.

۲. *ابن‌رشد و فلسفه*، ص ۱۳۳-۱۳۲.

مرحله‌ی بعد، تلاش می‌شود فضای ایدئولوژیک حاکم بر متن آشکار شود.

شناخت انگاره‌های انطون با تحلیل متن کتاب ابن‌رشد

نخستین شاخصه‌ای که از فحوای کتاب می‌توان درک کرد، اعتقاد انطون به جدایی دین از سیاست است. سلامه موسی از این کتاب به عنوان بهترین کتابی که در زبان عربی در ابتدای این قرن^۱ نگاشته شده است، یاد می‌کند. او معتقد است که این نخستین اثر عربی است که در دفاع از آزادی فکر و تسامح دینی، نگاشته شده است.^۲ او اثر خویش را خطاب به نسل جوان می‌نگارد، و متفکرین و صاحبان اندیشه را در تمام ملت‌ها و تمام ادیان، دعوت به جدایی دین از سیاست می‌نماید. این نخستین بار است که کسی با این صراحت، جامعه‌ی سنتی خویش را به چالش می‌کشد. او معتقد است که صاحبان اندیشه و متفکرین در تمام ملت‌ها و ادیان موجود در شرق، زیان امتزاج دنیا و دین را در این عصر درک کرده‌اند. اکنون زمانی است که باید ادیان در جایگاه مقدس و محترم خویش قرار بگیرند. بایستی تنها به جدا ساختن دین از حوزه‌ی سیاست، اندیشید. اکنون زمان آن فرا رسیده که راه اتحاد با تمدن اروپایی را پیدا کنیم. این اتحاد ثمره‌ی هماهنگی فرهنگی است. هماهنگی فرهنگی میان اسلام و مسیحیت، چهره‌ی جهان را دگرگون می‌سازد. این کتاب برای تمام متفکرین شرق، از هر نژاد و مذهبی، راه‌گشاست. اساس این روش، احترام به آزادی فکر و اندیشه است تا حقایق و مبادی آن، جزء به جزء تجلی یابد. این امور، از اولویت‌های علم و اخلاق است.^۳

وی اشاره می‌کند که قصد ندارد در نوشتار خویش وارد مسأله‌ی دین شود. اساسا دین؛ دغدغه‌ی او نیست. موضوع کتاب فلسفی است، اما از این عبارات استفاده می‌کند که من به حوزه‌ای که برایم معنایی ندارد و ورود به آن سودی به همراه ندارد، وارد نمی‌شوم و از

۱. این کتاب در سال ۱۹۰۳م، نگاشته شد. نک:

— M.Najjar,Fauzi, (2004),”Ibn Rushd(Averroes) and the Egyptian enlightenment movement,”p.203.

۲. سلامه موسی(بی‌تا)، حریه الفكر و ابطالها فی التاریخ، قاهره: اداره الهلال. ص ۶۷.

۳. المجتمع و الدین و الاشتراکیه، ص ۱، ۲؛ مقدمه؛ ابن‌رشد و فلسفه، ص ۴۱.

سوی دیگر علم و فلسفه و اخلاق را به مانند نور، هوا، زمین و آب می‌داند که ارزشی یکسان دارند و در جهان تفاوتی برای شان وجود ندارد.^۱ از واژه‌ی کائنات برای جهان استفاده می‌کند و به این شکل حتی بعد ماورایی جهان را هم در این موضوع شریک می‌کند. به وضوح انگاره‌های انطون در این جملات آشکار می‌شود. از فیلسوفی مسلمان که تلاش داشته حوزه‌ی دین و فلسفه را به هم نزدیک کند و از آزادی فلسفه دفاع نماید، سخن می‌راند. فیلسوفی که در مقابل تلاش غزالی برای جلوگیری از فلسفه بایستد و با برهان‌هایی محکم ثابت کند که دین با فلسفه مخالفتی ندارد. ثابت کند که قرآن از فلسفه‌ورزی دفاع می‌کند^۲ و سخن می‌راند تا دغدغه‌ی زمانه خود و هم‌مذهبان خویش در جهان عرب را پاسخ گوید.

وی از سویی، فیلسوف را رها از قواعد مادی‌ای معرفی می‌کند که بشر یا مردم معمولی در عبادت الله به آن نیازمند هستند و به زعم وی به آن اکتفا می‌کنند، فیلسوف به عبادت روح و حق می‌پردازد. امری که توسط مردم عادی درک نمی‌شود، این نوشتار نیز گونه‌ای جایگاه ابرقهرمانی به فیلسوف می‌دهد.^۳ از سوی دیگر، تنها مدافعان سنت و شریعت را مردمان عادی می‌داند. به آنها لقب أسلاف می‌دهد و ایشان را در مقابل اعلالی یا همان فلاسفه قرار می‌دهد.^۴ پس تلاش می‌کند نگاه غیر عقلانی به مذهب را با به کار بردن کلمات ارزشی فرو آورده و به علم و فلسفه مقامی ویژه بخشد. در فحوای متن، به وضوح قصد وی در از میان بردن قدرت حاکم بر جامعه نمودار است. در هم شکستن هژمونی سنت و تولید ایستاری که جدایی دین از سیاست و برجسته کردن تمدن نوین در آن خود نمایی می‌کند.

۱. همان، ص ۴۹.

۲. نک: مقاله جرج فضل الحورانی (۱۳۹۲)، «دفاع ابن‌رشد از فلسفه: بررسی و نقد کتاب فصل المقال ابن رشد»، ترجمه روح‌الله علی‌زاده، کتاب ماه فلسفه، ش ۷۸، ص ۴۶-۴۰؛ احمد عبادی، «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۳، زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۸-۷.

۳. ابن‌رشد و فلسفه، ص ۵۷.

۴. همان، ۵۹-۶۰.

فرح انطون معتقد است که دو امر، موجب عقب افتادن و اضمحلال شرق بوده است. یکی پیوند و پیوستگی علم به دین و دو دیگر، دعوت دین برای کنار گذاشتن مبادی و اصول طبیعی. اصولی که قواعد علوم بر پایه‌ی آن استوار است. از نظر انطون زمانی مدنیت اروپایی صورتی حقیقی به خود گرفت که ملت‌های آن سامان، عمل خویش را با مبدأ قدرت مادی و قوانین طبیعی وفق دادند. زمانی که توانستند خود را از ایستایی، جمود و ایمان دینی رها کنند. این‌گونه است که انطون با نشان دادن اندیشه‌ی انسان محور به جای اندیشه‌ی الوهیت، سعادت بشر را بر روی زمین و در دنیای محسوسات جستجو می‌کند. به زعم وی، این نگرشی است که تمام بشر را در یک سطح قرار داده و فرصتی بزرگ را پیش‌روی او گذاشته است. انطون ذهنیت خدانگر را به ذهنیت انسان‌نگر تغییر می‌دهد.^۱ همین نگاه وی موجب می‌شود که اصلاح حقیقی را در اصلاح اجتماعی بداند. جامعه بایستی از فقر، ظلم و جهل رهایی یابد، تا به سعادت حقیقی دست پیدا کند. راه رسیدن به این آرزو، عمل بر اساس اصول علمی است و کنار گذاشتن هر عملی که اساسش دین است.

انطون معتقد است که مبدأ تمدن جدید بر دو قاعده استوار است، یکی، قاعده‌ی علم و دیگری، قاعده‌ی سکولاریسم.^۲ او به وضوح از این عبارت بهره می‌گیرد، دو حزبی که همواره در نبرد با یکدیگر بوده‌اند، حزب علم و حزب دین.^۳ پس آشکارا سکولاریسم را به سبک فرانسوی‌اش بازتاب می‌دهد. انطون در زیر نویس و در توضیح بیشتر بر انگاره‌های ابن رشد، تلاش می‌کند نشان دهد که تا چه حد علمای دین در عصر ابن رشد با این ایستار که قوانین طبیعی ثابت هستند، مخالفت داشتند. او سعی می‌کند ثابت نماید که این علما صاحب چنین اندیشه‌هایی را کافر می‌انگاشتند، اما امروزه و پس از این اکتشافات علمی، مجال انکاری باقی نمانده است.^۴ بدین‌گونه پوزیتویست بودن خویش را آشکار

۱. روشنفکران عرب و غرب: سال‌های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵، ص ۸۷.

۲. المجتمع و الدین و الاشتراکیه، ص ۳۱-۳۰.

۳. ابن رشد و فلسفه، ص ۹۵.

۴. همان، ص ۹۷.

می‌کند. تلاشش برای تطبیق دادن انگاره‌های ابن‌رشد با پوزیتویسم غربی در عبارات دیگری قابل رؤیت است. از فحوای کلامش همچنین اعتقادش به نظریه‌ی تطور داروین دیده می‌شود. از بررسی انگاره‌های فلسفی ابن‌رشد به این نقطه می‌رسد که اصل و ابتدای خلق چیزی مگر حرکت نیست. حرکتی که چیزی پیشینی را به چیزی در آینده بدل می‌کند و در همین مسیر، عمل خلق تکمیل می‌شود.^۱

انطون اعتقاد دارد که قدرت، حق نخبگان فکری است. او مردان علم و نخبگان فکری را مدافعین حقوق قشر ضعیف جامعه و به ویژه کارگران می‌داند. مردمی که توان رویارویی با صاحبان سرمایه و قشر روحانیون، که در صیانت از صاحبان سرمایه کوشش می‌کنند، را ندارند و به کمک نخبگان فکری این توان را کسب می‌کنند. این نگاه انطون شباهت زیادی به نگاه شبلی شمیل، همتای سکولار خویش دارد. او نخبگان فکری جامعه را ناجیان ملت می‌داند. انطون نیز همانند شمیل، مبدأ دولت و حکومت را قوانین طبیعی می‌شناسد، اما نخبگان را مسئول پیاده کردن اصول عقلایی در جامعه و همچنین به اجرا درآوردن مساوات، تساهل و رأفت می‌بیند.^۲ این ایستار به وضوح در متن کتاب مورد نظر دیده می‌شود.

ابن‌رشد به تأسی از افلاطون معتقد به حکومت بزرگان و فلاسفه بر عامه مردم بوده است تا عدل و انصاف را برپاسازند و وجوب اجبار مردم تا تحت تعلیم قرار بگیرند و علمی را که عقل آنها را معتبر می‌داند، بیاموزند.^۳ انطون اعتقادات ابن‌رشد را با این عبارات بیان می‌دارد: «ابن‌رشد در بحث از اتصال به خدا، اعتقاد دارد که انسان به عنوان عقل منفعل، با اتصال یافتن به عقل عام و اتحاد با آن به معرفت حقیقی دست می‌یابد. پس علم انسان بر هر چیز وقوف می‌یابد و عارف بر هر چیز می‌شود. پس راه اتصال به خداوند و راه سعادت در این زندگی همانا علم و درس است. هدف ما از زندگی در این جهان چیزی نیست مگر تسلط یافتن فکر و عقل بر حواس و هوای نفسانی. زمانی که انسان

۱. همان، ص ۱۰۰.

۲. همان، ص ۶۱.

۳. همان، ص ۱۲۳.

بتواند به این امر دشوار دست یابد، سعادت و بهشت را بر روی زمین درک می‌کند و همین مذهب و دین وی می‌شود. اما این سعادت است که تنها بزرگ مردان به آن دست می‌یابند. مردانی که عمری دراز در پرورش عقل و نفس گذرانده‌اند.^۱

به این ترتیب، از منظر وی، سعادت در دست صاحبان علم قرار می‌گیرد و دیگر مردمان از این قشر برجسته جدا می‌شوند و در مقامی نازل‌تر قرار می‌گیرند. جای دیگر نیز با همین عبارات روبرو می‌شویم، به این جمله دقت کنید: «علم تنها توسط خواص درک می‌گردد».^۲ ایستار انطون به وضوح در این عبارات مشخص شده است. نگاه وی به نخبگان و جایگاه ایشان، شاید از جایگاه خود انطون نشأت گرفته است. یا این نگاه که دانش می‌تواند راه نجات را هموار سازد و دانش در دست نخبگان فکری است.

۱. همان، ص ۱۰۵.

۲. همان، ص ۱۲۸.

نتیجه

کتاب *ابن‌رشد و فلسفه‌ی او*، به معرفی و شناخت فیلسوف مسلمانی از سده‌های میانه می‌پردازد. بررسی گفت‌وگو حاکم بر متن این کتاب؛ کمک می‌کند تا نگارنده‌ی کتاب را بشناسیم. نویسنده‌ی سکولار که ایدئولوژی وی در این کتاب و در تولید متن، صورتی مادی و هویدا به خود می‌گیرد، و به هدف درهم شکستن هژمونی سنت، به بازتولید اندیشه‌ی غربی روی می‌آورد. بنابراین شناخت ایستارهای انطون به فهم عمیق و انتقادی کتاب او منتهی می‌شود و تحلیل انتقادی گفت‌وگو حاکم بر کتاب، ایدئولوژی مسلط بر ذهن وی را به منصفی ظهور می‌گذارد. البته این ایدئولوژی مسلط بر اذهان روشنفکرانی است که تحت تأثیر تمدن نوین غرب هستند و شناخت جهان فکری ایشان این امر را ثابت می‌کند. امری که توضیح آن در این مجال امکان‌پذیر نیست و فرصتی دیگر را می‌طلبد. انطون با شرح و توصیف اندیشه ابن‌رشد؛ جدایی دین از سیاست، تساهل و تسامح در امر مذهب، بالا بردن جایگاه علم و فلسفه و مواردی از این نوع را دنبال می‌کند. تلاش دارد هژمونی مذهب را در جهان اسلام در هم شکند و هژمونی برتری علم را جایگزین آن کند. برای در هم شکستن انزوای اقلیت‌های مذهبی در کشورهای اسلامی، در دوره عبدالحمید، سعی می‌کند از قدرت فلسفه استفاده کند از قدرتی که به زعم وی، توان تقریب بین مذاهب را دارد و همین نظام اندیشگانی چارچوب کلی متن تولید شده را شکل می‌دهد.

فهرست منابع و مآخذ

- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۵)، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- انطون، فرح (۱۹۷۲)، *المجتمع والدين والاشتراكية*، به کوشش حیدر حاج اسماعیل، بیروت: بی نا.
- _____ (۱۹۰۳)، *ابن رشد و فلسفه*، اسکندریه: اداره الجامعه.
- پرستش، شهرام و ساسانی خواه، فائزه (۱۳۸۹)، «بازنمایی جنسیت در گفتمان رمان (۱۳۷۵ تا ۱۳۸۴)»، زن در فرهنگ و هنر، دوره اول، ش ۴، ص ۵۵-۷۴.
- حداد، نقولا (۱۳۴۰ ق)، «فرح انطون»، *المقتطف*، المجلد الحادی و الستون، ۷ ذی الحجه، الجزء ۳، ص ۲۶۳-۲۶۱.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۴)، «دانشوری و تمدن سازی: آلبرت حورانی، یک الگوی دانشگاهی»، فصلنامه خاورمیانه، پاییز، ش ۶، ص ۶۸۷-۹.
- زین، ز. ن. «پیدایش افکار ملی در خاور نزدیک و اثر آن در روابط عرب و ترک»، *الدراسه الادبیه*، س ۳، بهار ۱۳۴۰، ص ۳۱-۶۰.
- ساسانی، فرهاد (۱۳۸۹)، *معنا کاوی: به سوی نشانه شناسی اجتماعی*، تهران: علم.
- سلطانی، اصغر (۱۳۸۴)، *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران: نی.
- شرابی، هشام (۱۳۶۹)، *روشنفکران عرب و غرب: سال های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- عنایت، حمید (۱۳۵۸)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران: سپهر.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۸۷)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، ویراستاران محمد نبوی، مهران مهاجر، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر مطالعات و توسعه رسانه ها.
- گوکیلنگین، طیب (۱۳۶۹)، «دروزی ها در تاریخ»، ترجمه عبدالله عظیمایی، *کیهان اندیشه*، آذر و دی، ش ۳۳، ص ۴۵-۱۹۶.
- محسنی، محمدجواد (۱۳۹۱)، «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، س ۳، ش ۱۱، ص ۶۳-۸۶.
- منسی، احمدابوالخضر (۱۹۶۷)، «فرح انطون الکاتب الصحفي»، *المجله*، مایو، العدد ۱۲۵، ص ۳۷-۹.
- منوچهری، عباس با همکاری محمدرضا تاجیک و دیگران (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
- موسی، سلامه (بی تا)، *حرية الفكر و ابطالها فی التاريخ*، قاهره: اداره الهلال.
- ون دایک تئون ای (۱۳۸۴)، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.

بررسی اندیشه فرح انطون در کتاب/بهرشد و فلسفه‌ی او ۱۳۷

منابع لاتین:

- Fairclough, Norman, (1992), *Critical discourse analysis*. {online} www.ling.lancs.ac.uk/staff/norman/critdiscanalysis.doc 21/12/1392.p.2.
- Hourani, Albert, (1967), *Arabic Thought in the Liberal Age*, London: Oxford University Press.
 - Najjar, Fauzi m, (2004), "Ibn Rushd(Averroes) and the Egyptian enlightenment movement, "*British Journal of Middle eastern studies*, November, p.p.195-213.
 - Wodak, Ruth and Michael Meyer, (2001), *Methods of Critical discourse analysis*, London: SAGE publications.