

عقل و ایمان

تجربه عرفانی چیست؟

چارلز کاکس، ترجمه:محمدحسین محمدپور

■ معمولا عرفان در ذهن بسیاری از افراد تصاویر راهبانی را تداعی می‌کند که در غارها مشغول مراقبه‌اند؛ این پدیده عموما پدیده‌ای باطنی، آن جهانی، غیرعقلانی و در خوشبینانه‌ترین حالت بی‌ارتباط با زندگی روزمره آدمیان را تصویر می‌شود. ما در ادامه می‌خواهیم بگوییم که عرفان هیچ‌کدام از این موارد نیست، بلکه تجربه بشری فوق‌العاده‌ای است که بر شالوده‌های تمدن استوار است. عرفان در بدو امر نوعی شیوه نگریستن به عالم است. تصویر یا توصیفی که عرفا از جهان به دست می‌دهند عموما دربردارنده این ادعاهاست که زمان و شر اموری وهمی‌اند و واقعیت یکی است به این معنا که همه دوگانگی‌ها، تناقضات و تضادها توهمند. به نظر می‌رسد این‌ا ادعاها تناقض‌نما هستند؛ چرا که آنها با تجربه هر روزه ما از شرور موجود در عالم، گذر زمان و دوگانگی‌های بی‌شماری مانند زندگی، مرگ، روح و ماده که فراوی ماست در تعارضند.

ما قصد داریم نشان دهیم که ادعاهای مابعدالطبیعی‌عارف‌نه تنها تجربه بشری متناقضی نیستند، بلکه نتایج منطقی واضح‌ترین و ساده‌ترین حقایق به شمار می‌آیند. برای انجام چنین کاری باید بدانیم تجربه عرفانی چیست و متعلق آن کدام است. در این فرآیند توضیح و تبیین خواهیم دید که‌این توصیفات اشکال‌متناقض از جهان چگونه به طور طبیعی و منطقی از این تجربه ناشی می‌شوند. پیش از اینکه بحث‌مان را درباره خود تجربه آغاز کنیم، لازم است اندکی در باب تلقی‌مان از تجربه عرفانی و ادعاهای مابعدالطبیعی مبتنی بر آن سخن بگوییم. مساله ادراک یک مساله عقلانی به مفهوم به‌کارگیری منطق یا قوای تعقل نیست؛ در واقع این مساله به معنای بررسی علمی نیست. از آنجا که عرفان یک نوع شیوه نگریستن است، ادراک به معنای دست‌یابی به یک شیوه جدیدنگریستن است. چنین اموری مشروط به دلیل نیستند. هیچ‌کس نمی‌تواند با دلیل منطقی شیوه نگریستن خود را به عالم را تغییر دهد و نیز کسی قادر نیست با انجام برخی تشریفات چنین تغییری را پدید آورد، زیرا این امر کلاما وزای قوه آگاهی و ادراک آدمی است. این تغییر بیشش مانند شکست خوردن در عشق است هنگامی که این امور برای انسان رخ می‌دهند، تابع اراده یا عقل او نیستند. حتی واضح‌تر اینکه این تجربه شبیه تغییر نگاهی است که هنگام فهمیدن ناگهانی مساله‌ای که پیشتر قادر نبودیم آن را حل کنیم، اتفاق می‌افتد؛ در این حالت فرد به صورت ناگهانی معمولا با تعجب و خوشحالی یا حتی بهت و حیرت به یک شیوه جدید به این مساله می‌نگرد. تفاوت میان شیوه نگریستن عارف و شیوه عادی نگریستن ما همانند تفاوت میان کسی است که در یک کاذ هنری یک نوع وحدت، انسجام و هماهنگی می‌بیند و فرد دیگری که تنها مشتئی خطوط و کلمات در آن مشاهده می‌کند. اما متعلق تجربه عرفانی یک شی نیست، بلکه این «جهان» است.

اما از آنجا که نمی‌توان صرفا با روش‌های مرسومِ چون خواندن کتاب یا به حافظه سپردن یا استدلال و منطق این تجربه و تغییر در نگریستن را به دیگری منتقل کرد یا اموخت، لازم نیست مانند پیشینیان تصور کنیم که نمی‌توان چیزی درباره این تجربه دانست. همچنین لازم نیست این تجربه را صرفا به این خاطر که علمی، عینی و عقلانی نیست، تجربه‌ای من درآوردی، غیرعقلانی، ذهنی یا سری قلمداد کنیم. تجربه عرفانی تجربه‌ای فراتر از اینهاست. اگر این تجربه هیچ معنایی ندارد و اگر واژه «عرفان» فاقد معناست، باید معیارهایی همگانی و عینی برای کاربرد این واژه در نظر بگیریم. این نکته به این معناست که یک وجه شناختاری برای تجربه عرفانی و شیوه نگریستنی که از دل آن برمی‌آید وجود دارد. این وجه به معنای توصیف این تجربه و جهان بینی یا شیوه نگریستنی است که‌از آن ناشی می‌شود.

بسا وجود ادعاهای عرفا مبنی بر اینکه حقیقت را نمی‌توان بیان کرد، تمام کتاب‌ها پر است از سخنان و نوشته‌های آنهایی که این تجربه‌ها را از سر گذرانده‌اند. ما با مطالعه این سخنان به این مطلب پی می‌بریم که نمودها و تظاهرات این تجربه متغیر عبارت است از لذت و بهجت فوق‌العاده که با مفاهیمی چون شفقت، محبت به انسان‌ها، هیبت، حیرت و احساس صلح کل همراه است. عرفا این عالم را مکانی مقدس می‌دانند. جهان از دیدگاه ایشان جهان پاکِی، انسجام و زیبایی است، البته نه زیبایی معمولی، بلکه زیبایی هیبت‌ناکبیز، حیرت‌انگیز و زمان وجود ندارد. این تجربه بی‌نفسه تغییری ناگهانی در طرز نگرش انسان به وجود می‌آورد که به‌او اجازه می‌دهد جهان را به این شیوه نظاره کند. این تغییر نگرش به اشکال مختلف و با عباراتی چون «تولد دوباره یا بیداری در بهشت»، «گاهی انسان از خویشتن حقیقی‌اش» و «درست دین جهان» توصیف می‌شود. آنچه درباره این تجربه گفته شده بیشتر از اینهاست. اما عرفایی مانند هر اکتیوس، اسپینوزا و ویتگنشتاین که از گرایش مابعدالطبیعی سطح بالایی برخوردارند، فراوان درباره هدف این تغییر نگرش سخن گفته‌اند. می‌توان گفت کار فلسفه از این نقطه آغاز می‌شود.



بیژن عبد‌الکریمی

بسیاری از تعاریفی که از تکنولوژی ارایه شده‌اند– تعاریفی چون «تکنولوژی عبارت است از دانش فنی» یا «تکنولوژی مجموعه آفرینندگی‌های انسانی است که می‌کوشد تا طبیعت را در همپیز اراده خودش قرار دهد» یا– درباره ابزارسازی بشر در گذشته نیز صادق دانست. بنابراین هنوز این پرسش بی‌پاسخ مانده است: به راستی چرا «نسبت میان دین و تکنولوژی» برای ما مساله شده است؟ آیا پرسش از «نسبت میان دین و تکنولوژی» همان پرسش از «نسبت میان دین و قدرت ابزارسازی بشر» است؟ چرا ما از «نسبت میان دین و قدرت ابزارسازی بشر» پرسش نمی‌کنیم، اما «نسبت دین و تکنولوژی» همان را مورد پرسش قرار می‌دهیم؟ به تعبیر ساده‌تر، چه چیز «تکنولوژی جدید» را از «قدرت ابزارسازی بشر در گذشته» متمایز می‌کند؟ مگر «تکنولوژی جدید» چه چیزی بیشتر از قدرت ابزارسازی بشر در گذشته دارد؟ یک پاسخ ساده به این پرسش، این است: آنچه سبب ضرورت شکل‌گیری پرسش از «نسبت دین و تکنولوژی» برای ما شده است، نه وصف صرف «قدرت ابزارسازی بشر» است که از دیرباز وجود داشته است، بلکه آنچه در این میان «ظهور» است، یعنی همان چیزی که سبب ظهور پرسش از نسبت میان دین و تکنولوژی می‌شود، شبکه و افق مفهومی و معنایی گسترده‌ای است که همراه با تکنولوژی جدید خود را «مابان» کرده و از شبکه و افق مفهومی و معنایی ابزارسازی بشر در گذشته بسیار متفاوت است. به تعبیر ساده‌تر، آنچه تکنولوژی جدید را از ابزارسازی بشر در گذشته متفاوت کرده و سبب ظهور پرسش از نسبت دین و تکنولوژی جدید می‌شود، «فکر» تکنولوژیک» است و نه خود تکنولوژی. به بیان دیگر، پرسش ما در واقع پرسش از نسبت میان «فکر دینی» با «فکر تکنولوژیک» است و نه پرسش از نسبت میان دین و تکنولوژی.

اما آیا در اینجا، یعنی در تامل بر پرسش از نسبت میان دین و تکنولوژی و تامل بر دلایل ضرورت شکل‌گیری پرسش از این نسبت، ما دوباره به سرجای اول خود نرسیدیم؟ یعنی مگر «فکر» درست همچون استعداد و قدرت ابزارسازی، در گذشته و از همان نخستین لحظات آغاز حیات بشر و در همه جا و در میان همه اقوام، از جمله میان اصحاب تکنولوژی و جامعه تکنولوژیک و در میان دینداران و اصحاب ایمان وجود نداشته و سرشت آن یکی نیست که ما می‌کشایم یا دو پسوند «دینی» و «تکنولوژیک»، آن دو را از یکدیگر متمایز کنیم؟ به بیان ساده‌تر، مگر «فکر»، امری ثابت، کلی و جهان‌شمول نیست؟ اگر چنین است، پس آوردن قیود «دینی» و «تکنولوژیک» برای تفکر و از تمایز «فکر دینی» و «فکر تکنولوژیک» سخن گفتن به چه معناست؟ اگر نسبت میان «دین» و «تکنولوژی» برای ما مساله شده است، به این دلیل است که هر یک از آن دو به شبکه مفهومی، افق معنایی، یا به تعبیر هایدگر «عالمتی» تاریخی‌ای خاص و به تعبیر توماس کوهن به پارادایمی خاص تعلق داشته، هر یک از نظام معرفت‌شناختی (اپیستمیک) ویژه خود برخوردارند. بنابراین، ضروری است که بپذیریم اموری چون «فکر»

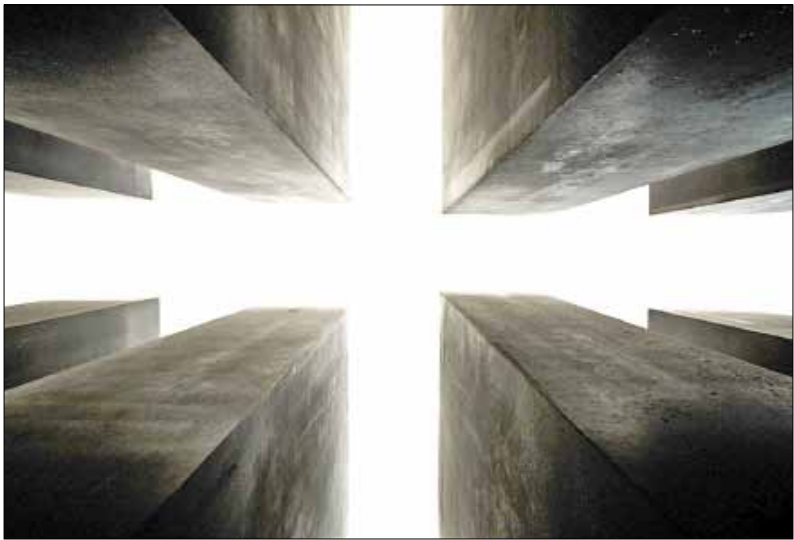
«عقل» یا «عقلانیت» اموری ثابت، جهانی، ازلی و ابدی نبوده، بلکه پدیدارهایی تاریخی هستند که با پسوندهایی چون «دینی»، «متافیزیکی»، «سنتی»، «جدید»، «تکنولوژیک» یا غیره از یکدیگر متمایز می‌شوند. به همین دلیل وصف «تاریخیت» این امور است که امروز، در روزگار ما نسبت میان دین و تکنولوژی به یک مساله تبدیل شده است.

تکنولوژی به منزله رویدادی

در مورد تکنولوژی بحث‌های بسیار متعددی شکل گرفته است. برای نمونه: آیا تکنولوژی بشر را به رفاه، سعادت و رفاهی رسانده است یا نه؟ آیا تکنولوژی امری شیطانی است یا رحمانی؟ تکنولوژی با پدیدارهایی چون جنگ، از بین رفتن زمین، تعرض به طبیعت، مشکل آلودگی‌های زیست‌محیطی، پاره شدن لایه ان، افزایش فقر و تضادهای طبقاتی و… چه رابطه‌ای دارد؟ آیا باید نسبت به تکنولوژی شیفته و تعظیم‌گر بود یا به آن کینه و بی‌مهری ورزید؟

توجه داشته باشیم وقتی درباره «تکنولوژی» می‌اندیشیم، نمی‌توانیم از تکنولوژی به منزله صرفا مجموعه‌ای از ابزارها، به منزله امری صرفا علمی و تکنیکی، به مثابه امری صرفا اجتماعی، سیاسی یا امری دارای تاثیرات روان‌شناختی، یا به منزله امری اجتماعی یا اقتصادی یا… سخن بگوییم. تکنولوژی همه اینها هست و هیچ‌یک از اینها نیست.

پس تکنولوژی چیست؟ تکنولوژی یک «پدیدار» است. بی‌تردید، اعتراض خواهد شد که این سخن بسیار کلی و قابل صدق بر هر چیزی است؛ درست مثل این است که بگوییم «رخت یک پدیدار است». دریا یک پدیدار است». و … گفتن این سخن با ناگفتنش چه تفاوتی



دارد؟ این نقد از منظر علمی– مثل همه نقدهای علمی به گزاره‌های فلسفی– کاملا درست است. معنی ساده این عبارت که «تکنولوژی یک پدیدار است» درست مثل گفتن این گزاره است که «تکنولوژی هست»، «تکنولوژی وجود دارد». آری! به لحاظ علمی این سخن با ناگفتنش تفاوت چندانی ندارد اما آیا در پس همین عبارت ساده «تکنولوژی یک پدیدار است» یا «تکنولوژی هست»، هیچ معنا و بصیرت اصیل‌تر و حقیقی‌تری وجود ندارد؟ آیا همین گزاره ساده، نگاه ما را از ساحتی به ساحتی دیگر سوق نمی‌دهد؟ آیا عبارت ساده «تکنولوژی یک پدیدار است»، ناگهان نگاه ما را از حوزه امور تجربی (یعنی همان امور علمی، فنی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، روان‌شناختی و…) به حوزه‌ای استعلائی و غیرتجربی (یعنی حوزه وجودشانسانه) معطوف‌نمی‌سازد؟ با تفکر در باب تکنولوژی، وضعی بر ما آشکار می‌شود که با اندیشیدن بسر هر «پدیدار» دیگری هویدا می‌شود و آن تعریف‌ناپذیری، سیطره‌ناپذیری و غای سرشار و خوف‌برانگیزی است که همه پدیدارها، از جمله «پدیدار تکنولوژی» از آن برخوردارند. ما می‌توانیم از تکنولوژی– درست مثل هر پدیدار دیگری– به منزله یک امر فنی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تاریخی و یک «خیلی چیزهای دیگر» سخن بگوییم. اما تکنولوژی صرفا یک امر فنی، «صرفا یک چیزهای امر اقتصادی» و «صرفا خیلی چیزهای دیگر یا حتی مجموعه‌ای از این عناصر برشمرده شده نیست. تکنولوژی مثل هر پدیدار دیگری، همواره از اوصافی ناشناخته و از وجوهی بی‌شمار برخوردار است. بنابراین ما به سهولت نمی‌توانیم بگوییم که می‌دانیم تکنولوژی چیست. پدیدار تکنولوژی، به منزله یک پدیدار و غنای سرشار آن را با یک رویدادی مواجه می‌سازد.

تکنولوژی بخشی از زندگی و جهان کنونی و یکی از عناصر بنیادین قوام‌بخش و تعین‌بخش عالم کنونی ماست. در پدیده تکنولوژی، درست همچون خود زندگی و همه رویدادهای آن و درست همچون خود جهان و همه پدیدارهای آن امری تبیین‌ناپذیر وجود دارد، امری که صرفا خود را در نوعی رویدادگی آشکار می‌سازد

همواره از اوصافی ناشناخته و از وجوهی بی‌شمار برخوردار است. بنابراین ما به سهولت نمی‌توانیم بگوییم که می‌دانیم تکنولوژی چیست. پدیدار تکنولوژی، به منزله یک پدیدار و غنای سرشار آن را با یک رویدادگی مواجه می‌سازد.

دین چه نسبتی با تکنولوژی دارد

تفکر تکنولوژیک

مردم از کاربرد وصف رویدادی برای تکنولوژی این است که هرچند تصمیم‌ها و برنامه‌ریزی‌های جامعه تکنولوژیک و اصحاب تکنولوژی، بخشی از پدیدار تکنولوژی‌اند اما این پدیدار نیز، با تمامی اوصاف و ویژگی‌هایش، درست همچون همه دیگر پدیدارها، حاصل صرف تصمیم‌ها، برنامه‌ریزی‌ها، سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌ها نیست. پدیدار تکنولوژی، درست همچون همه پدیدارها، حاصل نوعی «رویدادگی» است و این رویدادگی وضعی از جهان، وضعی از هستی و وضعی از حقیقت است. «رویدادگی پدیدارها» در خویش، قدرتی دارد که خود را به ما و به اراده ما تحمیل می‌کند، درست همچون رویدادگی پدیدار تکنولوژی که خود را به ما تحمیل کرده و می‌کند. ما تکنولوژی را برنگزیدیم، بلکه تکنولوژی ما را برگزید. ما با پدیدارها بسیار کارها می‌توانیم انجام دهیم– فرضا گلی را بجینیم و از آن گلاب بگیریم– اما با آنها «هر کاری» نمی‌توانیم بکنیم، همان‌گونه که در تکنولوژی خیلی کارها می‌توانیم بکنیم، اما قادر نیستیم با آن هر کاری را که خواستیم انجام دهیم. پدیدارها و رویدادهای این جهان همواره نتایج، لوازم و پیامدهایی دارند که خارج از قدرت اراده، تصمیم‌گیری‌ها، طرح‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های ما هستند. همان‌گونه که تکنولوژی برای جوامع گوناگون بشری نتایج، لوازم و پیامدهایی داشته و دارد که خارج از اراده‌ها، تصمیم‌ها و برنامه‌ریزی‌های پیشین بوده است.

تکنولوژی، یکی از پدیدارها و جلوه‌های دوران مدرنیته است و مثل هر پدیدار تاریخی دیگری ربطی بسیار وثیق با شبکه گسترده‌ای از معانی، نشانه‌ها، مناسبات و نهادهای دوران خویش دارد. تکنولوژی را درست همچون بسیاری دیگری از پدیدارهای مدرن مثل تکنولوژی، رسانه، ژورنالیسم، فناوری نوین اطلاعات و ارتباطات، آزادی‌های مدنی، حقوق بشر، و… با هیچ نیرویی نمی‌توان از جهان کنونی حذف کرد، چراکه هر پدیداری در این جهان با یک کلیت شبکه‌ای مرتبط است. قدرت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی درباره خیلی چیزها نمی‌توانند مقاومت کنند، همان‌گونه که در برابر تکنولوژی نمی‌توانند مقاومت کنند. پدیدارها فراسوی خروشرها، پسندوناسپندها، مفروضات و تئوری‌سازی‌ها و جهت‌گیری‌های سیاسی، ایدئولوژیک و تکنولوژیک ما هستند. واقعیت‌ها حاصل تضاد و رویدادگی خود پدیدارها هستند؛ درست همان‌گونه که واقعیت تکنولوژی چنین است. نمی‌توانیم، بگوییم تکنولوژی زیباست، زیرا واقعیت‌های زشت (مثل استعمار، افزایش فقر و فاصله طبقاتی، جنگ، یورش به طبیعت و…) در آن وجود دارد. نمی‌توانیم بگوییم تکنولوژی، زشت است، زیرا واقعیت‌های زیبایی (چون رفاه، کاستن فشار سنگین زندگی و…) با آن شکل می‌گیرد. تکنولوژی فراسوی خروشرها و پسندوناسپندهای ماست. تکنولوژی را به تمامی نمی‌توان به منزله ابزار سرمایه‌داری و نظام سلطه تلقی کرد، در عین حال که بی‌تردید تکنولوژی با نظام اقتصاد سرمایه‌داری و نظام سلطه نسبتی دارد. تکنولوژی فراسوی تئوری‌سازی‌های ماست. تکنولوژی بخشی از زندگی و جهان کنونی و یکی از عناصر بنیادین قوام‌بخش و تعین‌بخش عالم کنونی ماست. در پدیده تکنولوژی نیز، درست همچون خود زندگی و همه رویدادهای آن و درست همچون خود جهان و همه پدیدارهای آن امری تبیین‌ناپذیر وجود دارد، امری که صرفا خود را در نوعی رویدادگی آشکار می‌سازد.

بحثی در فلسفه قاره‌ای و تحلیلی

یک دعوای قدیمی

محسن خیمه‌دوز

(مبنتی بر تحلیل مفهومی– محتوایی)، فلسفه قاره‌ای دیگر یک پدیده ژئوفیلوسوفیک نیست، بلکه یک دیدگاه فلسفی و یک منظر جهت‌دهنده رناتمیو مبتنی بر یک سوزّه خاص است. در نگرش دوم تمایز مشخص فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی آشکار می‌شود؛ تمایزی مبتنی بر تمایز سوزّه معنایی از سوزّه متافیزیکی. که سوزّه‌ای که مولد دو فلسفه و دو دیدگاه و دو جهت‌گیری در تفکر فلسفی، در رویافتی که یکی به فلسفه قاره‌ای و دیگری به فلسفه تحلیلی معروف شده است. در نگرش دوم، فلسفه تحلیلی، دیگر نه زیرمجموعه فلسفه قاره‌ای، بلکه کلاما هم عرض با آن و گاه در برابر آن و منتقد آن است. به این تعبیر، بحث درباره تمایز فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی بحثی بامعناست. در نگرش دوم، فلسفه تحلیلی نیز– تاریخچه ویژه خود را دارد زیرا مستقل از فلسفه قاره‌ای، دوران تاریخی تاثیر گذاری را با هدایت تاریخ‌سازان خود از سر گذرانده است؛ تاریخ‌سازانی چون ادوارد جی. مور، برتراند راسل، لودویک ویتگنشتاین، گوتلوب فرگه، ردولف کارناب، آلرد تارسکی، کارل پوپر، دونالد دیویدسون، آلوین گلدمن، جان سرل، جگوان کیم و ساؤل کریپکی (بزرگ‌ترین فیلسوف تحلیلی زنده جهان). آنچه در فلسفه تحلیلی سوزّه پایا را تشکیل می‌دهد، سوزّه متافیزیکی است. سوزّه متافیزیکی، «فاعل نظام مفهومی» است؛ بی‌آنکه در قید سود و زیان عملی و شناخت نیت‌مندی فاعل شناسا باشد.

سوزّه پایه در فلسفه تحلیلی، انسان و مساله او را به مفهوم تقلیل می‌دهد؛ به‌طوری‌که با این تقلیل دهی، معنای انسانی به تئوری‌های معناداری تبدیل می‌شود و تئوری‌های معناداری نیز به دنبال این هستند که بفهمند معنا از کجا می‌آید؟ و نه اینکه معنای درستی که فرد باید آن را بپذیرد و با آن زندگی کند، چیست.

جهان ذهن عربی

اندیشمندنگاری، جریان نگاری پارادوکس نگاری

ذهن پارادوکسیکال

عبدالقادر سواری

■ ۱– انور عبدالملک که بی‌شک یکی از مهم‌ترین نویسندگان دوران معاصر عرب است در کتاب مهمی که در زمینه سرگذشت اندیشه معاصر در جهان عرب نگاشته به راه آن رفته است که سرگذشت اندیشه عرب را سرگذشت اندیشمندان مهم عرب بداند. او بر این بنیاد در کتاب خود سعی می‌کند، گزارشی از اندیشه هر کدام از این اندیشمندان ذکر کرده و نمونه‌هایی از متون آنها را به خواننده عرضه کند. این روش خاص انور عبدالملک نیست و اینک روشی کلاسیک در نگارش تاریخ اندیشه به شمار آمده و می‌توان آن را «اندیشمندنگاری» نامید. اندیشمندنگاران بر آنند که اندیشه یک دوران در اندیشمندان مهم آن دوران خلاصه می‌شود؛ بنابراین با ذکر اندیشمندان مهم می‌توان خلاصه‌ای بجا و راستین از اندیشه یک عصر همواره یک معیار نسبی و ذهنی است و نمی‌توان همیشه آن را درست انگاشت؛ دیگر آنکه چشم بر اندیشمندان حاشیه‌ای می‌بندد. اما مشکل آنجاست که بسیاری از مشکلات را همین اندیشمندان حاشیه‌ای مطرح می‌کنند و بسیاری از جواب‌ها نیز در میان همین اندیشمندان حاشیه‌ای شکل می‌گیرد و مورد جدل واقع می‌شود و هیچ‌گاه رو به سوی مرکز نمی‌برد؛ بنابراین مرکزگرایی و نخه‌گرایی نمی‌تواند خیلی از مسایل پیچیده را کلاما به ما بنمایاند.

۲– مجید خدوری در کتاب خود در باب اندیشه عرب در دوران معاصر اما به شیوه‌ای دیگر به بررسی جهان‌اندیشگی عرب‌ها می‌پردازد. شیوه او را که اینک از اقبال بیشتری برخوردار شده است و کسانی از جمله عبداللّه بلقزیز و کمال عبداللطیف و حتی جابری نیز بر بنیاد آن چیزهایی نگاشته‌اند، می‌توان «جریان‌نگاری» نامید. جریان‌نگاران، جهان اندیشه را به جریان‌هایی مستقل و متفاوت و در کنار هم تقسیم کرده و سعی می‌کنند اندیشه هر کدام از این جریان‌ها و شیوه نگرش آنها به جهان بیرومن خویش و واکنش‌های آنها را در مسایل گذشته و اکنون به تفصیل بیان کنند. این روش البته از این مزیت نسبت به روش گذشته برخوردار است که دارای جامعیت بیشتری بوده و به شیوه‌ای منظم سعی در نگارش جهان اندیشه عربی داشته است؛ نگارشی که تلاش می‌کند با تکیه بر همسانی‌های میان اندیشمندان مختلف از آنها یک هویت جمعی بسازد. اما مشکل دقیقا همین باعث که جهان اندیشه نه از همسانی‌ها که از ناهمسانی‌ها و تفاوت منظر‌ها شکل می‌گیرد و هر گونه نگارش تاریخ اندیشه بر مبنای همسانی و تشابه نگارشی فروکاهشی است که چشم بر نقاط اصیل در تفکر می‌بندد.

۳– الفد اندیشه عربی، اندیشه‌ای پسر از نقاط حاشیه‌ای است، بر آن اندیشمندان حاشیه‌ای که گاه مهم‌تر از اندیشمندان مرکزی‌اند. بنابراین بر پایه روش اندیشمندنگاری نمی‌توان در باب آن نگاشت و حق مطلب را بجا آورد. ب اندیشه عربی، اندیشه‌ای منظم نیز نیست؛ به آن معنا که آنقدر گونه‌گونی در این اندیشه زیاد است که مانع از آن می‌شود که بشود آن را به جریان‌هایی شسته رفته فروکاست و از جریان‌گرایی سود برد در حق مطلب ادا کرد. بهترین راه نوشتن اندیشه عربی بر مبنایی است که بتواند تفاوت‌ها و پراکندگی‌ها را نشان‌اند. دهد. فوکودر کتاب دیرینه‌شناسی داش می‌گفت که دیرینه‌شناسی نه در پی نشان دادن همسانی‌ها و سامانندگی‌ها بلکه به دنبال نشان دادن پراکندگی‌ها و تفاوت‌هاست. اندیشه عرب، نماد گویایی از این پراکندگی‌ها و تفاوت‌هاست؛ پراکندگی‌ها و تفاوت‌هایی که پیرامون «پارادوکس‌ها» شکل گرفته است. «پارادوکس نگاری» یا نگارش اندیشه بر محور پارادوکس‌ها هم تفاوت‌ها و پراکندگی‌های جهان عرب را در چهره بکر و ویرایش‌شده خود نشان‌مان می‌دهد و هم به دلیل خلصت رابط‌های و مقایسه‌ای پارادوکس‌ها تنها در جهان ذهن معلق می‌ماند.

۴– اندیشه عربی، اندیشه‌ای پارادوکس‌محور است؛ پیرامون پارادوکس‌ها شکل گرفته است. همه چیز در آن پارادوکسیکال است. اصلا ذهن اندیشنده عرب استعداد شگرفی در طرح پارادوکسیکال مسایل مختلف دارد و به گفته عبدالکبیر خطیبی از طرح اصیل مفاهیم فرومانده است. این طرح پارادوکسیکال تنها شامل مفاهیم نمی‌شود. افراد نیز در این جهان پارادوکس هستند. ابن‌خلدون، ابن‌شد، جمال عبدالناصر، ابن‌سینا و… همگی‌شان به گونه پارادوکس‌هایی در این جهان می‌تواند خوب‌تر و نکوتر و واضح‌تر مجال اندیشه عرب را نشان‌مان دهد و بر همین مبن که می‌تواند ذهن عربی ستون در باب پارادوکس‌های مطرح در جهان ذهن عربی و راه‌حل‌های موجود برای همساز کردن آنها سخن بگوییم. ۵– این ستون نظم خاصی را دنبال نمی‌کند و مسایل همگی در آن به شکلی اولیه مطرح می‌شوند و خواننده با آرای این یا آن اندیشمند نیست. هدف وارد شدن به جهانی است که سراسر تنش و تناقض است و جهانی که گاه تنها به این تناقض‌ها بسنده می‌کند و گاه از دل همین تناقض‌ها آرای بکری در آن می‌رود که بی‌بدیل اند. امیدوارم که این ستون بتواند گام‌هایی کوچک در راه ارایه تصویری گویا از جهان اندیشگی عرب در دوران نو بردارد.