

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۳۹

تاریخ در منظومه فکر جابری

تاریخ دریافت: ۸۸/۴/۱۲ تاریخ تأیید:

۸۹/۸/۱۸

سید محمدعلی نوری*

محمدعابد الجابری، نویسنده مشهور معاصر مغربی، آثار فراوانی دارد. وی با ارائه کتاب نقد العقل العربی بسیار مورد توجه قرار گرفت. فلسفه نظری تاریخ وی در میان فلسفه‌های نظری مطرح بسیار حائز اهمیت است و از مقایسه نظریه جابری با فلسفه‌های نظری معاصر، مفاهیم و رویکردهای جدیدی برای بررسی و فهم تاریخ اسلام به دست می‌آید. جابری با سه عنصر قبیله، غنیمت و عقیده به بررسی تاریخ اسلام دست زده و نوآوری‌های ارزشمندی ارائه کرده است. البته بر آرای او نقدهای جدی نیز وارد است؛ نقدهایی چون استنادات نادرست و استدلال‌ات ناروا از داده‌های تاریخی، تناقضات درونی کلام جابری و پیش‌داوری‌های او از مهم‌ترین محورهای نقدهایی است که در این مقاله به آن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: محمد عابد الجابری، تاریخ اسلام، فلسفه نظری تاریخ، قبیله، غنیمت، عقیده.

* کارشناس ارشد تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع عالی امام خمینی علیه السلام

مقدمه

محمد عابد الجابری چهره‌ای موفق در جهان اسلام معاصر است. وی با آثار فراوانی که ارائه کرد توانست نظرها را به خود جلب کند. شهرت عمده جابری به سبب ارائه اثر مهم *نقد العقل العربی* است.

محمدعابد الجابری، استاد فلسفه و تفکر اسلامی در دانشگاه ادبیات رباط، در سال ۱۹۳۶ م. دیده به جهان گشود. دیپلم عالی را در سال ۱۹۶۹ م. و سپس دکتری دولتی در فلسفه را در سال ۱۹۷۰ م. از دانشگاه ادبیات رباط دریافت کرد. زبان مادری او عربی است. او همچنین به زبان‌های فرانسه و انگلیسی مسلط است. کتاب‌های زیادی از او منتشر شده است که در نقد فرهنگ عربی - اسلامی تحولی ایجاد کرده است. کتاب‌های مهم او عبارتند از: *نحن و التراث قرائات معاصرة فی تراثنا الفلسفی* (۱۹۸۰ م)، *العصیة و الدولة*، *معالم نظریة خلدونیه فی التاریخ العربی الاسلامی* (۱۹۷۱ م)، *تکوین العقل العربی (نقد العقل العربی یک)*، *بنیة العقل العربی (نقد العقل العربی دو)*، *العقل السیاسی العربی (نقد العقل العربی سه)*، *العقل الاخلاقی العربی (نقد العقل العربی چهار)*، *مدخل الی القرآن للتشکیک فی السلامة القرآن من التحریف*، *مدخل الی فلسفة العلوم العقلانیة المعاصرة و تطور الفکر العلمی، معرفة القرآن الحکیم او التفسیر الواضح حسب اسباب النزول فی ثلاث اجزاء لتفسیر القرآن علی الطریقة العلمانیة*.

جابری در مجموعه *نقد و نظر عربی* توانست مفاهیم اساسی و سازنده‌ای را که در ساخت فرهنگ و تمدن اسلامی از عصر تدوین تا کنون نقش داشته است تشریح، تبیین و نقد کند. در ادامه، وی به عقل سیاسی و بعد از آن به عقل اخلاقی پرداخت.

جابری مبتکر استفاده از اصطلاحات و مفاهیم مهمی همچون «عقل ساخته شده»^۱ است. «عقل سازنده»^۲ عقلی است که هنگام بحث و مطالعه، سازنده تفکر است یا همان ملکه‌ای است که انسان به وسیله آن ارتباط بین اشیا را درک می‌کند. اما عقل «ساخته

شده» مجموعه‌ای از قواعد و مبانی است که ما در استدلالات خود بر آن اعتماد می‌کنیم؛ به عبارت دیگر مجموعه نظام معرفتی ما که شامل تصورات، مفاهیم و ... است که فرهنگ ما را تشکیل می‌دهد.

نگرش جابری به تاریخ اسلام

جابری در پروژه *تقد عقل عربی* به نقد فرهنگ سیاسی مسلمانان در کتاب *العقل السياسي العربي* می‌پردازد. جابری در این کتاب به گونه خاصی به تاریخ اسلام می‌نگرد. آنچه می‌توان به طور کلی از جابری در مورد تاریخ بیان کرد عبارت است از اینکه فلسفه تاریخ جابری یک فلسفه مادی تاریخی است. مادی بودن تاریخ و مشی برطبق اصول فلسفه مادی مارکس در مورد تاریخ از اصول مسلم و چارچوب‌های فکری جابری است.^۳ هنگامی که جابری می‌پرسد که تا کجا می‌توان مادی بودن تاریخ را بر تاریخ اسلام تطبیق داد و آیا اسلام به عنوان عقیده، تفسیر مادی تاریخ را قبول می‌کند، جواب جابری مثبت است. او استدلال می‌کند که جنبه‌های زیادی در تاریخ اسلام اقتصادی است و بر مبنای ثروت و غنیمت تفسیر می‌گردد. جنگ‌هایی که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به وسیله آن کاروان‌های تجاری قریش را هدف قرار داد نمونه‌ای از آن است. پس از رحلت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اولین جنگی که اتفاق افتاد جنگ‌های رده بود که ابوبکر خلیفه اول برای حفظ و صیانت از زکات به راه انداخت. زکات اساساً مالیاتی است که برای تأمین مایحتاج فقرا پرداخت می‌شد.^۴

جابری با طرح دو سوال در زمینه فلسفه دیالکتیک مارکس چنین آغاز می‌کند:

بعد از این ملاحظات و بر همین روند،^۵ حال می‌توان به پاسخ دو سوالی که

قبلاً مطرح شد پاسخ دهیم، تا کجا می‌توان دیالکتیک تاریخی مارکس را بر

تاریخ اسلامی تطبیق کرد؟ و آیا اسلام، به عنوان عقیده، تفسیر مادی تاریخ را

می‌پذیرد؟

جابری در پاسخ این سؤال‌ها می‌نویسد: در مورد سؤال اول باید تأکید کرد که تاریخ اسلام حالت جداگانه و منفک از تاریخ بشری نیست، بلکه جزئی از آن است و مسلمانان خود را قوم برگزیده خداوند نمی‌دانند... تاریخ اسلام از ابتدای ظهور با برخوردها و جنگ‌های داخلی و تنش‌ها آغاز شد. جنگ‌ها با کشورهای دور یا نزدیک به مرکز خلافت اتفاق افتاد و تاریخ اسلام با تاریخ این دولت‌ها ارتباط پیدا کرد و یا حتی با تاریخ تمام بشر پیوند خورد.^۶

عامل اقتصادی نیز در این درگیری‌ها و جنگ‌ها نقش بارزی ایفا کرد و گاهی نمود و جلوه واضحی داشت و گاهی به شکل مخفی بود.

تاریخ اسلام به نظر جابری سراسر برخورد طبقات است. وی در این باره می‌نویسد: تاریخ اسلام از ظهور اسلام تا کنون تاریخ تضاد بین طبقات بوده است، که گاهی این تضاد صبغه اجتماعی - اقتصادی پیدا می‌کرد و گاهی به صورت تضاد ایدئولوژیک و برخورد بین فرقه‌ها بود.^۷ همچنین فتنه‌ای که در زمان عثمان صورت گرفت عامل اقتصادی داشت. اصولاً می‌توان تاریخ اسلام را از بدو شکل‌گیری اسلام یک برخورد و جنگ طبقاتی دانست که گاهی صبغه‌ای اقتصادی پیدا می‌کرد و گاهی رنگ ایدئولوژیک به خود می‌گرفت و به صورت جنگ‌های فرقه‌ای نمود می‌یافت.^۸

جابری با سه عامل قبیله، غنیمت و عقیده به تاریخ اسلام می‌نگرد. در ادامه به اختصار معنا و مفهوم این عوامل را نزد جابری بررسی می‌کنیم.

قبیله یکی از عواملی است که جابری معتقد به کارکرد تاریخی آن است. این عامل همانند عصبیت در اندیشه ابن‌خلدون است. قبیله در برخورد با سیاست گاهی نقش مثبت و گاهی نقش منفی ایفا می‌کرد؛ برای مثال در زندگی سیاسی پیامبر ﷺ گاهی به نفع پیامبر ﷺ و گاهی علیه ایشان عمل می‌کرد؛ قبیله از سویی سبب نوعی مصونیت و محفوظ ماندن پیامبر ﷺ از خطرات قریش گردید و از سوی دیگر به سبب پیوندهای قبیله‌ای نمی‌گذاشت دعوت پیامبر ﷺ گسترش بیشتری یابد؛ زیرا پیروزی دعوت

پیامبر ﷺ پیروزی بنی‌هاشم بر سایرین بود.^۹ همچنین نقش عامل قبیله به خصوص در سقیفه بسیار کارآمد و فعال بود. آنچه بر سقیفه حکومت می‌کرد و موجب انتخاب ابوبکر شد منطق قبیله بود.^{۱۰}

در مورد غنیمت، جابری آن را یکی از بارزترین عوامل نقش‌آفرین حرکت تاریخی می‌داند؛ البته منظور از غنیمت نقشی است که عامل اقتصاد در زندگی سیاسی و اجتماعی بازی می‌کند. در میان جوامع بشری، جوامعی وجود دارند که خراج و یارانه^{۱۱} اساس اقتصاد آنان را تشکیل می‌دهد و در اسلام این عامل بسیار نقش‌آفرین بوده است. خراج، مالیاتی است که غالب بر مغلوب (شکست خورده) می‌بندد و شخص مغلوب به صورت دائمی یا موقتی مجبور به پرداخت می‌شود. «عطا» مفهوم دیگری است که در اقتصاد اسلامی نقش داشته است.

کارکرد غنیمت در تاریخ اسلام همزاد اسلام است. بت‌ها یک منبع اقتصادی برای قریش بود و مکه یک مرکز دینی و شهری تجاری محسوب می‌شد و ضربه به بت‌ها، ضربه مستقیم به عایدات قریش به شمار می‌رفت.^{۱۲} ضربات پیامبر ﷺ به کاروان‌های تجاری قریش توانست امان را از قریش بریاید و مرگ تدریجی قریش را در پی داشته باشد.^{۱۳} این حربه کم‌کم قریش را به زانو در آورد و قریش به زندگی مسالمت‌آمیز و صلح با مسلمانان مجبور شد.^{۱۴}

در دوره ابوبکر هم اموال و غنایم نقش عمده‌ای ایفا کرد. عنصر غنیمت در پشت صحنه درگیری‌های رده‌نقش داشت. امتناع از دادن زکات یکی از مهم‌ترین علل این جنگ‌ها بود.^{۱۵}

در دوره عمر نیز غنیمت در فتوحات و حتی در دولت مرکزی محور اختلافات و درگیری‌ها بود. تصاحب ثروت و کنترل آن یکی از مهم‌ترین معضلات دوره عمر بود. در فتح عراق عمر مقرر کرد هر قبیله که منطقه‌ای را فتح کند به آن قبیله خمس غنایم و به بقیه سپاه چهار قسمت دیگر را بدهد؛ بنابراین هر قبیله اگر منطقه‌ای را فتح می‌کرد

ثروت‌های آن منطقه از آن او می‌گردید.^{۱۶}

کنترل ثروت و غنایم سرازیر شده به مدینه خود بر دشواری‌های دولت اسلامی افزود. ظهور تفاوت‌های طبقاتی و تقسیم شدن جامعه به دو طیف فقیر و غنی از ویژگی‌های این دوره بود. پیش‌گیری‌های عمر برای جلوگیری از کارکردهای منفی ثروت در جامعه مدینه و مکه سودی نبخشید و مظاهر ثروت در مدینه پس از عمر باقی ماند. در دوره عثمان نیز این غنایم و ثروت‌ها به عده‌ای خاصی اختصاص پیدا کرد که بنی‌امیه بودند.^{۱۷} شدت گرفتن اختلافات طبقاتی وضعیت جامعه اسلامی را به بحران سیاسی کشیده و عثمان در این دوره قربانی غنیمت بود.^{۱۸}

درباره عقیده که عامل اصلی تحركات قریش علیه پیامبر بود، جابری در فصول شش‌گانه کتاب خود به اهمیت آن توجه کرده است.^{۱۹}

منظور جابری از عقیده، کارکرد دین و ایدئولوژی است، به گونه‌ای که موجب همبستگی و سیاسی شدن جامعه گردید؛^{۲۰} اما از آنجا که اسلام دین عقیده است، جابری کتاب *عقل سیاسی در اسلام* را با فصلی از عقیده آغاز کرده است. وی در این فصل از کتابش به تحلیل مراحل دعوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر اساس ترتیب نزول آیات پرداخته است؛ دعوت سری، انقطاع وحی، دعوت خویشاوندان و دعوت علنی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و همچنین درگیری‌های اولیه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با قریش مورد نظر جابری است. جابری درباره محورهایی که در این دوره مورد تأکید اسلام و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بود بحث کرده است. این عامل در دوره ابوبکر و ظهور پیامبران دروغین همانند اسود عنسی و مسیلمه کذاب نقش مؤثری داشت؛ ولی آنچه از عامل عقیده مورد تأکید جابری است، همان همبستگی و استفاده از عامل عقیده و دین برای سیاست است.^{۲۱}

نکته شایان ذکر اینکه مسئله مهم برای جابری، تطبیق مادی بودن تاریخ بر تاریخ اسلام است؛ همانگونه که مارکس از تاریخ اروپا مادی بودن تاریخ را نتیجه گرفت.^{۲۲} حال این سؤال مطرح می‌شود که تاریخ‌نگری جابری در چه نوع فلسفه تاریخی قرار دارد؟ به

کدام یک از فلسفه‌های نظری تاریخ نزدیک‌تر است؟
برای پاسخ به این سؤال اساسی به شرح مختصری از فلسفه‌های نظری رایج تاریخ می‌پردازیم و واگرایی و همگرایی فلسفه‌های نظری را با فلسفه نظری جابری خواهیم سنجید.

نگاهی به نظریه‌های تحول تاریخ

از مهمترین فلسفه‌های نظری تاریخ می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

- ۱- نظریه جغرافیایی: برخی معتقدند آب و هوای طبیعی، طراوت و... که همگی عوامل جغرافیایی نامیده می‌شوند، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت تمدن‌ها، پیدایش تاریخ و چگونگی رفتار آدمی و سازمان‌های اجتماعی و فعالیت‌های انسانی دارند.^{۲۳} کارل ریتز، منتسکیو، هانتینگتون و آرنولو از طرفداران متأخر این نظریه هستند.
- ۲- نظریه قهرمان‌گرایی و اصالت شخصیت: بنیان‌گذار آن کارل لایل بود. به نظر او ده شخصیت و قهرمان سازنده تاریخ و تعیین‌کننده مسیر آن در طول تاریخ بوده‌اند که یکی از آنها پیامبر اسلام است. به عقیده طرفداران این نظریه، قهرمان‌ها نقش قاطعی در تعیین سرگذشت تمدن‌ها و تاریخ دارند. از طرفداران این نظریه جان استوارت میل و ویلیام جیمز هستند.^{۲۴} ویلیام جیمز می‌گفت: «هیچ تغییر مهم اجتماعی به وجود نیامده که ساخته مردان بزرگ نباشد.»^{۲۵} پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- یکی دیگر از طرفداران این نظریه نیچه بود. نیچه معتقد بود که هدف انسان نباید تربیت کل، بلکه انتاج نیرومندترین و برترین افراد باشد. ابر مرد آن شخصیت مافوقی است که گاه و بیگاه از لجن‌زار توده عوام بیرون می‌آید؛ وجودش مدیون تغذیه درست و تربیت صحیح است نه تصادف و انتخاب طبیعت. افتخار، قدرت و هوش ابرمرد را می‌آفریند، ولی باید این سه هماهنگ باشد. چه منظره‌ای دل‌پذیری بود که میلیون‌ها انسان خود را فدای مقاصد و اغراض ناپلئون می‌کردند و در راه او به خوشی جان می‌سپردند.^{۲۶}
- ۳- نظریه عامل سیاسی: این نظریه بر اصل قراردادن عامل سیاسی در تکامل تاریخ و

جامعه مبتنی است. اصل در این نظریه آن است که در هر دوره، مبارزه بین احزاب یا گروه‌های سیاسی مختلف است که سبب بروز صورت‌های مختلف زندگی اجتماعی و تمدن می‌گردد.^{۲۷}

۴- نظریه نژادی: بنا بر این نظریه، هنر، علم و دین و دیگر پدیده‌های فکری و روحی جامعه انسانی محصول نژاد برتر و عالی، یعنی نژاد سفید، است و حال آنکه نژاد پست سبب توقف فرهنگ است. نظریه نژادی فجایع زیادی در آلمان نازی آفرید. این نظریه اگرچه بر تفکر و اندیشه نیچه و اشپنگلر استوار است، ولی روزنبرگ در کتاب *افسانه قرن بیستم* و کنت گوینوی در کتاب *نابرابری نژادی انسانی* مدعی‌اند که نژاد سفید برترین نژاد است.^{۲۸}

۵- نظریه تاریخ مبتنی بر فن‌آوری: نظریه تکنولوژیک تاریخ معتقد است تکامل تاریخی انسان و جامعه انسانی مدیون تغییراتی است که در زمینه روابط و مناسبات تکنیکی و فنی به وجود آمده است؛ بنابراین جامعه‌ای که نظام تکنیکی او پیشرفته‌تر است متمدن‌تر است و از همین طریق حاکم بر همه وقایع کوچک و بزرگ است که در جهان اتفاق می‌افتد. آلفرد نورث وایتهد و اوگبورن را می‌توان پایه‌گذاران این نظریه بر شمرد.^{۲۹}

۶- نظریه اصالت اجتماعی: به اعتقاد اصحاب این نظریه، مکتب، دین، هنر، سیاست و اساساً تاریخ و تمدن تابع محیط اجتماعی هستند و محیط اجتماعی و جامعه که تابع یا موجد جبر ویژه‌ای است تاریخ را ایجاد می‌کند. اگر به طور کلی این نظریه را همان نظریه «اصالت انسان» یا انسان‌شناسی تلقی کنیم، در این صورت نظریه اصالت اجتماعی دورکیم، جزء این نظریه به حساب می‌آید. اگوست کنت، دورکیم، ماکس وبر، ... از طرفداران این نظریه هستند.

۷- نظریه جبر اقتصادی: این نظریه، اقتصاد را عامل اصلی پیدایش صورت‌های مختلف تمدن و تکامل تمدن و جامعه می‌داند. بر اساس این نظریه، جبر اقتصادی عامل اولی پیدایش زندگی اجتماعی و تاریخی، شعور اجتماعی، علم، هنر، دین و مانند آن است.

برای آنکه بتوان واقعیت یا معنای یک دوره تاریخی را درک کرد ضروری است که رابطه بین کار و سرمایه را در جامعه تحقیق کرد و نظام تولیدی و توزیعی و همچنین رابطه تولیدی را مطالعه کرد. مارکس بر اساس درک خود از کل تاریخ و جهان بینی که ارائه داده به نقش ابزار تولید در اقتصاد اشاره کرد. به اعتقاد مارکس برای اینکه طبقه‌ای از آزادگان وجود داشته باشد، وجود طبقه‌ای از بزرگان نیز ضروری است. باید چنین باشد و ضرورت تاریخی است که ناشی از منطق آنتی‌تز است.^{۳۰}

از دیدگاه مادی‌گرایی تاریخی این ظلم و ستم نمی‌توانست جز به صورت تسلط اقتصادی ثروتمندان بر فقرا مطرح شود. بدین ترتیب مارکس و انگلس سراسر تاریخ بشر را به صورت یک رشته مبارزات طبقاتی خلاصه می‌کنند.^{۳۱}

۸- نظریه دینی: این نظریه، تبیین دینی تاریخ نام دارد. این نظریه موضوع اعتقاد و

جهان بینی فلسفی امروز غرب در زمینه تاریخ است. برای فلسفه دینی تاریخ دو مفهوم قدیم و جدید وجود دارد. مفهوم قدیمی آن مربوط به تفسیری از تاریخ است که در کتاب مقدس یعنی *تورات* آمده است که آن را تبیین اساطیری نیز می‌گویند. طبق این مفهوم، وقایع تاریخی عبارت‌اند از مبارزه بین عدل و ظلم، خیر و شر یا نیکی و بدی.

دین با آمدنش تاریخ را متحول کرده و سبب تحول تاریخ شده است. انبیا نیز از آن جهت که دین را آورده‌اند مورد اهمیت قرار می‌گیرند.^{۳۲}

اما مفهوم جدید فلسفه دینی به دنبال تغییر عنوان «دینی» به «وجودی» است. در تفسیر جدید اگر چه خداوند با تحولات تاریخی رابطه‌ای مستقیم ندارد، ولی رابطه انسان با خداوند جوهره اصلی تحولات را تشکیل می‌دهد.

۹- نظریه سنخ‌شناسی: این نظریه بر اساس مفهوم سنخ (Type) یک نوع معنایی ارائه

کرده است. یک تیپ عبارت است از یک نمونه یا الگو که مبین شخصیت یا خصوصیت

یک نوع یا طبقه است، به عبارت دیگر یک تیپ، نمونه‌ای از حالتی کلی است که در

بسیاری از افراد یک طبقه وجود دارد. اسپینگلا و دانیلوسکی از پیشگامان این نظریه‌اند.^{۳۳}

واگرایی و همگرایی نظریات با نظریه جابری

سنجش میزان واگرایی و همگرایی نظریات نه گانه فلسفه تاریخ، با نظریه جابری مستلزم ارائه معیارها و ملاک‌هایی است. ملاک و معیار ما در مقایسه بین این نظریات از دو جهت است: اول آنکه نظریه جابری در تفسیر تاریخ اسلام بخش‌های مختلفی دارد که با یافتن شباهت‌های بخش‌های نظریه جابری با نظریات مطرح، به تقسیم نظریات به واگرا و همگرا با نظریه جابری می‌پردازیم. ما در حقیقت در این رویکرد به دنبال همسویی نظریات با هم هستیم.

از جهتی دیگر موضوع و محور اساسی نظریات مطرح شده در فلسفه تاریخ در هر نظریه مشخص شده است. ما با مقایسه این موضوع با نظریه جابری و همچنین مشخص کردن شباهت‌ها و تفاوت‌ها به ارزیابی دست می‌زنیم؛ برای مثال موضوع نظریه قهرمان‌گرایی، قهرمانان تاریخ هستند، حال آیا جابری همین رویکرد را در تفسیر خود از تاریخ اسلام دارد؟ آیا جابری اصولاً به قهرمان‌گرایی معتقد است؟ در این مقایسه به پاسخ این سؤالات می‌پردازیم.

نظریات واگرا

با نگاهی به فحوای نظریات و مقایسه آنها با نظریه جابری می‌توان تشخیص داد که کدام یک از نظریات با نظریه جابری واگرایی دارد. نظریه جغرافیایی که بر اساس عوامل جغرافیایی تنظیم شده بود با نظریه جابری سازگار نیست. زیرا اگرچه جابری به تفاوت‌های جغرافیایی همانند دیگران پایبند است، ولی هیچ‌گاه عوامل جغرافیایی را تعیین‌کننده در سرنوشت تمدن‌ها و پیدایش تاریخ و چگونگی رفتار آدمی نمی‌داند.

نظریه قهرمان‌گرایی که تاریخ را ساخته قهرمانان و نخبگان معرفی می‌کند نیز با نظریه جابری نسبت واگرایی دارد، زیرا هیچ‌گاه جابری معتقد به قهرمان پروری بدین شکل نیست. وی گرچه به برخی شخصیت‌ها می‌پردازد و نقش آنان را مهم ارزیابی می‌کند، ولی هیچ‌گاه به کلیت خلق تاریخ به دست برخی نخبگان قائل نیست.

نظریه نژادی هم با نظریه جابری نسبت واگرایی دارد. نظریه نژادی، نژاد برتر را موجد تاریخ می‌داند و بقیه نژادها را پست و حقیر می‌شناسد؛ در حالیکه نظریه جابری در پی مقایسه بین نژادها نیست؛ البته جابری متهم به قوم‌گرایی است، ولی او هیچ‌گاه به قوم عرب به عنوان سازندگان تاریخ نمی‌نگرد. نظریه تاریخ بر پایه فن‌آوری هم به طور واضح با نظریه جابری واگراست و دلیل آن نبود عنصر فن‌آوری در تاریخ‌نگری جابری است. همچنین نظریه اصالت اجتماعی نیز با نظریه جابری نسبت واگرایی دارد. در این نظریه تأکید زیادی بر عنصر جامعه انسانی است. در جای جای کتاب‌های جابری به خصوص کتاب *عقل سیاسی عربی* این نگاه مشهود است؛ ولی جابری به اجتماع انسانی این‌گونه بها نمی‌دهد که به آن نسبت به سایر عوامل، نقش محوری بدهد.

نظریات همگرا

برخی از نظریات نه گانه، همگرا با نظریه جابری هستند؛ البته همگرایی این نظریات به معنای هماهنگی و همسانی آنها با نظریه جابری نیست، بلکه فقط از بعضی جهات می‌توان این نظریات را با نظریه جابری همگرا نامید. در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم. نظریه عامل سیاسی: این نظریه عامل سیاسی را در تکامل تاریخ و جامعه اصل و مینا قرار می‌دهد و هر دوره تاریخی را مبارزه بین احزاب یا گروه‌های سیاسی مختلف می‌داند که سبب بروز صورت‌های مختلف زندگی اجتماعی و تمدن می‌گردد. جابری نیز به عامل سیاست اهمیت خاصی دارد. او در تاریخ‌نگری خود سیاست را عامل تحول تاریخ می‌داند و حتی در تاریخ‌نگری به دنبال کاوش عقل سیاسی عربی - اسلامی است. نظریه جبر اقتصادی: جابری در تاریخ‌نگری خود به عامل غنیمت (ثروت به طور عام) بسیار بها می‌دهد. غنیمت یکی از عوامل است که در تحول تاریخ نقش داشته است. اگر چه جابری مثل قائلان این نظریه معتقد به اصل بودن این عامل نیست و ثروت را عامل پیدایش صورت‌های مختلف حیات اجتماعی بشر نمی‌داند، اما به ثروت و غنیمت بها داده و آن را یکی از عوامل مهم در تغییر تاریخ می‌داند که بسیاری از حوادث تاریخی با آن

معنا و تعبیر می‌شود.

نظریه دینی: عامل دیگری که جابری به آن بها می‌دهد دین و به تعبیر جابری عقیده است. دو فصل از کتاب جابری تحت همین معناست؛ البته شایان ذکر است که جابری تاریخ را تحقق ملکوت خداوند نمی‌داند.

نظریه سنخ‌شناسی: جابری بر جزئی از این نظریه در قرائت خود از تاریخ معتقد است. وی معتقد به سه گروه شدن جامعه است که یک گروه تیپ منفی و گروه دیگر تیپ مثبت و گروه سوم توده‌ای شکل‌اند، می‌باشد. وی معتقد است دو تیپ منفی و مثبت نقش‌ها را می‌آفریند و گروه‌های خنثی نقشی ندارند.

نظریات همگرا	نظریات واگرا	نظریه‌ها
	✓	نظریه جغرافیایی
	✓	نظریه قهرمانگرایی
✓		نظریه عامل سیاسی
	✓	نظریه نژادی
	✓	نظریه تاریخ مبتنی بر فناوری
	✓	نظریه اصالت اجتماعی
✓		نظریه جبر اقتصادی
✓		نظریه دینی
✓		نظریه سنخ‌شناسی

واگرایی و همگرایی نظریه‌های فلسفه تاریخ با نظریه جابری

نقد درونی تاریخ‌نگری جابری

همان‌طور که قبلاً اشاره گردید، در نقد اندیشه و تاریخ‌نگری جابری می‌توانیم دوگونه نقد داشته باشیم: اول، نقد بیرونی و دیگری نقد درونی اندیشه تاریخی او. به دلیل اهمیت ساختار فکری جابری - که محور اصلی مقاله است - و همچنین رعایت اختصار در اینجا

به نقد درونی اندیشه جابری می‌پردازیم. در این بخش در پی پاسخ به این سؤال هستیم که تاریخ‌نگری جابری از درون، چه نقاط قوت و ضعفی دارد؟ و تناقضات درونی کلام جابری چیست؟

الف) استنادات غیر تاریخی و استدلال‌ات نادرست

جابری در اثر مهم خود خطاهای زیادی از نظر تاریخی مرتکب شده است. وی در پاره‌ای از موارد مشی علمی تاریخی نداشته و در پاره‌ای دیگر استدلال‌ات نادرستی ارائه کرده است. یکی از خطاهای جابری و اشتباهات او در مورد تشیع است. روش جابری در بررسی امامت و عقاید شیعه روشی غیر تاریخی است؛ بدین معنا که وی باید یا روش کلامی مبتنی بر استدلال قرآن و سنت از امامت را طرح‌ریزی می‌کرد یا روشی صرفاً تاریخی را ارائه می‌داد. اما جابری چنین نکرده است. جابری اصلاً به عقاید شیعه و سرگذشت این گروه قبل از مختار اشاره نمی‌کند و به بررسی و نقد اعتقادات شیعه از زبان گروهی زیرزمینی به نام کیسانیه می‌پردازد. در حالی که این گروه اولاً به عنوان عضوی جدا شده از پیکره تشیع مطرح بودند و ثانیاً مطرح کردن عقاید شیعه از زبان غالیان و کیسانیه اساساً باطل است.

روش اصولی در این زمینه بررسی اعتقادات شیعه از زبان هسته اصلی تشیع است. منطقی بود که جابری برای بررسی عقاید شیعه به کل جهان اسلام در آن دوره توجه کند و امامت، عصمت و مباحث اعتقادی شیعه را از اهل بیت علیهم‌السلام پی‌جویی کند نه از مختار و فرقه غالی کیسانیه. به نظر نگارنده جابری در این فقره به جز متهم نمودن تشیع به غلو کاری نکرده است.

جابری در فقره‌ای دیگر به تشریح عقاید مختار به علم الهی امام اشاره دارد و در بحثی مفصل از علم امام و علم الهی نتیجه می‌گیرد که اصحاب مختار چنین ادعایی را در مورد علم مختار داشتند. او سپس نتیجه می‌گیرد که مختار با این عمل بابی وسیع برای ادعای نبوت گشوده است.^{۳۴}

ب) تناقضات درونی تاریخ‌نگری جابری

در این بخش برخی از تناقض گویی‌های تاریخ‌نگری جابری را بررسی می‌کنیم. در این فقره، ما درصدد پاسخ‌دهی به این سؤال‌ها هستیم که تناقضات درونی تاریخ‌نگری جابری چیست؟ آیا جابری در آثار خود و به خصوص تاریخ‌نگری مطلب یا نظری ذکر کرده است و بعد نقیض آن را گفته باشد؟

یکی از اشکالات کلی مشترک بین جابری و ابن خلدون این است که نتوانسته‌اند روش پژوهش خود را در آثار خود پیاده کنند و به نحوی از گفته خود تخطی کرده‌اند. ابن خلدون معتقد است بسیاری از اشکالات تاریخی از آن روست که مورخان، طبیعت و علل واقعی رویدادهای تاریخی را به شیوه‌ای روشن و اصولی پی‌جویی نکرده‌اند؛ بنابراین ابن خلدون کتاب *العبر* خود را می‌خواست با این شیوه تدوین کند؛^{۳۵} اما نتوانست این کار را به طور صحیح انجام دهد.^{۳۶} وی هدف از تأسیس علم عمران را تأسیس علمی جدید بر اساس «معیاری صحیح» می‌داند که قادر خواهد بود تاریخ‌نگاری را به شیوه‌ای منطقی پی‌ریزی کند؛ علمی که قواعدی داشت که بر اساس اخبار صحیح می‌توانست به شناخت نظام اجتماعی نائل شود. به نظر جابری همین نکته باعث شکست ابن خلدون شد. ضعف پروژه ابن خلدون در این بود که نتوانست ارتباط میان تاریخ و وقایع را به خوبی درک کند. بنابراین روش ابن خلدون هیچ‌گاه برای نوشتن تاریخ به کار گرفته نشد (حتی توسط خود او) و *العبر* کاملاً جدای از مقدمه پا به عرصه وجود نهاد.^{۳۷}

به همین نحو جابری نیز دچار خطا شده است. محمود امین العالم عقیده دارد جابری غفلت‌های عجیبی مرتکب شده است. جابری به بسیاری از جنبش‌های سیاسی - تاریخی اصلاً اشاره نکرده است؛ از جمله جنبش زنج، قرامطه و اندیشه‌های فقهی و همچنین دولت‌هایی همانند دولت موحدین و فاطمیان را از قلم انداخته است. آیا این جنبش‌ها جلوه‌ها و نمودهای عقل سیاسی نیست؟ جانبداری بیشتر جابری از دموکراسی او را به انسانی تک بعدی تبدیل کرده است. در واقع عقل سیاسی را نمی‌توان در یک بعد بررسی

کرد و باید به عقل اشراقی، عقل شیعی و عقل سنی و جنبه‌های مختلف دیگر توجه داشت. جابری با اهمال در بسیاری از حوادث تاریخ اسلام، نوعی «این همانی» بر کل تاریخ حاکم نموده و کل تاریخ را به مثابه یک وحدت و کل ارزیابی کرده است،^{۳۸} در حالی که مسلط کردن این قالب‌ها بر تاریخ پذیرفتنی نیست.

ج) پیش‌داوری‌های جابری

در بسیاری موارد اندیشمندان با پیش‌داوری‌ها و زمینه‌های ذهنی قبلی با موضوع پژوهشی خود برخورد می‌کنند. حال این سؤال اساسی مطرح است که پیش‌داوری‌های جابری در تاریخ‌نگاری او چیست؟ در این جا سعی داریم تعیین کنیم که کدام گزاره‌ها از قبل مورد توجه جابری بوده و عیناً آنها را نتیجه گرفته است.

یکی از مواردی که جابری با پیش‌داوری و زمینه ذهنی قبلی با آن روبه‌رو شده است و نتوانسته بی‌طرفانه در مورد آن سخن بگوید تشیع است. شیعه و تشیع موضوعی است که در سطح وسیع در نقد تفکر عربی - اسلامی مورد بی‌مهری قرار گرفته است. با توجه به اینکه جابری از یک سو تحت تأثیر ابن خلدون و از سوی دیگر تحت تأثیر کتب قدیم ملل و نحل بوده است.^{۳۹} نتوانسته موضوع تشیع را از منابع صحیح آن بررسی نماید.

جابری در مورد مدعیان دروغین نبوت، و این که ادعای آنان ریشه در کهانت آنان داشت به تفصیل سخن می‌گوید و قبل از اسلام و مدعیان دروغین نبوت را به بعد از اسلام و حتی به کجروی‌های بنی‌امیه و انحرافات آنان پیوند می‌زند. جابری سخن را به افسانه امامت و افسانه عبدالله بن سبا کشانده و شیعیان را از مدعیان دروغین پیامبری معرفی می‌کند.^{۴۰}

اما اینکه جابری چگونه با آن همه تألیفات و شهرت علمی بالا به یک باره تشیع را به غلو و اصل تشیع را به عبدالله بن سبا پیوند می‌دهد، به نظر می‌رسد وی در این مورد یافته‌های تعصب‌آمیز خود را کشفیات می‌خواند و نه اینکه تحقیق بی‌طرفانه ارائه کند. وی سه کشف پیاپی دارد: اولین کشف او بنای ذوالخلصه معروف به کعبه یمانی است که

معبدی برای پرستش بت‌ها بوده است؛ کشف دوم وی به روستای فاو مربوط است که این روستا پایتخت دولت کنده بوده است؛ کشف سوم جابری مربوط است به اینکه *تورات* و یهودیت از همین منطقه یعنی فاو منتشر شده است. جابری در نتیجه‌گیری از این کشفیات معتقد است در جریان جنگ بین علی علیه السلام و معاویه، یمنی‌ها که در این منطقه ساکن بودند به جانب‌داری علی علیه السلام به پا خاستند. سپس جابری با طرح چند سؤال فرضی درباره چگونگی اسلام آوردن یمنی‌ها و اهل کنده به خصوص اشعث بن قیس رهبر آنان، به این نتیجه می‌رسد که چه ارتباطی بین یمنی‌ها، سبائیه و علی علیه السلام وجود دارد؟

سپس جابری به دنبال مؤیدات برای نظریه و کشفیات خود است. آری، تشیع از شخص ابن سبا که اصلیت یهودی داشته نشئت گرفته و ساکنان این منطقه که ابتدا بت‌پرست بودند و تاکنون مظاهری مانند ذوالخلصه را در میان داشتند، با قبول یهودیت، اسماً اسلام پذیرفتند و از طریق رابطه با علی علیه السلام توانستند بدعتی در دین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ایجاد کنند.^{۴۱}

جابری نهایت غرض ورزی را در مورد شیعه انجام داده است. اگر جابری قدری انصاف علمی می‌داشت می‌دید که درباره افسانه عبدالله بن سبا تحقیقات دامنه‌داری شده است^{۴۲} و بطلان آن و انتساب به تشیع آن باطل است. اگر جابری به کتب ملل و نحل بر می‌گشت اصل تشیع را نه افسانه عبد الله بن سبا و یمنی‌ها بلکه اعتقاد به امامت علی علیه السلام می‌دید.^{۴۳}

نکته جالب توجه این است که خود جابری با اینکه به اسطوره‌های بودن عبدالله بن سبا و روایات سیف اعتراف دارد، با این حال پیشاپیش حکم به بطلان تشیع میکند و عبدالله بن سبا را یکی از ایادی شیعی معرفی می‌کند.^{۴۴}

موارد این چینی در تاریخ‌نگری جابری بسیار یافت می‌شود که قابل اعتنا نیست. وی حتی با تمام اعتراضاتی که به او شده است در آثار جدید خود نیز همین روند و عقیده را ادامه داده است.^{۴۵}

نتیجه گیری

پس از این مقایسه کلی مشخص شد که نظریه جابری و فلسفه نظری تاریخ او با برخی نظریه‌های رایج در باب فلسفه نظری تاریخ همگرا و با برخی از نظریه‌های دیگر واگراست؛ اما باید یادآور شد که فلسفه نظری تاریخ جابری از نظر مفهوم سازی و آرایش مطالب تاریخ اسلام با فلسفه‌های نظری دیگر مطرح شده کاملاً متفاوت است. این تفاوت‌ها بیشتر در قرائت جابری از تاریخ اسلام نمود و ظهور دارد. همان طور که در تاریخ نگری جابری شیوه‌های جدیدی وجود دارد، نقدهایی نیز به تاریخ نگری او وارد است که نباید از آنها غافل ماند.



پینوشتها

۱. العقل المستقیل یا العقل المکون.
۲. عقل مکون و عقل مکون دو مفهومی است. که جابری در مورد آن می‌گوید: عقل مکون یا عقل مستقیل همان عقل ساخته شده است. محمد عابد الجابری، *تکوین العقل العربی* (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ دوم) ص ۱۵ - ۱۶.
۳. محمد عابد الجابری، *التراث و الحدائنه* (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ سوم، ۲۰۰۶) ص ۹۵ - ۱۲۱.
۴. همو، *العقل السیاسی العربی* (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ دوم، ۱۹۹۲ م) ص ۱۶۶ - ۱۶۵.
۵. جابری در اینجا بحث نظری مفصلی از نظریه مارکس دارد و به این نتیجه می‌رسد که میان فلسفه و تاریخ رابطه محکمی برقرار است و پس از سؤالاتی که مطرح می‌کند، تاریخ اسلام را براساس الگوی مارکس تفسیر می‌کند. برای تفصیل بیشتر نک: محمد عابد الجابری، *التراث و الحدائنه* (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ سوم، ۲۰۰۶ م) ص ۱۲۱ - ۹۵.
۶. محمد عابد الجابری، *التراث و الحدائنه*، ص ۱۱۲. *مطالعات فرهنگی*
۷. همان.
۸. محمد عابد الجابری، *العقل السیاسی العربی*، ص ۱۸۴ - ۱۸۹.
۹. همان، ص ۸۸.
۱۰. الریغ.
۱۱. محمد عابد الجابری، *العقل السیاسی العربی*، ص ۱۳۲.
۱۲. همان، ص ۹۹.
۱۳. همان، ص ۱۰۰.

۱۴. همان، ص ۱۱۷.
۱۵. همان، ص ۱۶۷.
۱۶. همان، ص ۱۶۹.
۱۷. همان، ص ۱۸۲.
۱۸. همان، ص ۱۸۷.
۱۹. همان، ص ۵۷ - ۲۳۰.
۲۰. همان، ص ۵۰.
۲۱. همان، ص ۵۷، ۷۹، ۱۹۷، ۲۳۱.
۲۲. محمد عابد الجابری، التراث والحداثه، ص ۱۱۲ - ۱۱۳.
۲۳. تقی آزاد ارمکی، جامعه شناسی ابن خلدون (تهران: انتشارات تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۶) ص ۱۳۲.
۲۴. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ در ترازو (تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۰) ص ۲۰۷.
۲۵. هوک سیدنی، قهرمان در تاریخ، ترجمه خلیل ملکی (تهران: انتشارات رواق، ۱۳۵۷) ص ۶۰.
۲۶. ویل دورانت، تاریخ فلسفه (تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ نهم، ۱۳۷۰) ص ۳۷۳.
۲۷. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۰۵.
۲۸. ویل و آریل دورانت، درس‌های تاریخ (تهران: انتشارات ققنوس، زمستان ۱۳۸۵) ص ۳۲.
۲۹. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۱۱.
۳۰. آندره پی‌یتر، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائیان (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰) ص ۳۵.
۳۱. همان.
۳۲. مرتضی مطهری، فلسفه تاریخ (قم: انتشارات صدرا، چاپ دوم، پاییز، ۱۳۷۰) ج ۱،

- ص ۱۹۹.
۳۳. ماکس وبر، *دانشمند و سیاستمدار* (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۶)
- ص ۹۸.
۳۴. محمد عابد الجابری، *العقل السياسي العربي*، ص ۲۸۵.
۳۵. محسن مهدی، *فلسفه تاریخ ابن خلدون* (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۳) ص ۱۹۰.
۳۶. علی الحلّی، *ابن خلدون فی مرایا النقد المعاصر* (بغداد، دارالشؤون الثقافية العامه، چاپ اول، ۲۰۰۴ م) ص ۷۰.
۳۷. محمد عابد الجابری، *نحن و التراث و قرائات معاصره فی التراثنا الفلسفی* (بیروت: المركز الثقافی العربی، چاپ ششم، ۱۹۹۳ م) ص ۳۱۷.
۳۸. همو، *التراث الحدائنه*، ص ۳۴۶ - ۳۴۵. همچنین نک: محمود امین العالم، *مواقف نقدیه من التراث* (مصر: دارالقضایا فکریه للنشر و التوزیع، ۱۹۹۶ م) ص ۷۷.
۳۹. جمعی از محققان، *مشروع اعاده كتابه التاريخ الاسلامی* (لبنان: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ اول) ص ۲۶۷.
۴۰. محمد عابد الجابری، *العقل السياسي العربي*، ص ۲۰۷.
۴۱. همان، ص ۲۰۷ - ۲۲۱.
۴۲. نک: سید مرتضی عسکری، *عبدالله بن سبأ*.
۴۳. ابوالحسن اشعری، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین* (بیروت: چاپ دوم، بینا، بیتا) ص ۱۵؛ محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، *الملل و النحل* (ایران: منشورات الشریف الرضی، چاپ دوم، بیتا) ص ۱۳۱.
۴۴. محمد عابد الجابری، *العقل السياسي العربي*، ص ۲۱۹ - ۲۱۸.
۴۵. محمد عابد الجابری، *مدخل الی فهم القرآن الکریم فی التعریف بالقرآن* (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ دوم).

منابع

- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، چاپ چهارم، بی تا.
- پی‌یتر، آندره، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائی‌ان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- آزاد آرمکی، تقی، جامعه شناسی ابن خلدون، تهران، انتشارات تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- جمعی از نویسندگان، مشروع اعاده کتابت التاریخ الاسلامی، لبنان، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ اول.
- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
- الحلی، علی، ابن خلدون فی مرایا النقد المعاصر، بغداد، دارالشؤون الثقافیه العالمیه، چاپ اول، ۲۰۰۴ م.
- وبر، ماکس، دانشمند و سیاستمدار، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ایران، منشورات الشریف الرضی، چاپ دوم.
- الجابری، محمد عابد، التراث و الحدیث (دراسات و مناقشات) بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ سوم، ۲۰۰۶ م.
- _____، العقل السیاسی العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ دوم، ۱۹۹۲ م.

- _____، *تکوین العقل العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه، چاپ دوم، بیتا.
- _____، *فهم القرآن الکریم*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ اول، بیتا.
- _____، *مدخل الی القرآن الکریم*، فی التعریف بالقرآن، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چاپ دوم، بیتا.
- _____، *نحن و التراث و قرائات معاصره فی التراثنا الفلسفی*، بیروت، المركز الثقافی العربی، چاپ ششم، ۱۹۹۳ م.
- العالم، محمود امین، *مواقف تقدیه من التراث*، مصر، دارالقضایا فکریه للنشر و التوزیع، ۱۹۹۶ م، بیتا.
- عسکری، سید مرتضی، *عبدالله بن سبا و اساطیر اخری*، قم، المجمع العلمی الاسلامی، چاپ اول، بیتا.
- مطهری، مرتضی، *فلسفه تاریخ*، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- سیدنی، هوک، *قهرمان در تاریخ*، ترجمه خلیل ملکی، تهران، انتشارات رواق، ۱۳۵۷.
- دورانت، ویل و آریل، *درسهای تاریخ*، تهران، انتشارات ققنوس، زمستان، ۱۳۸۵.
- دورانت، ویل، *تاریخ فلسفه*، تهران، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ نهم، ۱۳۷۰.