

## مطالعه تطبیقی عقل فرهنگی و عقل استعلایی در پروژه فکری محمد عابد الجابری و هانری کربن<sup>۱</sup>

علی کریمی

کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول)  
Alikarimy@ut.ac.ir

مهدی فدایی مهربانی

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ایران  
Fadaeimehrabani@ut.ac.ir

### چکیده

مجموعه معارف اسلامی کنونی با قرائت‌ها و خوانش‌های گوناگون، گاهی توسط متفکران مسلمان و گاهی توسط علاقه‌مندان به اسلام مورد بازخوانی قرار گرفته است که می‌توان آنها را در چند دسته‌بندی کلی قرار داد و پس از آن تحلیل کرد. محمد عابد الجابری و هانری کربن مصادیق بارز از خوانش‌هایی متفاوت؛ اما معطوف به موضوعی واحد، یعنی تراث اسلامی، هستند. در این پژوهش با قرار دادن تفکر آنها در دو قالب کلی «عقل فرهنگی» و «عقل استعلایی» و پرداختن به مختصات روش‌شناختی آنها به «مقابل نهادن» این دو خوانش پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم تا با استناد به منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه نص واحد اسلامی می‌تواند مولد خوانش‌های متفاوت بوده و خود را در جریان‌های فکری مختلف نشان دهد. در نهایت با بررسی تطبیقی اندیشه این دو اسلام‌شناس نتیجه می‌گیریم که نوع جهان‌بینی آنها در درک متفاوتشان از اسلام مؤثر است؛ لذا هر کدام پاسخ خود را از دین مبین می‌طلبند.

**واژگان کلیدی:** عقل استعلایی، عقل فرهنگی، اسلام، محمد عابد الجابری، هانری کربن.

۱. این مقاله بخشی از پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد نویسنده تحت عنوان «استلزامات سیاسی عقل فرهنگی و عقل استعلایی در پروژه فکری محمد عابد الجابری و هانری کربن» است.

## مقدمه

کهکشان فیلسوفان سیاسی و اندیشمندان از افلاطون گرفته تا ارسطو، سنت آگوستین، ماکیاولی، هابز، لاک، روسو، هگل، مارکس، میل و مکفرسون بیماری‌های رایج در جامعه خود را شناسایی کرده‌اند و برای چاره‌جویی آن‌ها برنامه‌های خود را در مسیر بازسازی اجتماعی ارائه داده‌اند. (Gaub, 2009: 7) به بیان لوکاچ آنچه وجه تمایز یک اندیشمند صاحب ایده با دیگران است، قدرت اندیشه او در درک قوانین و شرایط کلی جامعه خود است: «چه در علم و چه در سیاست تمایز اصلی میان نابغه و پژوهشگر میان‌مایه آن است که پژوهشگران صرفاً می‌توانند لحظات فرایند اجتماعی را مشاهده کنند و آن‌ها را به صورت قطعات مجزا از یکدیگر فهم کنند. در مقابل، از آنجا که جوهر حقیقی زندگی و روندهای اصلی یک دوره برای نابغه روشن و آشکار است، وی آن‌ها را در پشت هر رویدادی در زمانه خود مشاهده می‌کند و حتی آنگاه که گمان می‌رود او صرفاً به دنبال روزمرگی‌هاست، در واقع در حال بررسی مسائل اساسی عصر خود است» (Lukacs, 2009: 10).

گاهی یک دیالوگ مستقیم در مورد موضوعی معین صورت می‌پذیرد درحالی که دو متفکر معاصر هم نیستند؛ اما دارای دغدغه مشترک هستند. اسپریگنز چنین توضیح می‌دهد: مباحث نظریه پردازان سیاسی در مجموع نوایی هماهنگ نمی‌سازد؛ اما یک هم‌پرسه و رفت و آمدی ایجاد می‌کند. نظریه پردازان سیاسی چه بسا ادراک بنیادین مشابهی درباره نحوه جستار و بررسی دارند که آن‌ها را توانا می‌سازد تا علی‌رغم اختلافات زبانی، مکانی، فرهنگ سیاسی و اجتماعی یکدیگر را بفهمند (اسپریگنز، ۱۳۹۴: ۲۷)؛ بنابراین بسیار مهم است که بفهمیم اندیشمندان در یک هم‌پرسه به عنوان دو نظریه پرداز به دنبال پاسخ به چه پرسشی بودند؛ چراکه عموماً نظریات سیاسی دارای پرسش‌های همیشگی و مداوم هستند که در طول دوره‌های تاریخی، پاسخ‌های متفاوت دریافت می‌کنند. این نقطه‌ای است که هم‌پرسه دو متفکر را امکان‌پذیر می‌کند. پرسش‌ها عامل پیدایی و تحرک نظریات سیاسی هستند؛ برای مثال اینکه عدالت کدام است؟ یا در نهایت اصالت با فرد است یا اجتماع؟ و یا اینکه چه کسی شایسته حکومت بر مردم است؟ آغازین قدم برای یک نظریه پرداز انتخاب پرسش است. چنین انتخابی تنها یک دغدغه دانشگاهی یا نظری نیست. انتخاب پرسش به معنای درک درست از عامل اصلی مشکلات و معضلات یک جامعه است. نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های طولانی در مواجهه با جهان‌بینی یک متفکر خود را در یک پرسش

اصلی نمایان می‌سازد که می‌توان با پرداختن به آن سایر شرایط را کنترل نمود. «شگرف‌ترین دستاوردهای تفکر سیاسی اغلب واکنش‌هایی در برابر پریشانی‌های اجتماعی بوده است» (تیندر، ۱۳۹۴: ۴)، این معمای عجیب نظریات سیاسی است؛ آن‌ها در پی اصلاح و تغییر وضعیتی هستند که پیش‌ازاین علت وجودی همان نظریه‌ها بوده است. چنین تحلیلی از نظریه، به ما اجازه خواهد داد تا پیش از هر چیز به چندوچون شکل‌گیری پرسش نزد نظریه‌پرداز دست پیدا کنیم و بفهمیم که برای مثال پرسش جابری پیرامون امت اسلامی چه بوده است؟ به بیان دیگر، او چه توصیفی از جامعه مسلمانان داشته است که درنهایت به چنین نتیجه‌گیری رسیده است؟ یا در مقابل، از نظر هانری کربن 'خلاً زندگی انسان غربی کدام است؟ مقایسه‌ای که ما پیرامون عقل فرهنگی عابدالجابری و عقل استعلایی هانری کربن انجام داده‌ایم از این جنس است؛ به بیان دیگر هرکدام از این دو اندیشمند اسلام را در مقابل چه پرسشی قرار داده‌اند و چه پاسخی از آن می‌طلبند.

### پیشینه پژوهش

اگر ادعا شود تاکنون در زبان فارسی، کار انتقادی جدی درخصوص جابری صورت نگرفته است گراف نیست و آنچه که تحت عنوان بررسی انتقادی از آثار او می‌شناسیم بیشتر به زبان عربی است؛ این دقیقاً به این معنا است که با وجود گذشت چند دهه از تولیدات فکری جابری، هنوز مجال حضور او در گستره وسیع‌تری از جهان اسلام پیدا نشده است. اگرچه جابری اندیشمندی پرکار و سرشناس در جهان عربی است؛ اما ظاهراً خوانندگان غیرعرب، با او چندان آشنا نیستند. در این بخش مهمترین آثاری را می‌شماریم که به بررسی آثار عابد الجابری پرداخته‌اند و سپس آثاری را بررسی خواهیم کرد که مربوط به هانری کربن است.

مقاله نخست، «تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد الجابری: بررسی و نقد» (میرزازاده ۱۳۹۶) است. وی در ابتدا سعی کرده است توصیف کاملی از اندیشه جابری و مفاهیمی که او برای طرح پروژه عقل عربی برگزیده است، انجام دهد سپس مخاطب را با مهمترین اصول بنیادین عقل عربی آشنا سازد. فرض مقاله این است که برای فهم جابری باید از واژگان او آغاز کرد. لذا میرزازاده سعی می‌کند عقل، روش ساختارگرا - تاریخی، گسست معرفت‌شناختی و سایر مواد به کار رفته در فلسفه جابری را توضیح دهد. در بخش‌های پایانی

پیش از نتیجه‌گیری، میرزازاده سعی می‌کند نقدی نه چندان طولانی بر آنچه گفته است داشته باشد. اولین انتقاد او این است که آنچه که جابری تحت عنوان عقلانیت انتقادی نسبت به میراث برگزیده است ناقص است؛ چرا که چنین عقلانیتی ایدئولوژی را نمی‌پذیرد در حالی که جابری اصرار بر نگاه ایدئولوژیک دارد؛ اما میرزازاده توضیح نمی‌دهد که اولاً مراد او دقیقاً از عقلانیت انتقادی کدام است و چه تعریفی از آن برگزیده است و ثانیاً چرا چنین عقلانیتی از ایدئولوژی گریزان است؟ نقد بعدی میرزازاده معطوف به برداشت جابری از تاریخ فکری غرب جهان اسلام است. همان دوره‌ای که جابری سخت شیفته آن است و اندیشمندانی چون ابن‌رشد و ابن‌ماجه را محصول آن دوره می‌داند. در واقع گویی توصیفات جابری از غرب جهان اسلام نه دروغ بلکه برساخته است؛ نه ابن‌رشد تماماً ارسطویی بوده و نه غرب جهان اسلام یک‌دست و خالی از هرگونه رقابت سیاسی بوده است؛ لذا جابری برای توجیه برداشت خود وجوه ناهماهنگ را عمداً ندیده است. آخرین نقد متوجه آن است که آیا روش برون‌دینی جابری برای نقد نصوص دینی جایز است؟ این نقد مهمترین نقد به روش‌شناسی جابری می‌تواند باشد که متأسفانه سهم بسیار ناچیزی در مقاله میرزازاده داشته است و جز چند سطر به آن نپرداخته است. در مجموع، این مقاله رویکردی توصیفی نسبت به جابری ارائه داده است و نه قصد آن را داشته که به طور جدی به نقد جابری بنشیند و نه توان لازم را دارد.

دومین مقاله با عنوان «بررسی و نقد کتاب ما و میراث فلسفی مان» (طاهری و بوذری‌نژاد، ۱۳۹۶) در ابتدا شرحی مبسوط از پیشینه فکری مؤلف و نسبت او با سایر متفکرین عرب ارائه می‌کند. سپس فصول کتاب را برمی‌شمارد و گزارشی کوتاه از هر یک ارائه می‌دهد. اگرچه این اثر نگاهی جامع به کتاب ارائه کرده است؛ اما بیش از آنکه به نقد بپردازد، به بررسی کتاب نشسته است. آن بخشی از مقاله هم که داعی رویکرد انتقادی دارد، نه از باب روش بلکه مربوط به پیش‌فرض‌های اندیشه جابری است، چنانکه در نتیجه‌گیری بیان شده است: «یکی از مهمترین انتقادات وارد بر جابری، و قرائت جابری از فلسفه در مغرب به خصوص ابن‌رشد این است که وی مدعی است دین و فلسفه با هم ارتباط تولیدی ندارند. در حالیکه ابن‌رشد در «فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال» بحث مستوفایی درباره دوام فیض و حدوث عالم، از یک سو و تلاش برای ورود عنصر قیاس برهانی در فقه دارد» (طاهری و بوذری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۷۱) در مجموع این اثر، می‌تواند راهنمای خوبی برای شناخت اندیشه جابری در کتاب ما و میراث فلسفی مان باشد.

مقاله سوم «نقد و بررسی آرای محمد عابد الجابری درباره چالش‌های تفکر و دانش اجتماعی بومی در جهان اسلام» (نوربخش و دیگران، ۱۳۹۲) سعی در توضیح پروژه فکری جابری دارد؛ با این تفاوت که آن بخش‌هایی را پررنگ می‌کند که ابتکار جابری در پروراندن دانش اجتماعی معطوف به جامعه اسلامی را نشان می‌دهد. در واقع، فرض مقاله آن است که جابری توانسته است با خیرگی، روش‌شناسی غربی را برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی جهان اسلام به کار گیرد. چنان‌که توضیح می‌دهد: «جابری در پی راهی برای رسیدن به عقلانیت امروز در عین داشتن سنت است. رسیدن به این هدف تنها با داشتن طرح انتقادی برای بررسی زیرساخت تفکر معاصر عربی میسر است» (نوربخش و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۴۲).

مقاله دیگر «نقد سنت و تجدد و نسبت آن با اندیشه سیاسی جابری» (مجیدی و دیگران، ۱۳۹۳) است که در این مقاله نویسندگان ابتدا به توصیف پروژه فکری جابری و مفاهیم پایه‌ای می‌پردازند و در پایان مقاله تلاش می‌کنند تا برداشت جابری از عناصر دنیای مدرن چون دموکراسی، حقوق بشر و جامعه مدنی را در آثار او بجویند.

در پنجمین مقاله «نقد و بررسی نظریه تکوین عقل عربی» (ابراهیمی‌پور، ۱۳۸۹)، پس از بررسی مفصل اندیشه جابری، ابراهیمی‌پور اولین انتقاد خود را رویکرد قوم‌مدارانه جابری نسبت به اندیشه‌های شرقی - شیعی می‌داند. گویی جابری نتیجه‌گیری خود را پیش از شروع تحقیقاتش گرفته است و به راحتی از تمدن‌های ایران، مصر و هند چشم می‌پوشد. نقد دیگر که از بعد روش‌شناسی دارای اهمیت است، نگاه ابزارگرایانه جابری نسبت به میراث است. در واقع میراث تا زمانی زیست دارد که قادر به حل بحران باشد؛ ولی در صورت ناتوانی از بین خواهد رفت. با این نگاه میراث اسلامی که هویت بخش مسلمان امروز است، جایگاهی بسیار سست و لرزان پیدا می‌کند و به نفع عرفی شدن کنار خواهد کشید.

مقالات مرتبط با جابری در زبان فارسی چندان زیاد نیست و در زبان انگلیسی هم همین قاعده پابرجاست و مقالات ذکر شده جزء مهمترین آثار نظام‌مند بودند که به بررسی اندیشه جابری پرداخته‌اند. دلیل چنین امری شاید نداشتن او به زبان عربی است؛ چرا که سطح مخاطبان را محدود می‌کند. شاید اگر جابری همانند روش‌شناسی خود، در نگاشتن هم از زبان‌های اروپایی بهره می‌برد توفیق بیشتری می‌یافت، این دقیقاً همان کاری است که هانری کربن انجام داد. در واقع حوزه تخصصی او نیز متون اسلامی بود؛ اما به واسطهٔ مکتوبات فرانسوی خود به چهره‌ای به مراتب تأثیرگذارتر تبدیل شد. در این قسمت سعی می‌کنیم تعدادی از مقالات مهم

پیرامون اندیشه کربن را صرفاً برشماریم و بررسی بیشتر را در قسمت مربوط به کربن انجام خواهیم داد.

مقاله‌ای از حامد الگار، اسلام شناس برجسته، تحت عنوان «مطالعه اسلام: درآمدی بر آثار کربن» (Algar, 1980) منتشر شده است که دیدگاه کربن نسبت به فلسفه اسلامی را بررسی می‌کند. مقاله‌ای با عنوان «هانری کربن» (Eliade, 1979) از میرچا الیاده<sup>۱</sup>، دین‌پژوه رومانیایی است که به صورت مختصر، نگاهی به زندگی علمی کربن، مهمترین آثارش، مجامع علمی که سالیانه شرکت می‌کرد و تأثیر اندیشه او بر متفکران بعدی دارد.

مقاله دیگر، «هانری کربن: مابین فلسفه و شرق‌شناسی» (Landolt, 1999) است که در پی تحلیل مفهوم فلسفه اسلامی و کار بزرگ کربن در توضیح آن است. نویسنده تأکید می‌کند روش کربن، روشی متفاوت با سایر اندیشمندان غربی است که به سمت فلسفه مشرق زمین کشیده شدند. نگاه همدلانه کربن همراه با علایق عرفانی او یک سبک خاص برای شناخت فلسفه ایجاد کرد. آنچه گفته شد تعدادی از مقالات منتخب بودند که از زاویه‌ای خاص به اندیشه عابدالجبری و هانری کربن پرداخته‌اند؛ اما هیچ کدام در پی بررسی تطبیقی نبوده‌اند و متفکر را به تنهایی بررسی کرده‌اند. وجه متمایز مقاله حاضر آن است که یک متفکر برجسته را به وسیله متفکر شاخص دیگر به ارزیابی نشسته است و اگر نقدی نسبت به آرای پایه‌ای هر کدام صورت گرفته است، از دل رفت و برگشتی است که بین عابدالجبری و هانری کربن رخ داده است. این مقایسه برای ما از دو جهت حائز اهمیت است: اول آنکه این دو باوجود خاستگاه اندیشه متفاوت، درباره «اسلام» می‌اندیشند. اگر موافقت یا مخالفت با دیدگاهی وجود دارد، این دیدگاه قطعاً دارای سابقه‌ای طولانی در اسلام خواهد بود. یعنی عابدالجبری و هانری کربن نمایندگان دو عمده جریان معرفت‌شناسی در جهان اسلام هستند؛ نواندیشان / سنت‌گرایان، نسبی‌گرایان / مطلق‌گرایان، ساختارگرایان / استعلاگرایان.

دوم آنکه هر دو، دغدغه دین (به‌خصوص اسلام) را در پس نوشته‌های خود دارند و برای تفکر مسلمانی قلم می‌زنند، اما در روش، تفاوتی چشمگیر از خود بروز می‌دهند؛ هر دو میراث کهن اسلامی را منبعی قوی برای «هویت‌سازی» می‌بینند که در پس سایر مصادر جدید هویت‌بخش، کمرنگ شده است. این مهم است که بدانیم اسلام با تمام معارف و قواعدش چه

نقشی در زندگی افراد دارد و چه پاسخ‌هایی برای انسان معاصر عرضه می‌کند. اسما افسرالدین استاد مطالعات اسلامی، در تحلیل خود دربارهٔ پاسخ‌های اسلام سیاسی به چالش‌های جهان معاصر، موشکافانه توضیح می‌دهد: «این بسیار مهم است که اغلب مسلمانان آینده را بر اساس مرور سنت، مجسم می‌کنند. برای مسلمانان وفاداری به سنت، مخصوصاً جنبه‌های مقدس آن، به جامعه اسلامی اعتبار و اصالت می‌بخشد و اکنون زندگی را معنا می‌دهد. پرسش مهم و حیاتی آن است که آیا سنت اسلامی و هر آنچه از گذشته تا امروز باقی مانده است، ارزش‌هایی چون کثرت‌گرایی و احترام به اختلاف عقیده را تضمین می‌کند؟ پاسخ ساده نیست؛ بستگی دارد از چه کسی پرسیم» (Afsaruddin, 2014: 23). اشاره افسرالدین مبنی بر تفاوت پاسخ‌ها به پرسشی واحد، همان تحقیقی است که ما به دنبال آن هستیم. علاوه بر این گزارف نیست اگر گفته شود پرسش‌های جهان معاصر برای متفکر مسلمان چندان تغییر نکرده و تقریباً ثابت است، آنچه بخش مهمی از تولیدات فکری امروز جامعه اسلامی، به معنای وسیع آن را تشکیل داده تعدد پاسخ‌ها است. در این تحقیق نیز همان‌طور که توضیح داده شد، موضوع یکی است؛ یعنی اسلام، پرسش نیز مشخص است: چگونه باید با آن تعامل داشت، آنچه که چالش برانگیز می‌نماید پاسخی است که ما دریافت می‌کنیم.

ما پرسش‌های اساسی زندگی امروز مسلمانی را در مقابل دو اندیشمند اسلامی؛ یعنی محمد عابد الجابری و هانری کربن می‌گذاریم تا پاسخ آن‌ها را بشنویم. اما پاسخی که این دو مهیا کرده‌اند، به صورت جزئی و معطوف به هر پرسش نیست. این دو طرحی عظیم از تراث اسلامی را برپا کرده‌اند تا پاسخ تمام پرسش‌ها در آن باشند. مفهوم عقل عربی و عقل استعلایی همین پروژه عظیم فکری است که با ظرافت، توسط جابری و کربن ساخته و پرداخته شده است.

### پرسش‌های تحقیق

قطعاً در این پژوهش به طیفی از پرسش‌ها از روش گرفته تا محتوا، پرداخته و پاسخ داده خواهد شد. اما اگر بخواهیم به صورت موردی به چند پرسش اشاره داشته باشیم باید این پرسش‌ها را مدنظر قرار دهیم:

۱. چرا عابد الجابری به دنبال تصویرگری و استخدام عقل ساختاری و فرهنگی برای انسان مسلمان معاصر است؛ اما هانری کربن، عقل با مختصات فرامکانی و فرازمانی را کلید فرارفتن از مشکلات زندگی این جهانی می‌داند؟



۲. چرا با وجود دغدغه دین‌مدارانه این دو متفکر روشی بسیار متفاوت از یکدیگر را در پیش می‌گیرند؟

۳. و در نهایت پرسش اصلی با این عنوان که تعریف عقل از نظر کربن و عابد الجابری چه پیامدها و استلزاماتی را در خود جای داده است؟

## ۱. تحلیل نظری

همان‌طور که اشاره شد در این پژوهش، عابد الجابری و هانری کربن نمایندگان دو عمده جریان معرفت‌شناختی هستند که می‌توانند در جهتی مقابل یکدیگر قرار گیرند. برای فهم عمیق‌تر از این تقابل بهتر است ابتدا روش این دو اندیشمند را وارد چهارچوب نظری تثبیت شده ساختارگرایی و اندیشه استعلایی کنیم و این کار را با عابد الجابری آغاز کنیم. اگرچه دشوار است تا نقطه‌ای را برای شروع آغاز کنیم اما ناچار به یکی از مفاهیم کلیدی جابری در ساخت عقل عربی، اشاره می‌کنیم. جابری معتقد است برای تحلیل و نقد آنچه به‌عنوان میراث فرهنگی و علمی به ما رسیده است، باید سنت را چون «عین» در برابر خود قرار دهیم، چراکه «جدایی ذات از میراث، روندی ضروری و نخستین گام به‌سوی عین‌گرایی است» (جابری، ۱۳۹۷: ۳۶)؛ اگرچه برای شروع بحث بسیار زود است و ما هنوز در مقدمات هستیم، اما همین گزاره اخیر، روش‌شناسی متأثر از دکارت را به خوبی روشن می‌سازد.

رویکرد سوژه-ابژه در جست‌وجوی قوانین حاکم بر اعمال و رفتار بشر، مستقل از کارگزاران و نیات آنهاست. از این‌رو این روش بر عوامل و عللی که از بیرون بر سوژه‌ها اعمال می‌شود، تأکید دارد. اساساً چنین نگاهی در تحلیل خود از اندیشه‌ها، اولویت را به بستر اجتماعی، تاریخی، اقتصادی و سیاسی می‌دهد و از نقش کارگزار در تکوین اندیشه می‌کاهد؛ لذا فرض اول برای عینی‌گرایان چون جابری، فاصله و شکاف میان عین و ذهن است و فرض دوم اولویت عین و پیامدهای آن در مقایسه با کارگزاران است. عینیت‌گرایی مستلزم کل‌گرایی در روش‌شناسی است؛ یعنی آنچه ارزش تحقیق و بررسی دارد روندهای کلی و ساخت‌های تاریخی هستند که توان آن را دارند تا به انسان‌ها نقش‌هایی متناسب با خود اعطا کنند و از آن‌ها بازیگرانی فعال بسازند. عضویت و فعالیت کارگزاران انسانی در گروه‌ها، احزاب و سازمان‌ها و یا هر گرایش سیاسی و اقتصادی می‌تواند نشانه‌ای از وجود چنین ساختاری باشد که قابل شناختن و تعمیم دادن است. پس اگر یک کارگزار انسانی در «گروه» خاص قرار بگیرد، انتظار عمل مشابه از



او می‌رود. قابل ملاحظه آن است که تعبیر گروه در ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل از نمونه یک ساخت استفاده شده است؛ چرا که ساختارهای اجتماعی، طیفی گسترده از اشکال فیزیکی و ذهنی را دربر می‌گیرند که می‌توانند رنگ و بویی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، زبان‌شناختی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و . . . داشته باشند.

برایان فی<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد که کل‌گرایی آموزه‌ای است که صفات و مشخصات افراد را صرفاً کارکردی از جایگاه آنان در جامعه یا نظام گسترده‌ای از معنا می‌داند؛ به‌خصوص این آموزه که می‌گوید هویت اشخاص را عضویتشان در گروهی خاص و ویژه معین می‌کند؛ چرا که هویت محصول نیروهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی است. براساس کل‌گرایی ما اساساً حاملان و عاملانی هستیم که جامعه و فرهنگ از طریق ما خودشان را بیان می‌کنند (فی، ۱۳۸۱: ۹۳). پس ما نمی‌توانیم نظریات سیاسی توضیح‌دهنده پدیده‌های اجتماعی را به خصوصیات فردی یا ویژگی‌های رفتاری افراد تقلیل دهیم؛ بلکه رفتار یک فرد، معلول قرار گرفتن چنین شخصی در گروه خاص، جایگاه اجتماعی، دوره زمانی ویژه و یا هر عامل فراتر و کلان‌تر از خود فرد است. حتی بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین افراد یک جامعه چون فلاسفه، دانشمندان یا ادیبان، خود محصول شیوه اندیشیدن خاص هستند که آن‌ها را به وجود آورده است.

از مهم‌ترین متفکران وفادار به کل‌گرایی امیل دورکیم<sup>۲</sup> است. برای او قوانین و نیروهای غیرشخصی‌ای در جامعه وجود دارند که قابل شناخت هستند و وظیفه اصلی جامعه‌شناس پرداختن به آن‌هاست.

سلسله‌ای از پدیده‌ها وجود دارند که دارای اوصاف خاص و ویژه‌ای هستند: این پدیده‌ها عبارت‌اند از فرایندهای عمل، فکر و احساس که مجزا از فرد وجود دارند و از قوت و قدرت قهری برخوردارند و به‌واسطه چنین قدرتی خود را بر افراد تحمیل می‌کنند. نتیجتاً، نه می‌توان آن‌ها را با پدیده‌های ارگانیک و عینی یگانه دانست زیرا شیوه‌های یادشده به‌صورت تصورات و اعمال‌اند؛ و نه می‌توان آن‌ها را با پدیده‌های روانی و انتزاعی اشتباه کرد زیرا پدیده‌های روانی تنها در تخیل و تفکر فردی وجود دارند. بنابراین، این پدیده‌ها از نوعی جدید است که

1. Brian Fay

2. Emile Durkheim

باید به صفت «اجتماعی» موصوف شوند و مخصوص آن‌ها باشد (Durkheim, 1982: 52).

پدیده‌هایی که دورکیم از آن‌ها سخن می‌گوید، چیزی مابین امر فیزیکی و امر کاملاً انتزاعی هستند؛ اما «بیرون از این ساختارها درک عینی هر امر فرهنگی و اجتماعی، به شیوه دقیق علمی محال است» (گلدمن، ۱۳۶۹: ۸۵).

روایت مدرن کل‌گرایی روش‌شناختی ساختارگرایی است که ابتدا کار خود را در حیطه زبان آغاز کرد؛ از نظر زبان‌شناسان ساختارگرا (همانند سوسور<sup>۱</sup>) زبان مجموعه‌ای از علائم و نشانه‌هاست که نظم درون آن بر اساس نیت سخنگویان شکل نگرفته است؛ بلکه صرفاً، معنا از دل روابط بین دال‌های زبان خارج می‌شود. همین‌الگو زبان‌شناسان ساختارگرا گسترش یافت و به نظریه‌ای برای تحلیل جامعه تبدیل شد؛ معانی توسط سوژه‌های انسانی ساخته نمی‌شوند، بلکه برآمده از مجموعه ساختارهای کلان اجتماعی هستند. زبان‌شناسان تصریح کردند: انسان‌ها با زبان ارتباط برقرار نمی‌کنند، بلکه زبان به‌واسطه انسان‌ها خود را انتقال می‌دهد؛ به شرط آنکه زبان را چون یک ساختار اجتماعی فرض کنیم. این گزاره بیانگر میزان تأثیر ساختارها و از جمله زبان بر افراد است.

شناخت ساخت‌ها به‌عنوان مهم‌ترین وظیفه اندیشمندان، حتی اگر آن‌ها را ساختارگرا نخوانیم، در بین متفکرینی چون وبر، مارکس، دورکیم، اشتراوس<sup>۲</sup> و فوکو<sup>۳</sup> جا باز کرد.

وبر نیک دریافته است که واقعیت انسانی را نمی‌توان فهمید، مگر از رهگذر ساختمان‌هایی که وی آن‌ها را «آرمانی» می‌خواند. این ساختمانها، بدون اینکه واقعی باشند، رابطه تنگاتنگی با واقعیت دارند. این نمونه‌های آرمانی، به دیده‌ی ماکس وبر سرمایه‌داری، انسان اقتصادی و پروتستانتیسم هستند (گلدمن، ۱۳۶۹: ۵).

ساختارگرایان، ارزشی برای سوژه استعلایی قائل نیستند. در سوژه استعلایی فرض بر این است که «هرکسی «یک کس یگانه» است. به نظر می‌رسد که هر یک از ما اساساً هم متفاوت و هم جدا از دیگران هستیم، قالبی در خود بسته هستیم که هویت خود و یکپارچگی خودمان

1. Ferdinand de Saussure
2. Leo Strauss
3. Michel Foucault

را داریم» (فی، ۱۳۸۱: ۵۸). اگر عامل برآمدن اندیشه در ساختارگرایی، علل بیرونی هستند، در سوژه استعلایی یک اندیشه از درون تفکرات اندیشمند خود را بروز می‌دهد؛ اگرچه ممکن است ساختارها ذهن اندیشمند را تحت تأثیر قرار دهد؛ اما در هر صورت در این سطح تحلیل، الویت با فرد است نه جامعه. سوژه استعلایی مفهومی بود که کانت 'نقش به‌سزایی در پرداختن آن داشت؛ از نظر کانت پدیده‌ها ذات و جوهر حقیقی خود را برای ما نمایان نمی‌سازند و ما همواره از فهم کنه حقیقی آن‌ها عاجزیم. پس آنچه ما درک می‌کنیم تنها تصویری از واقعیت است که ساخته و پرداخته امکانات منطقی و عقلی ماست. با این درک کلی و البته بسیار موجز از کانت، مشخص می‌شود که او برای روند معرفت‌یابی که در درون سوژه شناسا در حال انجام است، نسبت به آنچه در جهان واقعی وجود دارد، الویت قائل است. از نظر کانت فلسفه باید آرزوی دیرین خود، یعنی رسیدن به کنه اشیا را رها کند و به جای آن به درک امکانات و محدودیت‌های انسان برای معرفت بپردازد. با وجود نارسایی‌های فراوان در فلسفه کانت و همچنین نتیجه‌گیری که خود کانت به دنبال آن بود، پیامد مهم آن برجسته شدن سوژه استعلایی در فرایند شناخت بود. «فلسفه کانت از ابتدا مفروض خود را بر این اصل قرار می‌دهد که یک جست‌وجوی جامع و کامل پیرامون شرایط تجربه ما از پدیده‌های اطراف، قادر به پایه‌گذاری مجموعه‌ای از اصول و قواعد برای درک جهان‌شمول و استعلایی جهان خارج می‌باشد» (Heinamaa, Hartimo & Meittinen 2014: 260).

به نظر می‌رسد ایجاد سوژه استعلایی نزد کانت و سایر فلاسفه چون هوسرل و هایدگر دو کارکرد اساسی در پی دارد: نخست، طبقه‌بندی قوه عاقله انسان در مقابل پدیده‌های اطراف خود؛ آن‌گونه که کانت مبادرت به انجام آن کرد. به گونه‌ای که فلسفه با پرسش از چیستی و چگونگی معرفت‌شناسی سعی می‌کند به ساختار درونی ذهن شناسا بپردازد و امکان توصیف قوه سازمان‌دهنده و تعیین‌کننده معطوف به پدیده را فراهم آورد. دوم آنکه در پی الویت دادن به سوژه و نقش او در شناخت، فلسفه به درجه‌ای از اعتبار نائل می‌آید که به ایده‌های جهان‌شمول و فراتاریخی بپردازد و آن‌ها را الگوی مشاهدات و تجربیات تک‌تک افراد قرار دهد. اساساً ایده سوژه استعلایی یکی از پارادایم‌های فلسفه

مدرن در مسیر دستیابی به دانش کامل و فرازمانی و فرامکانی است (Hein).

(amaa, Hartimo & Meittinen 2014: 265)

سوژه استعلایی در گام روش‌شناسی کار خود را با فردگرایی آغاز می‌کند تا با تحلیل اندیشه‌های یک اندیشمند به خزانه اندیشه‌های ناب و اصیل دست یابد. مانند پروژه‌ای که هانری کربن، تحت عنوان «فلسفه تطبیقی» پیگیری می‌کرد. در فلسفه تطبیقی، پژوهشگر می‌تواند وجوه مشترک گونه‌ای خاص از معرفت را بیابد، درحالی‌که چنین معرفتی محدود به زمان و مکان نیست. کربن در فلسفه تطبیقی خود علاقه‌مند به تأویل قرآن و کتاب مقدس است چراکه «مفاهیم وارد شده در حکمت و عرفان سه خانواده بزرگ سنت ابراهیمی دارای مشابهت‌های بسیار است» (کربن ۱۳۹۲: ۶۶)؛ لذا برای بسیاری از کسانی که قرآن و کتاب مقدس را خوانده و در آن تدبر می‌کنند، نص آن‌ها معانی دیگری غیر از معنای ظاهری دارد که تصدیق‌کننده همین مفاهیم مشترک است (کربن، ۱۳۷۳: ۳۱).

فرض اولیه فلسفه تطبیقی اصالت اندیشه است که می‌تواند خود را در دوره‌های مختلف و در قالب‌های گوناگون نشان دهد. برای مثال کربن مثل افلاطونی را که خاصیت نامتحرک و نامحسوس دارند در بیان شیخ اشراق می‌یابد و نظر این دو فیلسوف را قرینه یکدیگر تشخیص می‌دهد و سپس این مثل را در اندیشه حکمای زرتشتی می‌جوید: «ابداع شخصی سهروردی ناظر بر تفسیر مثل افلاطونی از دیدگاه فرشته‌شناسی زرتشتی بود» (کربن، ۱۳۹۲: ۶۷).

تحلیل سوژه استعلایی، اگرچه ابتدا با فرد آغاز می‌شود؛ اما پس از آن به سرعت به سمت دانش و معرفت جهان‌شمول حرکت می‌کند. مفروض اولیه آن است که یک فرد توانسته است به ایده‌های مثالی دست یابد و ما نیز با بررسی اندیشه‌های او به این ایده‌ها دست خواهیم یافت. در هر صورت تغییری در کیفیت و کمیت ایده‌ها رخ نمی‌دهد و تنها این خواست و میل بشر است که به آن‌ها دست می‌یابد و البته ممکن است از رسیدن به آن‌ها عاجز باشد. ایده‌ها و دانش مطلق چیزی فراتر از علوم رایج و معمول هستند. پس همان‌طور که بیان شد سوژه استعلایی در روش‌شناسی از زمینه‌های جامعه‌شناختی معرفت‌گریزان است و بیشتر ذهن اندیشمند را مسیر رهیافت به حقیقت می‌داند و در گام بعدی قائل به کلیتی چون مثل افلاطونی و حقیقت‌تناظری است که امروز و فردای جهان تأثیری بر آن ندارد.

آرمان‌گرایی فلسفی، بینشی متافیزیکی است که معتقد به یک واقعیت مطلق و پایان‌ناپذیر، و رای دانش آدمی است؛ درحالی‌که چنین واقعیتی محدود به زمان

و مکان نیست، دانش بشر نیز تضمینی برای درک کامل آن ندارد، (Kelsen, 1948: 906)... فرض اساسی آرمان‌گرایی فلسفی آن است که حقیقتی جاودان وجود دارد و تنها وظیفه دانش بازنمایی آن است» (Kelsen, 1948: 907).

بی دلیل نیست که مطلق‌گرایان و ازجمله هانری کربن علاقه وافری به افلاطون و اندیشه‌های او دارند. معمولاً فیلسوفان، جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان علوم سیاسی هرکدام به نفع نگرش اول یا دوم به استدلال پرداخته‌اند و خود را وفادار به یکی از آن‌ها دانسته‌اند؛ مهم آنکه در این پژوهش ما به دنبال مقابله نهادن کربن و جابری در نظریاتشان هستیم و برای این کار سعی کرده‌ایم برای فهم بیشتر، این دو را همسو با دو نحله مذکور قرار دهیم.

## ۲. هانری کربن؛ اسلام ایرانی

کربن یک مستشرق<sup>۱</sup> است، اما نه به معنایی که ادوارد سعید<sup>۲</sup> به نقد آن پرداخت: «شرق‌شناسی یک شیوه اندیشیدن و تفکر است که مبتنی بر تفاوت‌های هستی‌شناختی و دانش‌شناسی استوار است. تفاوت‌هایی که بین «مشرق‌زمین» و «در بیشتر موارد» «مغرب‌زمین» به رسمیت شناخته می‌شوند. خیل کلانی از اهل قلم، از شاعران و داستان‌نویسان گرفته از فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان و مدیران بی‌طرف و بی‌غرض تفاوت اساسی بین شرق و غرب را همچون نقطه آغاز و ابتدائی پذیرفته‌اند» (سعید، ۱۳۹۰: ۲۱). بلکه آن شرق‌شناسی که از نظر سهروردی طالب انوار مشرق و فارغ از ظلمات مغرب بود؛ حتی او را به اعتبار مطالعاتش ایران‌شناس به معنای متخصص در تاریخ و فرهنگ ایران نمی‌توان خواند؛ او اهل اندیشه‌ای بود که در یک گذار کلی، تفکر خود را از قالب فلسفه و فیلسوفان اروپایی به سنت فلسفی و عرفانی ایران انتقال داده بود (کربن، ۱۳۹۲: ۱۲).

اولین مطالعه جدی کربن با اتین ژیلسون<sup>۳</sup> شروع شد. کربن مانند هر پژوهشگر حرفه‌ای، مشتاق یافتن سرزمین‌های جدید است که رنگ و بوی معنوی و عرفانی دارند؛ لذا درس‌های اتین ژیلسون در قسمت علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال ۲۴-۱۹۲۳ بی‌صبرانه

1. Orientalist

۲. ادوارد سعید (Edward said): متفکر فلسطینی-امریکایی که کتاب شرق‌شناسی او نقدی بر بازنمایی مشرق زمین در تفکر انسان غربی است.

3. Etienne Gilson

دنبال می‌کند. با وجود مباحث گسترده پیرامون جامعه‌شناسی که با دیلتای<sup>۱</sup> و وبر<sup>۲</sup> رونق گرفته بود، فلسفه اجتماعی انتقادی همراه با آثار لوکاخ و بنیامین و هورکهایمر و روانشناسی ناخودآگاه بشر با آثار فروید و یونگ و پوزیتویسم منطقی با حلقهٔ وین که در آلمان معاصر کربن به شدت پرطرفدار بود؛ اما کربن به هیچ‌یک از این مکاتب پررفت و آمد روی خوش نشان نداد؛ چراکه او به تغییر و تحول تاریخ اندیشهٔ غربی توجه چندانی نداشت و آن را بیشتر منفی می‌انگاشت. کربن نسبت به عقل‌گرایی روزگار خود، که می‌خواهد هر پدیده‌ای را به محک عقل بسنجد، رویکرد انتقادی داشت و در برابر عقل بلندپرواز پیشگامان فلسفه اروپایی، به ابعاد معنوی عقلانیت علاقه‌مندتر بود. در برابر تاریخ‌گرایی و به نوعی تاریخ‌زدگی، روایت عرفانی پدیده‌ها برایش جذابیت بیشتری داشت. در برابر شکل استعاره به چندوجهی یا چند ارزشی بودن نمادها و در برابر پوچ‌اندیشی زمانه خود به الهیات تنزیهی یا سلبی دل‌بسته‌تر بود (شایگان، ۱۳۹۲: ۳۳ - ۳۴) به همین دلیل علاقه روزافزونی به فلسفه‌های شرق داشت تا بتواند معرفتی جدید و متفاوت بیابد.

«کربن، به‌عنوان فیلسوف، بر آن بود که هیچ تمدنی را نمی‌توان بدون درک شیوه اندیشیدن آن فهمید» (کربن، ۱۳۹۲: ۱۴۴). تمدن ایران که برای کربن منبع الهام اندیشه‌های فلسفی بود، در گوهر خود شیوهٔ اندیشیدنی را در طول تاریخ شکل داده بود که او تحت عنوان «اسلام ایرانی» شناسایی نمود.

مراد کربن از فلسفه ایرانی-اسلامی، عطف توجه به معنای کلی تمدن ایرانی است که فلسفه و به خصوص فلسفه اشراقی بنیاد مستحکم و جان‌مایه آن فراتر از دوران تاریخی، از زمان زردشتیان تا ایرانیان شیعه، بوده است. لذا، کربن واژه‌شناسی، مطالعه و قرائت ادبیات ایران را و نهاد تا با به‌کارگیری پدیدارشناسی هایدگر از تاریخ رویدادهای ظاهری یا فرهنگی فراتر رود و به شناخت و تبیین بنیادی‌ترین مبانی آن اندیشیدن پردازد (کربن، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۵).

کربن معتقد بود آنچه که او در جست‌وجوهایش در هایدگر یافت، دقیقاً همان بود که فلسفه ایرانی-اسلامی در اختیارش گذاشت. در واقع او بیان می‌نمود: ترجمه آثار سهروردی، ابن عربی و ملاصدرای شیرازی بسیار دشوار و طاقت‌فرسا می‌بود اگر پیش از آن با آثار هایدگر آشنا نشده

1. Wilhelm Dilthey
2. Max Weber

بود (Berger 1986: 144).

ظاهراً آنچه که کربن در پی آن بوده است فراتر از علاقه نظری به فلسفه اسلامی بوده است. در ۱۹۳۹ مأمور شد تا به همراه همسرش راهی ترکیه شود تا عکس دست‌نوشته‌های سهروردی را تهیه کند. به دلیل جنگ جهانی دوم این سفر سه ماهه تا ۱۹۴۵ به طول انجامید و فرصت بسیار مغتنمی برای کربن فراهم آورد تا به مطالعه آثار سهروردی و عرفان ایرانی بپردازد. در ۱۹۴۴ دستوری از مقامات فرانسوی رسید که او را عازم ایران نمود و کربن در ۱۴ سپتامبر ۱۹۴۵ خود را به تهران رساند تا تحقیقات خود را به طور مفصل پیگیری کند. این سفر باعث شد تا کربن بتواند با جمعی از پژوهشگران و صاحب‌نظران ایرانی که علاقه‌مند به فلسفه یا سایر حوزه‌های نظری بودند، دیدار کند. جلسات مباحثه او با فیلسوف و مفسر معاصر قرآن، علامه محمد حسین طباطبایی در همین اوان شکل گرفت و توانست سیری از مباحث گفتگو محور پیرامون فلسفه، عرفان و حکمای ایرانی را شکل دهد.

نگاه او به اسلام، نه برساخته از نظام اجتماعی، اقتصادی و اقتضانات زمانه، بلکه دربردارنده گوهر حقیقی و لایتغیر دین است. از آنجاکه برای کربن باطن پدیده‌ها مهم‌تر و جذاب‌تر است، پس در مورد اسلام نیز، تفاسیر فلاسفه و عرفای ایرانی نه تنها به آن آسیبی وارد نساخته است بلکه آن را از ظاهرینی و ظاهرگرایی نجات بخشیده و معانی بی‌بدیل نهفته آن را در اختیار مسلمان امروز قرار داده است. با این مفروض، کربن متفکران شیعه را سردمداران عرفان اسلامی و تأویل متون مقدس می‌داند. شریعت تنها ظاهر دین است و برای رسیدن به جواهر الهی باید مسیر حقیقت و باطن دین را پیمود. متفکران و متألهان شیعه همچون ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، حیدر آملی، میرداماد، لاهیجی و . . . . . ناقدان اسلام فقه‌زده بودند که تنها به ابتدایی‌ترین معانی مستفاد از قرآن و حدیث بسنده می‌کردند. کربن با پرداختن به آیه ۲۲ سوره مجادله «خداوند ایمان را در قلوب آنان نوشت» درباره مؤمنان حقیقی چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

ایمان جز با نیل به این کمال به نتیجه نمی‌رسد. درک کامل حقیقت نبوت، در گرو درک حقیقی پدیده‌هایی است که در آن حادث می‌شوند و این همان چیزی نیست که ادراک تجربی در امور واقع تاریخ خارجی به آن نائل می‌شود (کربن، ۱۳۷۳: ۸۳).



### ۳. محمد عابد الجابری؛ عقل عربی

این فیلسوف مراکشی و استاد فلسفه دانشگاه رباط، در طول سال‌ها اندیشه‌ورزی و تعمق در فلسفه اسلامی و تاریخ عرب، توانست ابتکارات قابل توجهی در آثار خود خلق کند. با وجود رویکرد انتقادی که نسبت به تاریخ اسلامی و شخصیت‌های مهم چون ابن‌خلدون، فارابی، ابوعلی سینا، ابن‌رشد و غزالی نشان داده بود، تا پیش از انتشار کتاب **ما و میراث فلسفی‌ما** چندان شناخته شده نبود. این کتاب که بن‌مایه‌ای روش‌شناسانه دارد، نام جابری را بر سر زبان‌ها انداخت و او را به عنوان متفکری جدی نشان داد. جایگاهی که جابری توانست به واسطه این کتاب در عرصه اندیشه عربی معاصر از آن خود کند، به دلیل دیدگاهی است که در آن تمایز آشکاری نسبت به سایر نظریات وجود داشت. (کرمی و جابری، ۱۳۷۹: ۴۰۱). او در حال پی‌ریزی طرحی عظیم از واکاوی تاریخ و اندیشه اسلامی تحت عنوان، «عقل عربی» بود. آنچه جابری از عقل مراد می‌کند، شیوه اندیشیدنی است که به‌صورت مقتدرانه‌ای از سده‌های اولیه اسلامی شکل گرفته است و تاکنون ادامه دارد. ما باید ضمن شناخت چنین عقلی به شیوه برآمدن آن توجه نشان دهیم؛ به عبارت دیگر چرایی چنین عقلی را به چالش بکشیم، در غیر این صورت نقد ما «نقدی ایدئولوژیک از ایدئولوژی است و در نتیجه، دستاوردی جز ایدئولوژی، نخواهد داشت. اما نقد شیوه تولید فکری، تنها کارکرد عقلی است که می‌تواند خوانشی علمی داشته باشد و راه را برای خوانشی علمی و آگاهانه هموار سازد» (جابری، ۱۳۹۷: ۲۷). در واقع او ایدئولوژی را رها می‌کند تا به ایستمولوژی برسد؛ چگونه شیوه خاصی از عقل شکل گرفته است و امروز ما را رقم می‌زند. آنچه برای جابری مهم است، ابزار تولید اندیشه است و مضمون نظری درون آن در الویت نیست. او بررسی خود را با انتقاد از سایر خوانش‌های مسلط در جهان اسلام چون بنیادگرایی دینی و لیبرال عرب آغاز می‌کند.

بنیادگرایان که با شعار اصلاح دین، بازگشت به اصالت را مبنا قرار دادند، زمان را یکسان و ثابت تلقی می‌کنند. این موجب شده است تا عقل عربی، به عقل غیرتاریخی تبدیل شود. جریان مسلط دیگر که با شرق‌شناسان و پس از آن لیبرال عرب پا گرفت، به تاریخ خود از دریچه اروپا می‌نگرد. حتی اگر به بی‌طرفی چنین خوانشی اعتماد کنیم، نمی‌توان از تفاوت‌های فاحش جهان عرب با اروپا چشم پوشید. از نظر جابری «مدرنیته مطلق، کلی و جهان‌شمول وجود ندارد بلکه آنچه وجود دارد مدرنیته‌هایی متفاوت از زمانی به زمانی دیگر و از مکانی به مکان دیگر است» (جابری، ۱۳۹۷: ۱۶). منظور جابری آن است که آنچه جهان اسلام پیرامون تجدد و مدرنیته

تجربه کرده است، بسیار متفاوت با آن مدرنیته غربی بوده است. مدرنیته غربی از نوع تدریجی، درون‌زا و شروع شده از دوران قرون وسطی بوده است؛ درحالی که جهان اسلام، مدرنیته بیرونی و سریع را روبروی خود دیده است. این نقطه ضعف رویکردهای لیبرال و غرب‌گرا است که نمی‌توانند تفاوت‌های فرهنگی را درک کنند و تنها به دنبال تطبیق جهان اسلام با جهان غرب هستند. دیدگاهی که معتقد است فلسفه مسلمانان نه برخاسته از فرهنگ اسلامی، بلکه ادامه تحریف شده و آشفته فلسفه یونان است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۶).

درنهایت آنچه برای مسلمان امروز باقی مانده است، رویکردهایی بنیادگرایانه نسبت به سنت و تجدد هستند. باوجود جایگاه و ابهت خوانش‌هایی چون مارکسیستی و لیبرال‌عرب، جابری آنها را نه تنها راه حل مشکلات امروز نمی‌داند بلکه معتقد است این خوانش‌ها خود محصول نوع خاصی از عقل و شیوه اندیشیدن است.

آنچه برای جابری در درجه اول به عنوان بزرگ‌ترین دشواره جهان اسلام خودنمایی می‌کند، شیوه‌ای از تفکر است که ویژگی‌های کلان جامعه اسلامی امروز، تنها معلول این نوع اندیشیدن است؛ نامی که جابری به چنین ساختاری می‌دهد، «عقل عربی» است. او این مفهوم را از دوگانه فیلسوف فرانسوی آندره لالاند<sup>۱</sup> وام گرفته است؛ نخست، «عقل برسازنده، فعالیت ذهنی‌ای است که اندیشه به هنگام بحث و پژوهش به آن می‌پردازد، و مفاهیم را شکل داده و مبانی را پی‌ریزی می‌کند» (جابری، ۱۳۹۴: ۲۹)؛ این همان دریافت غالب از عقل است که قوه درک و استنتاج قواعد کلی را برخوردار است و از نظر قدما تعبیر به «قوه ناطقه» می‌شده است و عامل تمایز انسان از حیوان است. دوم، «عقل برساخته مجموعه‌ای از مبادی و قواعدی است که در استدلال به آنها تکیه می‌کنیم، که علی‌رغم گرایش‌هایی که به وحدت دارند، از عصری به عصر دیگر متفاوت‌اند» (جابری، ۱۳۹۴: ۳۰). اینجا دو نکته حائز اهمیت است: نخست آنکه، مفهوم عقل عربی جابری اشاره به دومین گونه از عقل لالاند دارد؛ دوم آنکه، برگزیدن مفهوم دوم به خوبی توضیح‌دهنده بخش اعظمی از گرایش‌های فکری جابری است و نسبت او با فیلسوفان پست‌مدرن را روشن می‌سازد. باین وجود، این دوگانه، انگاره‌ای بیش نیست؛ چراکه در مقام شناخت، عقل برسازنده که به دنبال درکی از جهان است، خود از منبعی تغذیه می‌شود که محدود به عصر خود است؛ لذا تصور عقل مطلق که توان استخراج قوانین کلی را مستقل از شرایط زمان خود دارد، چندان

1. Andre Lalande

با روش‌شناسی جابری و لالاند همسو نیست. «بنابراین، عقل جهان‌شمول دارای مبدأ کلی و ضروری است، اما تنها درون یک فرهنگ معین یا گونه‌های فرهنگی همگن جنین خواهد بود» (جابری ۱۳۹۴: ۳۱) آنچه جابری عقل عربی می‌نامد مطابق با عقل برساخته لالاند است. عقل عربی پیوند نزدیکی با مفهوم فرهنگ دارد؛ فرهنگ به وسیع‌ترین معنای آن: «فرهنگ همان است که پس از فراموشی همه چیز باقی می‌ماند» (جابری، ۱۳۹۴: ۶۲). اگرچه توقع بیشتر برای توضیح مفهوم فرهنگ نزد جابری می‌رفت، اما همین تعریف کوتاه و مشهور از فرهنگ از مقاصد روان‌شناختی جابری پرده بر خواهد داشت و بخش دیگری از دستگاه روش‌شناسی او را روشن می‌کند. فرهنگ همان است که آدمی به هنگام سخن گفتن، به آن نمی‌اندیشد بلکه «ناخودآگاه» آن را به زبان می‌آورد. منظور از ناخودآگاه تکه‌تکه وقایع تاریخی است که تا امروز تداوم پیدا کرده است و چون باری عظیم بر دوش عرب سنگینی می‌کند. اگرچه انسان، اشرافی بر تمام اطلاعات، حافظه و خاطرات تاریخی خود ندارد، اما این به آن معنی نیست که این حافظه ظاهراً فراموش شده، بر آگاهی و شناخت ما تأثیری نخواهد گذاشت. نه تنها بر شناخت ما از پیرامون، بلکه بر هویت‌یابی ما نیز سایه می‌افکند. جابری معتقد است: «آنچه فراموش می‌شود، به عدم نمی‌پیوندد، بلکه در ضمیر ناخودآگاه به حیات خود ادامه می‌دهد.» (جابری، ۱۳۹۴: ۶۵) پس ناخودآگاه معرفتی که جابری آن را از پیازه وام گرفته است و ریشه‌های آن در افکار فروید و یونگ نیز قابل مشاهده است، بی‌سروصدا اما به عمیق‌ترین شکل به تعریف ما از هستی، انسان، خدا، جامعه و تاریخ تأثیر خواهد گذاشت. از نگاه روانشناسانی چون فروید، آگاهی ما نسبت به جهان توسط ایده‌ها، غرایض و احساسات ناخودآگاه تعیین می‌شود. ناخودآگاه بستر شکل‌گیری تجربه، افکار و فعالیت ماست. (Kihlstorm 1987: 1445)

### تقابل دو اندیشه محمد عابد الجابری و هانری کربن

گراف نخواهد بود اگر ادعا شود اختلاف نگاه بین جابری و کربن که نماینده دو اندیشه مهم در فلسفه اسلامی هستند با یک نام‌گذاری شروع می‌شود؛ ماجرا از این قرار است که امثال جابری اگرچه معتقدند همواره نگاه شرق‌شناسان به میراث فلسفی اسلام را نمی‌پسندند و آن را جانبدارانه خطاب می‌کنند؛ اما در نظریات خود از «پروژه عقل عربی» بهره می‌برند که یک گرت‌برداری

روش‌شناسانه از واژه مصطلح بین شرق‌شناسانی چون ارنست رنان<sup>۱</sup> یعنی «فلسفه عربی» است؛ مفروض هر دو یعنی عقل عربی و فلسفه عربی آن است که جریانی از فلسفه با ترجمه متون یونانی به زبان عربی شکل گرفت که از فارابی شروع شد و با ابن رشد به سرانجام رسید. از آنجایی که ابن رشد نماینده فلسفی و فکری برجای نگذاشت، فلسفه او در جهان اسلام به خاموشی گرایید و در عوض به جایگاه اولیه خود یعنی اروپا هجرت کرد. در این فرض اولیه به خوبی وجود یک گوهر ناب و خالص که از یونان سرچشمه گرفته و در زمان انحطاط قرون وسطایی به زبان عربی ترجمه شده است دیده می‌شود؛ لذا این گوهر فلسفی پس از ابن رشد، خلوص خود را از دست داد و به نظریات گنوسی و عرفانی ایرانیان آغشته گشت و از مسیر اصلی خود دور افتاد. جدا از آنکه اینجا به دنبال بررسی نظریات جابری درباره ورود «اندیشه‌های ایران باستان» به فلسفه نیستیم، اما همین اندیشه که عرفان یا تصوف یا حکمت و . . . جز معارف بشری چون فلسفه محسوب نمی‌شوند و اگر بخواهند وارد دایره مباحث علمی شوند باید به امور صرفاً دنیایی و با پس‌زمینه لائیک پردازند، یک تفکر کاملاً شرق‌شناسانه است که جابری به خوبی دریافت کرده است. حامد الگار به مبنای اصلی این نظریه اشاره می‌کند: «این دیدگاه درباره فلسفه اسلامی تا حدی بر این فرض بود که فقط آن جنبه‌هایی از اندیشه اسلامی که در تاریخ فکری اروپا وارد شده، از اهمیت برخوردار است» (Algar, 1980: 86). اما اندیشه مقابل که کربن آن را رهبری می‌کند به دنبال فراخ‌تر کردن معارف بشری و ضمیمه کردن عرفان و حکمت و تصوف به فلسفه است؛ لذا او با قاطعیت نام‌گذاری «فلسفه عربی» را غلط می‌داند و به جای آن از «فلسفه اسلامی» استفاده می‌کند. این نام‌گذاری دیگر به زبان عربی و فلسفه دنیایی ابن رشد محدود نیست و سایر معارف اسلامی که به خصوص ایرانی‌ها به فلسفه افزوده‌اند و آن را از حالت صرفاً تقریرات یونانی و ارسطویی خارج ساخته‌اند، را نیز دربر می‌گیرد. کربن روی چندان خوشی هم به هم‌معنی‌های «فلسفه عربی» نشان نمی‌دهد. کاربرد واژه‌های نامربوطی مانند «از میان رفتن ناگهانی»، «فقدان اثر» و «فراموشی» طی چندین دهه، معنایی از فلسفه اسلامی را نمایندگی کرده است که در مقابل هر اندیشه‌ای که قصد شکستن مفروضات اشتباه آن را داشته باشد، می‌ایستد و آن را مأیوس می‌کند (کربن، ۱۳۹۲: ۱۶۳). مراد کربن از محدودیت، جریان عظیم شرق‌شناسی است که روش‌شناسی خود را نه تنها در غرب بلکه در بین پژوهشگران مسلمان

1. Ernest Renan

نیز گسترانند. کربن در تلاش برای کشف و اثبات وجود کل مستقل و ناشناخته فلسفه و عرفان اسلامی، به خصوص برآمده از سنت اسلامی - ایرانی بود که نه تنها با حملات فقهی غزالی از بین نرفت بلکه توانست خودشکوفایی خود را در ایران بروز دهد. کربن خود توضیح می دهد که به لحاظ سیاسی، با این روش او در مقابل دو گروه خواهد ایستاد:

اول، جریانی که رابطه موثقی بین اندیشه آرمانی و استبداد سیاسی برقرار می کند. مانند پوپر؛ چراکه این روش او نه تنها اتهام استبداد را که به عنوان قرینه آن پذیرفته شده است، رد می کند؛ بلکه زمینه عبور از آن را نیز فراهم می آورد: «تأکید بر این است که درک امور قدسی باید «میان زمین و آسمان» انجام شده و جای داشته باشد تا بتواند از وسوسه های تجسدگرایانه اراده معطوف به قدرت در امان باشد» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

دوم، جریانی از اندیشمندان که به نسبت و برساخته شدن اندیشه ها علاقه وافر دارند و این موضوع، اینان را از دقت در کنه اندیشه بازخواهد داشت؛ چراکه نتیجه ای جز عرفی شدن و سکولار شدن امور قدسی برای ما باقی نخواهد گذاشت؛ یعنی دقیقاً متفکرانی چون جابری. کربن سکولار شدن را اینگونه توضیح می دهد: «عرفی شدن گونه ای از تقلیل گرایی است که سعی دارد پدیده معنوی را به دنیوی و امر قدسی را به عرفی تبدیل کند» (کربن، ۱۳۹۲: ۱۹۱).

عرفی شدن در جامعه ای که سرشار از حکمت و فلسفه اشراقی است برای کربن چون ترس و هراس ظاهر می شود و آن را نکوهش می کند. همچنین پایبندی به تقدس اندیشه ها زمینه ای را برای کربن فراهم می آورد که به صورت علمی به مقایسه و بررسی فلسفه های مختلف بپردازیم؛ حوزه ای که کربن به واقع در آن استاد بود؛ یعنی فلسفه تطبیقی. او توانسته بود گستره ای وسیع از عرفان و حکمت ایرانی، فلسفه اسلامی، الهیات مسیحی به خصوص پروتستانتیسم، آیین های هندی، یونان باستان، فلسفه های دیگر و معاصرانش را به بررسی بنشیند و وجه مشترک آن ها را بیابد و آن را در فلسفه تطبیقی بیان کند. کربن «این اندیشه ها را با همدیگر منطبق می کند و عارفان و اهل معنا را در سه سنت یهودی، مسیحی و اسلام و حتی نحله های مختلف اسلامی و نحله های مختلف مسیحی و یهودی، کاملاً بر هم منطبق می داند. آن چیزی که به کربن این امکان را می دهد عنصر فراتاریخ است. او نمی خواهد مقایسه ای در متن تاریخ انجام بدهد؛ به همین دلیل در واقع اگر اندیشه ها را در یک بستر فراتاریخی دنبال کردیم، در ساحت فراتاریخ،

دیگر زمینه‌های تاریخی ورود نخواهند داشت» (رحمتی، ۱۳۹۹: ۹). اما از نظر جابری امکان چنین تطبیقی وجود ندارد؛ چراکه «عقل کلی تنها در فرهنگی که زاده آن است، «کلی» به شمار می‌آید» (جابری، ۱۳۹۴: ۴۷).

باین حال جابری اگرچه احتمالاً به عرفی شدن اعتقادات مسلمانی آگاه است، اما سودمندی آن را ترجیح می‌دهد. در واقع اگر قرار است از تراش اسلامی چیزی برای ما بماند، باید به دو صفت نسبیّت و تاریخ‌مندی موصوف شده باشد. این همان وجه از اندیشه جابری است که میل شدیدی به نسبی‌گرایی و سکولار شدن دارد.

### عقل فرهنگی در برابر عقل استعلایی

بیش از اینکه بخواهیم به گزاره‌های تاریخی که جابری و کربن ارائه می‌دهند توجه کنیم، باید مبنای روش‌شناسی آن‌ها را بیابیم؛ کاری که در این پژوهش تحت عنوان عقل فرهنگی و عقل استعلایی از آن یاد کردیم و توضیح دادیم آنچه کربن از عقل استعلایی مراد می‌کند، تفاوتی ماهوی با عقل معطوف به زمان و مکان دنیوی دارد؛ اگر چه کربن هیچ‌گاه از مفهوم «عقل استعلایی» استفاده نکرد، اما هدف او «رها شدن از گزاره‌ها و احکام تجربی و عطف توجه به دنیایی دیگر یا خروج از مکان این دنیا و حرکت به سمت مکان لطیف است و چنین مکانی پیچیده در امور معنوی است، چراکه مکان لطیف مربوط به این جهان نیست» (کربن، ۱۳۹۲: ۴۳). ابزار ورود به چنین عالمی، متفاوت با ابزار علوم اثباتی است؛ کربن در پی فرارفتن از ماده است و برای این کار به دنبال تأویل می‌باشد. او علم تأویل را چنین توصیف می‌کند: «تأویل یعنی بازگشت و رجعت دادن به اصل و بنابراین بازگشت به معنای حقیقی و آغازین یک نوشته» (کربن، ۱۳۷۳: ۲۹). این همان روشی است که کربن نزد استاد خود، هایدگر، یافته بود و نزد حکمای شرق به وضوح مشاهده کرد. کربن به نام‌های متفاوت به علم تأویل نزد حکمای عرفانی ایران اشاره می‌کند و می‌پرسد: «پژوهش پدیدارشناسانه همان امری نیست که رساله‌های کهن ما با اصطلاح کشف‌المحجوب بیان کرده‌اند؟ آیا این همان امری نیست که با اصطلاح تأویل، که در تفسیر معنوی قرآن اساسی است، بیان شده است؟» (کربن، ۱۳۹۲: ۵۰). پرسش کربن متضمن پاسخ خود است؛ تأویل به دنبال کشف اندیشه در حجاب است که از نگاه ظاهرینان در امان مانده است. پس از نظر کربن: «اندیشه در این وراء تاریخ، آزادانه حرکت می‌کند» (کربن،

۱۳۷۳: ۲۲). وی در پی ایجاد ارتباط میان پدیدارشناسی که با آثار هوسرل<sup>۱</sup> و هایدگر شناخته شد و عمری نوین دارد و روش باطن‌گرایی فلاسفه و عرفای ایرانی که قدمت بسیار طولانی به خود دیده است برمی‌آید و بیان می‌کند: «اگر من همواره از پدیدارشناسی بهره‌جسته‌ام به خاطر آن بوده است که هرمنوتیک فلسفی، عنصر کلیدی در کشف معنای حقیقی و البته مخفی جملات ظاهری بوده است. من کاری انجام ندادم جز عمیق‌تر کردن فهم پدیده‌ها» (Corbin, 1976). در مقابل، جابری اندیشه‌ها را در ساختار اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... دنبال می‌کند و از این رو برای اندیشه اصالت ازلی قائل نیست و آن‌ها را متغیر می‌خواند؛ شیوه‌ای که بین روشنفکران مسلمان رایج است و از آن به‌خوبی استقبال کرده‌اند. محمد آرکون از جمله معاصران جابری است که از روش‌شناسی مشابه بهره می‌گیرد.

برای محمد آرکون، اسلام مجموعه اعتقادات انتزاعی و ایده‌هایی بی‌جان نیست؛ بلکه آیینی متأثر از جنبه‌های تاریخی، اجتماعی و زمینه سیاسی و فرهنگی است. بنابراین تولیدات فکر مسلمانی باید در چارچوب معرفتی مشخص فهمیده شود و از تعمیم‌های کلی جلوگیری شود. از نظر آرکون، مطالعه مبانی و اندیشه‌های اسلامی باید با معاصریت و چارچوب معرفتی دوره میانی اسلام همراه شود تا بتوان به معنای دقیق آنها پی برد (Azhar, 2018: 399).

## نتیجه‌گیری

هانری کربن و محمد عابدالجابری هر دو اندیشمندانی پرکار بودند که در آثار مشهور خود ادعای پیچیده و درخور توجه نشان دادند. کربن سال‌های بسیاری را صرف مطالعه فلسفه اسلامی - ایرانی، ترجمه و انتشار کتب فلسفی و عرفانی کرد. او پیگیرانه از ۱۹۵۴، بعد از آنکه کرسی درس ماسینیون به او اعطا شد، در پاییز مطالعات خود را در تهران انجام می‌داد؛ در زمستان و بهار در دانشکده مطالعات عالی پاریس به تدریس مشغول می‌شد و در تابستان به ارائه نتیجه تحقیقات خود در حلقه اورانس می‌پرداخت که به صورت منظم از سال ۱۹۴۹ سخنرانی می‌نمود و این برنامه فشرده را تا سال‌های پایانی عمر خود همچنان ادامه داد (Eliade, 1979: 294). همچنین جابری مجدانه کوشید تاریخ، فلسفه، فقه، عرفان، ادبیات و سایر معارف اسلامی

1. Edmund Husserl



را بکاود تا لایه‌های پنهان اما ساختاری تفکر امروز یک مسلمان را کشف کند و پروژه خود را میان اهل اندیشه به مرز پختگی برساند؛ بنابراین به هیچ‌وجه ممکن نیست که نظریات این دو اندیشمند را در یک مقاله موجز و مختصر ذکر کنیم. با این حال مفهوم اسلام ایرانی که کرین دلبسته آن بود و عقل عربی که جابری مبدع آن بود، قابلیت آن را دارد تا به عنوان مصادیقی از تقابل عقل استعلایی و عقل فرهنگی که به سبقه‌ای چون تقابل آرمان‌گرایان و نوگرایان مسلمان متصل است، بررسی شود. اندیشمندی چون جابری بیش از هر چیز در اسلام امکانات پیشرفت و ترقی امت اسلامی را می‌جوید و دیگری چون کرین معنویت اسلام ایرانی را می‌ستاید. با وجود ظاهر کاملاً انتزاعی، چنین تقابلهایی، ریشه طیف‌بندی‌های گروه‌های سیاسی و اجتماعی در اسلام امروز است؛ هر یک با توجه به موقعیت خود، پاسخ به پرسشی را از اسلام می‌طلبند؛ به قول گراهام فولر<sup>۱</sup> در چنین تحلیلی مهم نیست که اسلام چیست، مهم آن است که مسلمانان از اسلام چه می‌خواهند؛ چرا که مجموعه تراث اسلامی قابلیت آن را دارد که پاسخی برای هر دو طرف مهیا کند (Fuller, 2002: 50). شاید این نقل قول از فولر پاسخی باشد برای پرسشی که در ابتدای مقاله مطرح شد که چگونه نص واحد اسلامی که ظاهراً مسکوت و خاموش است، می‌تواند مولد خوانش‌های متفاوت باشد و خود را در جریان‌های فکری مختلف نشان دهد.

## منابع

۱. ابراهیمی‌پور، قاسم. (۱۳۸۹) «نقد و بررسی نظریه تکوین عقل عربی»، نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۵، صص ۱۲۳-۱۵۲.
۲. اسپریگنز، توماس. (۱۳۹۴) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه.
۳. تیندر، گلن. (۱۳۹۴) تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. جابری، محمد عابد. (۱۳۹۷) ما و میراث فلسفی‌مان، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴) نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی: پژوهشی ساختارگرا در

1. Graham E. Fuller

- شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب، ترجمه سید محمد آل‌مهدی. تهران: انتشارات نسل آفتاب.
۶. رحمتی، انشالله. (۱۳۹۹) «ماهیت فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال پانزدهم، شماره ۶، صص ۸-۱۴.
۷. سعید، ادوارد. (۱۳۹۰) شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. شایگان، داریوش. (۱۳۹۲) هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات فرزانه روز.
۹. طاهری کل‌کشوند، مسلم و یحیی بوذری‌نژاد. (۱۳۹۶) «بررسی و نقد کتاب ما و میراث فلسفی‌مان»، نشریه پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، شماره ۴۵، صص ۷۴-۵۵.
۱۰. فی، برایان. (۱۳۸۱) فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۱. فیرحی، داود. (۱۳۷۸) «سنت و تجدید: دو الگوی معرفت‌شناختی در تحلیل دانش سیاسی مسلمانان»، نشریه نقد و نظر، شماره ۱۹ و ۲۰، صص ۳۴-۵۴.
۱۲. کربن، هانری. (۱۳۹۲) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۱۳. \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: نشر کویر.
۱۴. کرمی، محمدتقی و محمدعابد جابری. (۱۳۷۹) «تبیین ساختار عقل عربی در گفت و گو با محمد عابد جابری»، نشریه نقد و نظر، شماره ۲۳ و ۲۴، صص ۳۹۹-۴۴۶.
۱۵. گلدمن، لوسین. (۱۳۶۹) نقد تکوینی، ترجمه محمدتقی غیاثی، تهران: انتشارات بزرگمهر.
۱۶. مجیدی، حسن؛ افتخاری، اصغر و سجاد چیت‌فروش. (۱۳۹۳) «نقد سنت و تجدید و نسبت آن با اندیشه سیاسی جابری»، نشریه سیاست، شماره ۳۱، صص ۵۸۹-۶۰۸.
۱۷. میرزازاده، فرامرز. (۱۳۹۶) «تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد الجابری: بررسی و نقد»، نشریه سیاست، شماره ۴۱، صص ۲۳۹-۲۵۶.
۱۸. نوربخش، یونس؛ محمداسماعیل حاج‌هاشمی و صدیقه سلطانیان. (۱۳۹۲) «نقد و بررسی آرای محمد عابد الجابری درباره چالش‌های تفکر و دانش اجتماعی بومی در جهان اسلام»، نشریه مطالعات اجتماعی ایران، شماره ۳، دوره هفتم، صص ۱۲۸ تا ۱۴۹.
19. Afsaruddin, Asma. (2014) "Absolutism vs. pluralism in Islam today". *The*

- review of faith and international affairs*. routledge. pp 23-27.
20. Algar, Hamid. (1980) "The study of Islam: the work of Henry Corbin". *Religious studies review*. Vol. 6. No. 2. pp 85-91.
21. Azhar, Muhammad. (2018) "The implication of mohammed Arkoun's political ethics in the practical politics". *Central European journal of International and security studies*. Vol. 12. No. 4. pp 396-410.
22. Berger, Adriana. (1986) "Cultural hermeneutics: the concept of imagination in the phenomenological approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade". *The journal of religion*. Vol. 66. No. 2. pp 141-156.
23. Corbin, Henry (1976) [www.amiscorbin.com](http://www.amiscorbin.com) /biography from Heidegger to Suhrawardi.
24. Durkheim, Emile. (1982) *The rules of sociological method*. Translated by W. D. Halls. New York. The free press.
25. Eliade, mircea. (1979) "Henry corbin". *History of religions*. Vol. 18. No. 4. pp 293-295.
26. Gauba, O. P. (2009) *An introduction to political theory*. New delhi. Macmillan publisher.
27. Heinamaa, sara, mirja hartimo, timo meittinen. (2014) *Phenomenology and transcendental*. New York. Routledge.
28. Landolt, Hermann (1999) "Henry corbin, 1903-1978: between philosophy and Orientalism", *Journal of American oriental society*. Vol. 119, No.3. pp 484-490.
29. Lukacs, Georg. (2009) *Lenin: a study on unity of his thought*. Nicolas Jacobs (translator). New York. Verso.
30. Kelsen, hans. (1948) "Absolutism and relativism in philosophy and politics". *The American political science review*. Vol. 42, No. 5. pp. 906-914.
31. Kihlstorm, john ferederick. (1987) "The cognitive unconscious". *Science*. Vol. 237. No. 4821. pp 1445-1452.

32. Fuller, Graham. (2002) "The future of political Islam". *Foreign affairs*.  
Vol. 81. No. 2. pp. 48-60.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی