

UDK 2. 297

KBT 86.38;36.37

<https://doi.org/10.33864/MTFZK.2019.52>

سید جواد میری *
(ج.ا.ایران)

پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات فرهنگی

پژوهش درباره فهم سید جواد طباطبایی در باب اسلامشناسی

چکیده

در این مقاله تلاش ما بر این بوده است که فهم طباطبایی از اسلامشناسی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم. ابتدا این پرسش را مطرح کرده ایم که آیا اساساً می‌توان به این قائل شد که در گفت‌وگو با عنوان طباطبایی دغدغه‌ای با محوریت اسلامشناسی وجود دارد یا خیر. به سخن دیگر، آیا موضوعی با عنوان اسلامشناسی در گفت‌وگو با طباطبایی محلی از اعراب دارد یا چنین مفروضی از بن و پایه نادرست است؟ البته لازم به یادآوری است که کمتر کسی از این منظر به آثار سید جواد طباطبایی ورود کرده است و خوانشی که ما در اینجا ارائه می‌کنیم مسبوق به سابقه نیست. اما این نباید مانع از این امر گردد که تفکر طباطبایی از این منظر مورد تأمل قرار گیرد.

زیرا اندیشه‌های طباطبایی در باب دین یکی از مهمترین ابعاد فکری او را تشکیل می‌دهند و شاید بتوان ادعا کرد نوعی از کربنیسم (اشاره به آراء هائری کربن) در اندیشه‌های او حضور جدی دارد که کمتر به آن پرداخته شده است. سپس به این بحث ورود کرده ایم که اگرچه در آثار او کتابی مستقل در باب اسلامشناسی وجود ندارد ولی این بدین معنا نیست که طباطبایی دغدغه فهم الهیات اسلامی را نداشته است. اما این بدین معنا نیست که فهم او از اسلام یا اسلامشناسی او مبتنی بر نوعی کلام اسلامی است بلکه طباطبایی تلاش کرده است بنیان‌های متافیزیک دین اسلام را در مقارنه با مسیحیت مورد مذاقه قرار دهد و از آن منظر اسلامشناسی خویش را صورتبندی کند. حال پرسش اینجاست که این تیپ از اسلامشناسی را چگونه می‌توان مفصل‌بندی کرد و نسبت این نوع از هرمنوتیک دین با مفاهیمی چون عرف و سکولار و شریعت و لائیک چیست؟ این مقاله تلاش کرده است پاسخی برای این پرسش سامان دهد.

* دانشیار مطالعات ادیان و جامعه‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

(Seyedjavad@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-1464-6788>

کلیدواژگان: سید جواد طباطبایی، اسلامشناسی، اسلام، عرف، شریعت، کرین.

مقدمه

اگر تمامی آثار طباطبایی را مورد واکاوی قرار دهیم در هیچ کدام از کتبش به کتابی با عنوان اسلام شناسی برخورد نخواهیم کرد. به عنوان مثال شریعتی در مجموعه آثار خود^۱ سه کتاب با عنوان اسلام شناسی دارد ولی در مجموعه آثار طباطبایی هیچ کتابی را با عنوان اسلام شناسی پیدا نخواهیم کرد. اما آیا این بدین معناست که طباطبایی بحثی درباره اسلام شناسی ندارد؟ به سخن دیگر آیا در بازخوانی خویش از ایران عنوان یک مشکل ردیابی – هرچند کوتاه- درباره چیستی و جایگاه اسلام یافت نمی شود؟ به نظر این برداشت خیلی سطحی خواهد بود. اگر چنین بیندازیم که طباطبایی در باب زوال اندیشه تاریخی در ایران و انحطاط دست به تاملاتی زده باشد ولی درباره اسلام هیچ نگفته باشد زیرا اسلام به مثابه یک دین و چارچوب فرهنگی تأثیرات عمیقی بر زیست ایران گذاشته است و نپرداختن به این مولفه محوری تمدنی ما را به فهم تحولات ایران دچار مشکلات جدی می کند. به عبارت دیگر با اینکه طباطبایی کتابی درباره اسلام یا حتی ذیل اسلام شناسی به صورت مجزا ندارد ولی این بدان معنی نیست که ما نمی توانیم نظرات او درباره اسلام را ذیل اسلام شناسی بازسازی کنیم.

اسلامشناسی حداقلی

شاید بتوان ادعا کرد که روایت طباطبایی در تاملی درباره ایران (جلد نخست: دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران) به نوعی چشم انداز او در باب اسلام شناسی نیز هست. البته خود او می گوید:

«... این کتاب پژوهشی در اسلام شناسی نیست، اما به مناسبت بحث در باب جایگاه تاریخ‌نویسی در ایران و با توجه به آنچه پیش از این درباره تحولات تاریخ‌نویسی از خردگرایی به زوال اندیشه تاریخی گفته شد، نمی توان به تمایزی که میان مسیحیت و اسلام وجود دارد، اشاره نکرد»^۲.

به تعبیری رساتر طباطبایی نمی خواهد دست به پژوهش در حوزه اسلام شناسی بزند ولی بر این باور است که برای تبیین منطق تحول تاریخی ایران در نسبت با منطق تحولات تاریخی اروپا، ما ناگزیر از نوعی –حداقلی از- اسلام شناسی هستیم. بنابراین به یک اعتباری می توان روایت طباطبایی از انحطاط

^۱ شریعتی، علی. اسلام شناسی (۱). مجموعه آثار ۱۶؛ انتشارات قلم و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۹۳.

شریعتی، علی. اسلام شناسی (۲). مجموعه آثار ۱۷؛ انتشارات قلم و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۹۰.

شریعتی، علی. اسلام شناسی (درس های دانشگاه مشهد). مجموعه آثار ۳۰؛ انتشارات چاپخس، ۱۳۹۳.

^۲ طباطبایی، سید جواد. تاملی درباره ایران: دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم

ایران. انتشارات مینوی خرد، تهران: ۱۳۹۵، صص: ۳۷۶-۳۷۷.

ایران را ذیل بحث اسلام‌شناسی تقریر کرد. البته این نکته را باید خاطر نشان کرد که اسلام‌شناسی در روایت طباطبایی در نسبت با مسیحیت تحدید گردیده است و رویکرد او در این مبحث بحثی کلی نیست بل او مسئله اسلام‌شناسی را مطرح می‌کند تا از فهم تاریخ ایران «در صورت مفاهیم و مقولات اروپایی-مسیحی»^۱ دوری‌گزیندو به سخن دیگر طباطبایی بر این باور است که:

«... مفاهیم و مقولات تاریخ و تمدن اروپای-مسیحی [... به شدت] ... با مبانی نظری الهیات مسیحی پیوسته است و آن مفاهیم و مقولات را در مورد تمدن‌هایی که مبانی نظری آنها با مبانی الهیات مسیحی متفاوت است، نمی‌توان به کار گرفت»^۲.

طباطبایی بر این باور است که اسلم به مثابه یک دین با مسیحیت به مثابه یک دین تمایزات بنیادینی دارد و این سخن به ظاهر ساده در مطالعات تمدنی مورد لحاظ قرار نگرفته است و این غفلت موجب شه است که از «... سده ای پیش برخی اسلام‌شناسان کوشیده اند مواد تمدن و فرهنگ کشورهای حوزه امپراتوری اسلامی را در قالب مفاهیم و مقولاتی بریزند که اروپای مسیحی است ... [و این خود پیامدهای جدیی داشته است که یکی از پیامدهای بنیادین این بوده است که] ... اسلام‌شناسی - به جز استثنایی نادر - جز فهم مواد حوزه تمدن اسلامی در صورت مفاهیم و مقولات اروپایی-مسیحی نیست»^۳.

به سخن دیگر طباطبایی معتقد است:

«آنچه تاکنون در این بررسی‌ها مورد توجه قرار گرفته، توضیح تمایز میان روند تاریخ مسیحی-اروپایی و اسلامی با توجه به حوزه های تمدنی است و به نظر نمی‌رسد که بررسی تمایز اسلام و مسیحیت به عنوان معیاری برای تبیین دو گونه روند تاریخی لحاظ شده باشد»^۴.

تبیین تمایز متافیزیکی مسیحیت و اسلام

این سخن طباطبایی در بخش پیشین را چگونه باید درک کرد؟ این سخن بدین معناست که برای فهم منطق تحولات متفاوت تاریخی در جهان اسلام و جهان مسیحی ما نیازمند فهم متمایز الهیاتی در دو دین مسیحیت و اسلام هستیم و این امری است که در سبک‌های گوناگون اسلام‌شناسی کمتر به آن توجه شده است. اما پرسش اینجاست که چرا طباطبایی برای فهم منطق تحول تاریخی ایران نیازمند طرح مسئله الهیات تمایز بین جهان اسلام و جهان مسیحی-اروپایی است؟ شاید بتوان گفت که طباطبایی برای طرح نظریه انحطاط خویش داری مفروضاتی است که در نسبت با اروپا و تمایزش با ایران به صورت ذیل بتوان مطرح نمود:

اروپا - قرون وسطی - نوزایش - دوران جدید

ایران - نوزایش - قرون وسطی - دوره انحطاط - امکان نوزایش دیگر

^۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۰.

^۲ همان.

^۳ همان.

^۴ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۶.

به سخن دیگر دغدغه طباطبایی این است که بفهمد چرا دوران قرون وسطای ایران (و جهان اسلام) و اروپا متفاوت است؟ او مدعی است که تاکنون در بسیاری از مطالعات در حوزه ایران و اروپا و اغلب بر روی «تمایز میان روند تاریخی مسیحی-اروپایی و اسلامی»^۱ توجه شده است ولی این رویکرد روندی نمی تواند خلاف آمد تحولات تاریخی در بستر ایران و تمدن اسلامی را توضیح دهد. به عبارت دیگر:

«... شاید این که روند تاریخی کشورهای حوزه تمدن اسلامی در قیاس با روند تاریخی کشورهای مسیحی، خلاف آمد عادت [است]، ناشی از حذف آمد عادت بودن خود اسلام به عنوان دیانت بوده [باشد]...»^۲.

معنای این سخن شاید چنین باشد که اگر روند تاریخی ایران با اروپا متفاوت است و دوران انحطاط آن مصادف با دوران جدید در اروپا گردیده است، این عدم هماهنگی زمانی در بستر تاریخ جهانی یک مشکل است که نیاز به بحث جدی دارد و طباطبایی بر این عقیده است که این عدم هماهنگی زمانی ربط وثیقی با اسلام به عنوان دیانت دارد. به سخن دیگر معکوس بودن تحولات تاریخی در ایران (و تمدن اسلامی)

«... ناشی از خلاف آمد عادت بودن خود اسلام به عنوان دیانت بوده است و دریافت نویی از دیانت که با ظهور اسلام پدیدار شد، زمینه را برای نوزایش و اومانیسمی هموار کرد که همچون نطفه‌ای در درون تمدن و فرهنگ کشورهایمانند ایران قرار داشت»^۳.

فرم های متفاوت الهیات اسلامی و الهیات مسیحی

آیا می توان سخن از فرم های متفاوت الهیاتی به میان آورد؟^۴ در خوانش طباطبایی به نظر می آید بحثی جدی در باب تمایزات بنیادین بین اسلام و مسیحیت در بعد متافیزیکی آن وجود دارد. به تعبیر دیگر اگر ما می بینیم که با ظهور مسیحیت در اروپا قرون وسطی شکل می گرد ولی با طلوع اسلام نوزایش خلق می گردد، این متمایزات نیاز به نوعی فهم از الهیات اسلامی و مسیحی دارد که طباطبایی از آن با مفهوم اسلام شناسی یاد می کند و البته تاکید دارد که اسلام شناسی او در نسبت با مسیحیت مورد بحث قرار بگیرد. زیرا او پژوهش خویش را ذیل مبحث اسلام شناسی نمی خواهد قرار دهد بل به دنبال «بحث درباره جایگاه تاریخ نویسی در ایران و با توجه به تحولات تاریخ نویسی از خردگرایی به زوال اندیشه تاریخی»^۵ است و از این منظر است که می گوید «نمی توان به تمایزی که میان مسیحیت و اسلام وجود دارد»^۶ در فهم تحولات تاریخی اشاره نکرد. البته بحث از اسلام شناسی در چهارچوب فکری طباطبایی یک جنبه دیگر نیز

^۱ همان

^۲ همان

^۳ همان

^۴ مدنی، ۲۰۱۹

^۵ همان

^۶ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۷.

دارد که او صراحتاً به آن اشاره نمی‌کند ولی تلویحاً در جلد نخست دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران در پاورقی صفحه ۳۸۶ به آن می‌پردازد و آن مسئله اسلام سیاسی است که در برابر پروژه ایرانشهری قرار گرفته است و در نگاه طباطبایی یکی از نمودهای بارز دوران انحطاط ایران است. به عبارت دیگر بحث اسلام‌شناسی طباطبایی دو ساحت متفاوت ولی به هم پیوسته دارد که ساحت تاریخ نویسی آن متن محسوب می‌گردد و ساحت نقد اسلام سیاسی آن پاورقی قلمداد می‌گردد ولی متن زمانی معنا دارد که در روایت طباطبایی پاورقی محور یا همان لابه‌لای سطور قلمداد گردد. این بدین معناست که پاورقی طباطبایی در نگاه دیگر متن محسوب می‌شود ولی فهم این پاورقی در گرو فهم عمیق تری قرار دارد که ذیل آن فهم ما می‌توانیم نمودهای قلمرو عرف را که تعبیر طباطبایی ایرانشهری بود^۱ را دقیق درک کنیم. به سخن دیگر طباطبایی تقریری دیگر از تمایز بین اسلام و مسیحیت دارد که اگر دقیق درک شود آنگاه بحث های رایج در باب سکولاریسم و اسلام و کسانی که فهم عرفی از اسلام را به معنای سکولار شدن اسلام تحدید می‌کند بلکه به سخره گرفته خواهد شد.

فلسفه تحول تاریخی؟

اجازه دهد این موضوع را در روایت طباطبایی کمی دقیق‌تر و عمیق‌تر مورد مذاقه قرار دهیم. او می‌گوید در بحث از تحول تاریخی ایران در دوره اسلامی

«... اگر تاریخ تمدن و فرهنگ غرب مسیحی را مبنای سنجش بدانیم و آن را با ضابطه دوره‌بندی تاریخ اروپا مورد بررسی قرار دهیم، [آنگاه این تحولات] ... خلاف آمدِ عادت [می‌باشد]. این امر را با بررسی روند دگرگونی‌های تاریخی ایران و مقایسه آن با تحولات تاریخ غربی به اجمال می‌توان دریافت»^۲

او برای اثبات این مدعا به موضوع مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید:

«به عنوان مثال اسلام‌شناسان اروپایی از سده ای پیش گفته اند که نوزایش و اومانیسیم دوره اسلامی پیش از سده های میانه آن قرار دارد درحالی‌که نسبت میان آن دو دوره در تاریخ کشورهای مسیحی-اروپایی عکس بوده است. آنچه از دیدگاه تاریخ تمدن و فرهنگ کشورهای میانه در قلمرو تمدن اسلامی قرار داشته اند دارای اهمیت است این نکته اساسی است که سبب این جابه‌جایی در تحول تاریخی چیست و چرا مفاهیم و مقولات تاریخ کشورهای مسیحی-اروپایی را نمی‌توان به حوزه تمدن اسلامی تعمیم داد»^۳

به سخن دیگر آنچه موجب گردیده است منطق تحولات تاریخی ایران و اروپا متفاوت گردند تمایزی است که بین مسیحیت و اسلام وجود دارد و این تمایز بنیادین در مطالعات شرق‌شناسان اروپایی مورد غفلت قرار گرفته است و از آن مهمتر غفلتی است که در بین اهالی علوم انسانی در ایران و جهان اسلام روی داده است. به عنوان مثال طباطبایی می‌گوید:

^۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۲.

^۲ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۵.

^۳ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۶.

«... به تعبیری اسلام شناسی – به جز استثناهایی نادر- جز فهم مواد حوزه تمدن اسلامی در صورت مفاهیم و مقولات اروپایی-مسیحی نیست. این که این امر مجاز بوده است یا نه موضوع بحث ما نیست اما پرسش از موجه بودن چنین روشی را نمی توان مطرح نکرد. اینکه تعبیرهایی از سنخ نوزایش اسلام یا اومانیزم اسلامی- و بیشتر از آن نوزایش عربی که محمد ارکون درباره اندیشه مدنی و تاریخ ابوعلی مسکویه به کار گرفته- برای ما یکسره بی معنا یا دستکم بی اهمیت جلوه می کند و اینکه در تاریخ کشورهای اسلامی دوره‌هایی که در مفهوم نوزایش و اومانیزم به آنها بازمی‌گردد در قالب چنین مفاهیمی فهمیده نشده است، می تواند رمزی از این معنا باشد که شاید آن مفاهیم با این مضمون‌ها و موارد سازگار نیست»^۱.

این سخن بدین معناست که

«... ما با اقتدا به اسلام شناسان و تقلید از آنان کوشش می کنیم برای مفاهیم و مقولات تاریخ و تمدن اروپایی-مسیحی مصداقی در مواد تاریخ و تمدن اسلامی پیدا کنیم. چنین روشی به همان اندازه برای اسلام شناسان موجه است که برای ما ناموجه زیرا آنان گریزی از به کار گرفتن چنین روشی ندارند اما در شرایطی که ما قرا داشته‌ایم چاره ای جز تقلید از آنها نداشتیم. شاید نیز زمان آن رسیده باشد که به جای اینکه به دنبال کلیدی برای حل معما باشیم به نوعی به جایی در مفرداتی دست بزنیم که پرسش با توجه به آنها طرح شده است»^۲.

تفاسیر ایدئولوژیک از دیانت در سنت روشنفکری: متفیزیک وارونه؟

به عبارت دیگر، طباطبایی بر این باور است که تفاسیر ایدئولوژیک از اسلام در سده اخیر – به ویژه سنت روشنفکری دینی- به این موضوع بنیادین التفات نداشته است که مبانی نظری الهیات مسیحی و دیانت اسلام با هم متفاوت هستند و فهم منطق دیانت اسلام بر اساس مواد صورت مسیحی از بنیان پروژه‌های شکست خورده است و این موضوعی است که از آن غفلت شده است و طباطبایی بر این عقیده است که «به نظر ما پرسش بنیادین به تمایز مبانی نظری الهیات مسیحی و دیانت اسلام برمی‌گردد و اینکه اسلام به سبب تمایزی که در مبانی نظری با الهیات مسیحی دارد تحولی پیدا کرده که با مفاهیم و مقولاتی که از الهیات مسیحی ناشی شده است، قابل فهم نیست»^۳.

به عنوان مثال بسیاری از نظریه‌پردازان اسلام سیاسی بر این باور هستند که سکولاریسم یکی از بزرگ ترین چالش‌های پیش روی جهان اسلام است و از این رو سخن از خطرات عرفی شدن اسلام می زنند و بر این باورند که سکولاریسم مترادف عرفی شدن است. طباطبایی به درستی برخی بر روی این خوانش پیروان اسلام سیاسی دست می‌گذارد و می‌گوید

^۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۰-۳۸۱.

^۲ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۱.

^۳ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۱.

«این نکته را باید به اشاره بگویم که کوشش برای عرضه کردن تفسیری ایدئولوژیکی از اسلام در سده اخیر را نیز باید وجهی از ... عرفی زدایی از اسلام به شمار آورد، اگرچه عاملان ایدئولوژی کردن هدفی در خلاف جهت آن دنبال می‌کردند. در واقع کسانی که امروزه از Secularization سخن می‌گویند آن را با ایدئولوژی زدایی از اسلام سیاسی خلط می‌کنند»^۱.

اسلام‌شناسی طباطبایی

حال این پرسش را می‌توان مطرح کرد که خوانش طباطبایی از اسلام یا بهتر بگویم روایت او از اسلام شناسی چیست؟ به سخن دیگر هنگامی که طباطبایی به تمایزات بنیادین بین مبانی نظری الهیات مسیحی و دیانت اسلامی اشاره می‌کند، دقیقاً این موضوع یعنی چه؟ در جلد نخست تاملی درباره ایران: دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران طباطبایی در فصل پنجم کتاب خویش می‌گوید:

«نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت به گونه ای که در نخستین سده‌های تاریخ این دین تدوین شد به خلاف اسلام، که دیانت دنیا هم بود، دیانت دنیا نبود و همین امر موجب شد که مسیحیت به عنوان دینی قدسانی و فراگیر نتواند دنیا را در استقلال آن و در تعادلی با آخرت مورد توجه قرار دهد. تردیدی نیست که حیثیت قدسی در همه ادیان الهی وجود دارد اما این حیثیت قدسی را نباید با ساحت قدسانی که از ویژگی های مسیحیت است، اشتباه کرد»^۲

به سخن دیگر، طباطبایی بر این باور است که اسلام دیانت دنیا و آخرت توأمان است و این سخن بدین معناست که اسلام برای ساحت دنیا استقلالی قائل است و این نحو نگرش به دنیا و نسبتش با آخرت در بستر اسلام موجب گردیده است که نوعی تعادل در نسبت با آخرت - برخلاف مسیحیت - ایجاد گردد. البته طباطبایی از دو مفهوم قدسی و قدسانی استفاده می‌کند و می‌گوید که بین این دو مفهوم تمایز بنیادین وجود دارد و اسلام به مثابه یک دین از حیثیت قدسی برخوردار است ولی دارای ساحت قدسانی نیست و این ساحت قدسانی صرفاً یک مفهوم مسیحی است. اما طباطبایی به صراحت نمی‌گوید که این دو مفهوم چه معنایی دارند و چگونه حیثیت قدسی از ساحت قدسانی متفاوت است. نپرداختن مفاهیم یکی از عمده ترین مشکلات بحث های مفهومی طباطبایی است که در اغلب آثار او مشهود است و این غفلت برای کسی که خود را فیلسوف سیاسی می‌خواند قصور بزرگی به حساب می‌آید.

طباطبایی با تمایز قائل شدن بین دو واژه قدسی و قدسانی تلاش می‌کند نکته ای ظریف درباره «دریافت نویی از دیانت که با ظهور اسلام پدیدار شد»^۳ را به تصویر بکشد و از این منظر «تمایز میان روند تاریخ مسیحی-اروپایی و اسلامی»^۴ را تبیین کند و مبتنی بر این مفهوم که اسلام دریافتی نویی از دیانت در سیر تحولات تاریخ و تمدن بشری بود این مدعا را مطرح می‌کند که «اسلام ... به خلاف مسیحیت

^۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۶.

^۲ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۷.

^۳ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۶.

^۴ همان

... دیانت دنیا هم بود»^۱ و صرفاً مانند مسیحیت دیانت آخرت نبود. او به صراحت می‌گوید: «... نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت به گونه‌ای که در نخستین سده‌های تاریخ این دین تدوین شد، به خلاف اسلام که دیانت دنیا هم بود، دیانت دنیا نبود»^۲.

حال پرسش اینجاست که دیانت دنیا نبودن دقیقاً به چه معنا در چارچوب فکری طباطبایی است؟ دیانت دنیا نبودن مترادف با مفهوم قدسانی است ولی این مفهوم در ادبیات فارسی نیاز به پردازش مفهومی دارد و طباطبایی این واژه را در لابه‌لای متون خویش رها می‌کند و این امر موجب سردرگمی عمیق می‌گردد. البته اگر تضادی را که او بین اسلام به مثابه دریافت نویی از دیانت و مسیحیت به دقت دنبال کنیم آنگاه قادر خواهیم بود رگه‌های اندیشه او درباره قدسی و قدسانی را تا حدودی حدس بزنیم. به سخن دیگر طباطبایی قدسانی را صفت لایتنجری مسیحیت در هئیت کاتولیسیسم می‌بیند و این صفت مترتباتی بر موصوف خود تحدید می‌کند و یکی از آن مترتبات در خوانش طباطبایی این است که مسیحیت در صورت کاتولیکی آن «نتواند دنیا را در استقلال آن و در عدلی با آخرت مورد توجه قرار دهد»^۳.

به تعبیر دیگر، هنگامی که طباطبایی از مفهوم قدسانی استفاده می‌کند و آن را از قدسی مجزا می‌گرداند و سپس استدلال می‌کند که اولی بر مسیحیت مترتب است ولی دومی بر تمامی ادیان از حیث اینکه دین هستند مترتب است - قصدی بنیادین دارد. به عبارت دیگر، در مسیحیت دنیا استقلالی در برابر آخرت ندارد ولی در اسلام آخرت علیه دنیا یا بلعکس دنیا علیه آخرت تحدید نگریده است بلکه اسلام در فرم دیانت نویی از دیانت توانسته است دنیا را در استقلال آن و در تعدلی با آخرت مورد توجه قرار دهد و این تعادل موجب گردیده است حیثیت قدسی - معنویت در حیات انسانی نقش آفرینی کند و همزمان دچار آخرت‌گرایی افراطی کاتولیسیسم نگردد. بنابراین وقتی طباطبایی می‌گوید در اسلام حیثیت قدسانی نداریم این بدین معنا نیست که او حیثیت معنوی در اسلام را به مثابه یک دین نفی می‌کند بلکه در معادله سکولاریسم و ساکرالیسم او بر این باور است که این بحث در نظام الهیاتی حوزه تمدن اسلامی و مدنیت ایرانی محلی از اعراب ندارد. در کتاب تاملی درباره ایران: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران در نخستین جلد، طباطبایی به صراحت می‌نویسد که «تردید نیست که حیثیت قدسی در همه ادیان الهی وجود دارد اما این حیثیت قدسی را نباید با ساخت قدسانی که از ویژگی‌های مسیحیت است، اشتباه کرد»^۴.

این سخن بدین معناست که در بحث‌های اندیشمندان معاصر ایرانی این دو حیثیت از هم متمایز نگریده‌اند و این خلط مفهومی موجب شده است که بسیاری سخن از سکولاریزه شدن اسلام بکنند و متوجه نباشند که این گزاره تا چه حد بی‌ربط و محمل است. البته این بی‌ربطی از منظر اعتقادی به دیانت اسلام نیست بلکه از منظر معنوی و نظام اندیشه‌ای است که در دو دیانت اسلام و مسیحیت در سیر تحولات تاریخ ادیان به منصفه ظهور رسیده است و نادیده انگاشتن این تمایزات، تأثیرات مخر شدیدی بر سات زیست انسان ایرانی در تمدن اسلامی و مواجهه او با معاصرت داشته است. به عبارت دیگر طباطبایی هنگامی که از تمایز

۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۷.

۲ همان.

۳ همان.

۴ همان.

دو حیثیت قدسی و قدسانی در نسبت با اسلام و مسیحیت می‌گوید مقصودش این است که «مسیحیت دیانت تجسد است و به همین سبب همین تجسد و اینکه عالم مظهر حلال خداوندی ... است تنها ساحت قدسانی در آن اصالت دارد و دنیا امری اعتباری است»^۱.

این سخن در روایت طباطبایی این گونه قابل تفسیر است که در الهیات مسیحی راه تدوین نظریه تعادل میان دین و دنیا از همان آغاز بسته شد و این عدم گشودگی تبعات الهیاتی بی شماری برای دریافت مسیحیت از دیانت داشته است که طباطبایی به برخی از آنها اشاره می‌کند

«... در مسیحیت روحانیت ... وجود دراد [ولی] ... در اسلام علما وجود دارد ... [در مسیحیت کلیسا وجود دارد ولی] ... مسجد کلیسا نیست ... [این تمایزات زمانی قابل فهم است که] ... نظریه تجسد در الهیات مسیحی [به درستی درک گردد] ...»^۲.
او خود می‌گوید که

«... بحث بر سر واژه ها نیست بلکه در این بحث به اصطلاحات به عنوان مفاهیم و جایگاه آن مفاهیم در مجموعه الهیات مسیحی نظر داریم»^۳.

نظام معنایی اسلام و مسیحیت

اگر نظام معنایی اسلام را ذیل نظام معنایی مسیحیت تفسیر نکنیم که به نظر می‌آید طباطبایی معتقد است این اتفاق در ذهن و زبان متفکران و علمای معاصر رخ داده است. آنگاه دلیل این که «... تاکنون در زبان فارسی [و حتی دیگر زبان های اسلامی] معادل دقیقی برای اصطلاح ... [سکولاریزاسیون] ... پیدا شده ناهمسانی‌هایی است که میان مبانی الهیات مسیحی و کلام اسلامی وجود دارد و از این رو انتقال مفاهیم بنیادین از حوزه ای به حوزه دیگر آسان نیست»^۴.

این نکته مهمی است که من در کتاب تمایز بین امر سکولار و امر عرفی^۵ به آن به صورت مبسوط اشاره کرده ام ولی به نظر می‌آید طباطبایی در رویکرد خویش به اسلام شناسی به ابعاد دیگری می‌پردازد که تفاوت مشرب بین نگاه من و رویکرد او را نشان می‌دهد. این تفاوت مشرب در خوانش طباطبایی از مفهوم سکولاریزاسیون در نسبت با سکولار و جایگاه عرف در نظام معنایی اسلام است که نیاز به بازخوانی جدی دارد. طباطبایی می‌گوید:

«اصطلاح ... [سکولاریزاسیون] ... به معنای دنیا از واژه لاتینی ... [سکولوم] ... به معنای دنیا در برابر آخرت می‌آید و منظور از آن تاکید بر اصالت دنیا در کنار اصالت آخرت است. این که گاهی برای بیان مطلب مفهوم مبنای عرف را نیز کنار دنیا وارد می‌کنیم مراد این است که با ... [سکولاریزاسیون] ...

^۱ همان.

^۲ همان.

^۳ همان.

^۴ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۸.

^۵ میری، سید جواد. تمایز میان امر سکولار و امر عرفی: بازخوانی تفکر شیعی-ایرانی در بستر پسانقلابی ایران. ایران. انتشارات نقد فرهنگ، ۱۳۹۸.

مبنای عرف در کنار مبنای قدسانی شرع اصالت پیدا می‌کند و در واقع ... [سکولار] ... اصول فقهی است که مبنای عرف را برای استنباط حکم شرعی از ادله تفصیلی آن وارد می‌کند و به آن اصالت می‌دهد. البته، به هر حال هر نکته ای که به اجمال در این باره گفته شود، ناقص خواهد بود زیرا در اسلام شرع — به ویژه حقوقی که از شرع ناشی می‌شود— قدسانی نیست تا نیازی به مبنای متفاوت و متعارض عرف داشته باشد^۱.

اما به نظر من، طباطبایی جایگاه عرف را در نظام معنایی اسلام به درستی درک نکرده است و کماکان عرف را ذیل مفهوم سکولار مورد خوانش قرار می‌دهد درحالی‌که عرف سکولار نیست بل فهم متعارف بشری است ولی سکولار نوعی از دیانت مسیحی و دریافت دینی از مسیحیت است که در نسبت با Lay یا مسیحیان غیر-کشیش قابل درک و مفهومی‌کردن است.

به عبارت دیگر، هنگامی که طباطبایی می‌گوید: «... اندیشه دینی اسلام چنان از بنیاد با قدسانیت بیگانه بود و با جنبه های عرفی و دنیوی پیوستگی داشت»^۲ کماکان نظام معنایی اسلام را ذیل مسیحیت مورد خوانش قرار می‌دهد و چارچوب الهیات مسیحی را ذیل برخی از نگاه های آنتیستی معاصر مورد تفسیر قرار می‌دهد کانه سکولار امری ضد دینی است و لائیک پدیده ای بیرون از الهیات کاتولیسمی است. درحالی‌که همانطور که در کتاب تمایز بین امر سکولار و امر عرفی گفته ام سکولار امری ضد دینی یا خارج از نظام معنایی کاتولیسمی مسیحیت نیست و از این رو مفهومی‌کردن اندیشه دینی اسلام در قالب دوگانه های سکولار و اسپیریئوال قابل فهم نیست. البته طباطبایی به نکته ای در رویکرد اسلام شناسانه خویش اشاره می‌کند که از منظر تاریخی قابل بحث و گفتگو است و آن روند قدسانی کردن اسلام است که من تعبیر کاتولیزه شدن اسلام را برای آن به کار برده ام. او می‌گوید:

«روند قدسانی کردن اسلام — یا [ساکرالیزاسیون] آن— به خلاف علوم شرعی که توجهی اساسی به مبنای عرف داشت، زیر لوای عرفان نظری و جریان هایی از اندیشه باطنی موفقیت آمیزتر بود»^۳

عرف و تمایزاتش با امر سکولار

اما سخن اینجاست که عرف در نگاه طباطبایی چیست؟ آیا او تعریفی از این مفهوم در دستگاه اسلام شناسی خویش ارائه کرده است یا خیر؟ در آثار او به صورت دقیق این مفهوم یعنی عرف و تمایز معرفتی و نشانه شناسی آن از مفهوم سکولار متمایز نگردیده است ولی با غور در بحث اسلام شناسی طباطبایی در فصل پنجم اندیشه سیاسی تاریخ نویسان در جلد نخست کتاب تاملی درباره ایران دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران شاید بتوان قرینه هایی یافت تا فهم او را از این مفهوم عمیق تر درک کرد. طباطبایی می‌گوید:

«پیش از این گفتیم که اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شد، می‌توان گفت که کوشش برای ... [سکولاریزاسیون] ... اسلام — که دست کم

^۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۸-۳۷۹.

^۲ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۶.

^۳ همان.

صدساله است. اگر بتوان گفت، سالبه ی به انتفاء موضوع است، زیرا [سکولاریزاسیون] اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است. اسلام از همان آغاز [سکولار] بود و بنابراین، امپراتوری اسلامی در قلمرو اندیشه از جاهلیت کشورهایی که اسلام را پذیرفتند، چنان گسستی ایجاد نکرد که به دنبال برقرار شدن بیوند مجدد، یعنی نوزایش از سده های سیطره بلامنازع اقتدار اسلام به سده های میانی تعبیر کنند. چنین تفسیری از اسلام به‌ویژه با تاریخ و تاریخ اندیشه ایران سازگاری دارد: ایران در قلمرو دیانت، اسلام را پذیرفت اما همه نمودهای قلمرو عرف را نیز که به تعبیر ما ایرانی‌شهری بود، حفظ کرد.^۱

به سخن دیگر، طباطبایی در این بستر از مفهوم عرف استفاده می‌کند و آن را در نسبت با نمودهای فرهنگی قابل تفسیر می‌داند و استدلالش این است که عرف دارای قلمرویی است که نمودهایی دارد و نام دیگر این نمودهای قلمرو عرف را با مفهوم ایرانی‌شهری تحدید می‌کند. به بیان دیگر وقتی از طباطبایی می‌پرسیم ایرانی‌شهری چیست و چگونه قابل تعریف است؛ او در پاسخ می‌گوید ایرانی‌شهری نمودهای قلمرو عرف است ولی هنگامی که از او می‌پرسیم نمودهای قلمرو عرف چیست؟ آنگاه پاسخ او این است که نمودهای قلمرو عرف همان مفهوم ایرانی‌شهری است. به عبارت دیگر مفهوم عرف در چارچوب اسلام شناسی طباطبایی به گونه ای دچار تشتت مفهومی قرار می‌گیرد و به دقت مفهومی نمی‌شود و از این روست که او می‌گوید سکولاریزاسیون اسلام در درون^۲ آن قرار دارد. این سخن به یک اعتبار چنین قابل فهم است که اگر ما اسلام را از منظر مسیحیت مورد مطالعه و سنجش قرار دهیم و شاقول نظام معنایی کاتولیسیم باشد، آنگاه اسلام یک دین سکولار است، اما اگر به اعتباری دیگر این سخن را به این معنا تفسیر کنیم که سکولار بودن یعنی ضد دین یا بی دین بودن، آنگاه دچار خلط معرفتی می‌شویم. به نظر می‌آید که طباطبایی با دو مفهوم قدسی و قدسانی تلاش کرده است دچار این خلط معرفتی نگردد ولی به دلیل نپرداختن به نظام معنایی اسلام -نه ذیل نشانه شناسی مسیحیت- بل در چارچوب مفهومی قرآنی به درستی نتوانسته است مسئله را در اسلام شناسی خویش تبیین کند. من این سخن را از منظر اعتقادی نمی‌گویم بل در نسبت با چارچوب مفهومی قرآن به مثابه بنمایه دستگاه معنوی در اسلام مطرح می‌کنم و به اشارت می‌گویم که به جای شاقول قرار دادن نظام معنایی مسیحیت کاتولیکی باید از مفاهیمی چون غیب و شهادت استفاده کرد. به عبارت دیگر به عوض قدسی و قدسانی که برآمده از زیست-معنایی مسیحیت است از دو مفهوم غیب و شهادت می‌توانیم استفاده کنیم تا دچار خلط مفهومی نشویم. البته بحث من صرفاً یک بحث لغوی نیست زیرا غیب به معنای قدسی نیست. شهادت نیز مترادف سکولار نیست و سکولار هم به معنای عرفی نیست. اما طباطبایی با تمامی دقت نظری که در مقایسه با دیگر اندیشمندان در باب مسئله سکولار انجام داده است نتوانسته از خلط معرفتی که ریشه در خلط مفهومی دارد رهایی پیدا کند. به عنوان مثال او بحثی دارد درباره طرحی از نظریه دولت در ایران که در آنجا استدلالش این است که:

«... بحث های متالهن مسیحی درباره کلیسا شناسی و به ویژه واژگانی که آنان وارد کردند، ...

زمینه را برای نظریه پردازی درباره دولت های ملی که در پایان سده های میانه متاخر تکوین پیدا می کردند فراهم آورد. این تاکید بر عرفی شدن مفاهیم کلیسا شناسی مسیحی در تدوین نظریه های دولت جدید به

^۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۲.

^۲ همان.

معنای آن نیست که مباحث الهیات را یگانه عامل یا حتی مهمترین عامل تکوین دولت های ملی جدید بدانیم»^۱.

نکته مهم در این فراز همان مفهوم عرفی شدن است که طباطبایی آن را ذیل مفهوم سکولار مفهومینه کرده است و این واژه را -عرف- مترادف با سکولار گرفته است و سکولاریزاسیون را به عرفی شدن ترجمه کرده است درحالی که عرف به معنای فهم متعارف است و ربطی به سکولار و سکولاریزاسیون ندارد. همانطور که پیشتر اشاره کردم سکولار نوعی از صورت دیانت در نظام معنایی مسیحیت است که توسط فردی لائیک به آن اقدام می گردد و به هیچ وجه با عرف هم خانواده نیست و سکولار و ساکراال مترادف با غیب و شهادت نیستند و این خلطی است که بسیاری از متفکران در جهان اسلام دچار آن شده اند و طباطبایی با اینکه به این ظرافت ها آگاهی پیدا کرده است نتوانسته است از ذیل نگاه کاتولیزه خود را خلاص کند و از این رو اسلام شناسی او دچار خبط های مفهومی و خلط های معرفتی بسیاری شده است. به عنوان مثال در بحث از اندیشه سیاسی تاریخ نویسان طباطبایی به درستی می گوید:

«این نکته را باید به اشاره بگویم که کوشش برای عرضه کردن تفسیری ایدئولوژیکی از اسلام در سده اخیر را نیز باید وجهی از همین کوشش برای عرف زدایی از اسلام به شمار آورد، اگرچه عاملان ایدئولوژیکی کردن هدفی در خلاف جهت آن دنبال می کردند. در واقع کسانی که امروزه از [سکولاریزاسیون] سخن می گویند، آن را با ایدئولوژی زدایی از اسلام سیاسی خلط می کنند»^۲.

در این فراز طباطبایی به یک اعتبار مسئله را به درستی تشخیص داده است و مبتنی بر این تشخیص می گوید که سکولاریزاسیون در نظام معنایی اسلام و جهان بینی قرآنی سالبه ی به انتقاء موضوع است ولی ناگهان مفهوم عرفی را در قالب عرفی زدایی به خدمت می گیرد و این نشان می دهد که در پس ذهن نقاد طباطبایی عرف به سکولار تحویل گردیده است و عرفی در معنای سکولاریزاسیون تحدید گردیده و به نوعی از برداشت بنیادین خویش از اسلام یعنی دریافت نویی از دیانت^۳ فاصله بگیرد. به سخن دیگر اسلام شناسی طباطبایی دارای نکات مهمی است -ولی این نکات مهم که به برخی از وجوه آن ما تلاش کردیم در این دفتر به آن بپردازیم- ولی اسلام شناسی طباطبایی ذیل تفکر کاتولیزه نهایتاً مفهومینه شده است و قرینیه این استدلال عدم فهم دقیق او از گسترده مفهومی عرف است که به هیچ روی با مفهوم سکولار قابل جمع نیست.

به عبارت دیگر در نظام معنایی مسیحیت، فردی که مومن به کلیسا -به معنای پیکر مسیح- است ولی نمی تواند خویشتن را به مثابه یک فرد روحانی متعدد به پیکر مسیح کند آن فرد لائیک خوانده می شود و اعمال و کرداری که او دست به آنها می زند ضد دین نیست بل سکولار است. این فرد لائیک در نظام سلسله مراتبی مسیحیت کماکان ذیل امر دینی قرار می گیرد ولی در مراتب پایین فهم دینی طبقه بندی می گردد و این فهم با عرف در نظام معنایی اسلام و زیست جهان ایرانی کاملاً متفاوت است و به هیچ روی نمی

۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۹۶-۱۹۷

۲ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۶

۳ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۶

توان سخن از برساختی با عنوان عرفی در زیست جهان ایرانی به میان آورد. طباطبایی از مفهومی به عنوان dis-secular یاد می‌کند و می‌گوید:

«انحطاط عرفان و سیطره عرفان زاهدانه و جمع آن با جوهری از اندیشه قشری شریعت که امام محمد غزالی یکی از بزرگترین نمایندگان آن به شمار می‌آمد، پیکار او با جنبه های عقلانی اندیشه فلسفی که از ابونصر فارابی تا ابن سینا در ایران به جریانی تنومند تبدیل شده بود و البته زمینه های تاریخی-اجتماعی این دگرگونی ها که چیرگی ترکان و یورش مغولان فراهم آورده بود به تدریج اسلام را به دیانتی تبدیل کرد که باید آن را dis-secular یا با اصطلاحی که در مورد مسیحیت به کار گرفته شده، اسلام قدسانی نامید»^۱.

سخن آخر

حال پرسش اینجاست که آیا این مفهوم دیس-سکولار که از آن با عنوان اسلام قدسانی یاد شده است به این معناست که سکولار یعنی قلمرو عرف و دیس-سکولار یعنی قلمرو ساکرال؟ چرا باید از مفاهیم تاریخ مسیحیت برای تبیین تحولات تاریخ اسلام بهره جست؟ به سخن دیگر سکولاریزاسیون اصالت دنیا نیست بل وجهی از فهم دیانت در جهان بینی مسیحیت است و نمی‌توان آن را اصالت دنیا در کنار اصالت آخرت مفهومی کرده. زیرا این خوانش از مسیحیت موجب می‌گردد که او عرف را در اسلام شناسی خود ذیل مفاهیم و نظام دینی مسیحیت پیکربندی کند و بر این مبنا است که طباطبایی مجبور می‌گردد بگوید: «اینکه گاهی برای بیان مطلوب مفهوم مبنای عرف را نیز کنار دنیا وارد می‌کنیم، مراد این است که با [سکولاریزاسیون] مبنای عرف در کنار مبنای قدسانی شرع اصالت پیدا می‌کن...»^۲

اما نکته اینجاست که عرف اصالت دنیا نیست و یا عرف در کنار دنیا در جهان بینی اسلامی-مفهومی نیست نمی‌گردد بل عرف ساحتی از حیثیت عقل است که در بُعد فهم متعارف انسانی قابل درک می‌گردد و در کنار کتاب، سنت، اجماع و عقل-قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر هنگامی که ساحت معرفت به دو وجه غیب و شهادت تقسیم بندی می‌گردد (یعنی قلمرو معقول و ساحت محسوس) آنگاه برای بنیان نهادن معرفتی که ذیل جهان بینی اسلامی قابل تحدید باشد چار ساحت مطمع نظر قرار می‌گیرد و وقتی از عقل سخن می‌گوییم یکی از ابعاد آن فهم متعارف بشری است و این فهم ذیل مفهوم سکولار قابل تبیین نیست و برای ابعاد این استدلال به نگاهی به امر دینی در نسبت یا امر سکولار و امر عرفی^۳ رجوع کنید.

^۱ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۴

^۲ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۷۸-۳۷۹

^۳ میری، ۱۳۹۸.

References

1. Shariati, Ali. (1393). *Islamology (1)*. CW 16; Qalam & Bonyad Farhangi Publishing House of Dr. Ali Shariati
2. Shariati, Ali. (1390). *Islamology (2)*. CW 17; Qalam & Bonyad Farhangi Publishing House of Dr. Ali Shariati
3. Shariati, Ali. (1393). *Islamology (Lectures at Mashahd University)*. CW 30; Chapakhsh Publishing House
4. Tabatabaei, Seyed Javad. (1395). *Reflections on Iran: An Introduction to the Theory of Decline of Iran and Few Considerations in regard to the Concept of Iran*. Minoye Kherad Publishing House
5. Madani, Mohammed Hadi, A comparative analysis of future of religious spirituality from the viewpoint of post-modernism and traditionalism, *Metafizika Journal*, Vol. 1, No. 3, Serial. 3. 2018
6. Miri, Seyed Javad. (1398). *The Distinction between the Secular and the 'Urf: Revisiting the Shiite-Iranian Thought in the Context of Post-Revolutionary Iran*. Naghd Farhang House

Dos.Dr. Seyid Cavad Miri

Seyid Cavad Təbatəbainin İslamşünaslıq anlayışına dair çalışmaları (xülasə)

Bu məqalədə ilk dəfə Təbatəbainin İslam anlayışını araşdırmışıq. İlk öncə S.C.Təbatəbainin əsərləri və dünyagörüşündə islamşünaslıqla əlaqədar təməl bir nigarançılığın olub-olmaması məsələsini ortaya qoyaraq, başqa sözlə desək, Təbatəbai düşüncəsində İslamşünaslıq mövzusunun əhəmiyyət kəsb edib-etməməsinə aydınlıq gətirmişik. Yaxud belə bir fərziyyə kökündən yanlışdır? Ancaq qeyd etmək lazımdır ki, Seyid Cavad Təbatəbainin əsərlərinə bu prizmadan baxılmamışdır. Öncə bu təqdim edəcəyimiz baxış bucağından, kimsə baxmamışdır. Lakin bu, Təbatəbai düşüncəsinin nəzərə alınmamasına mane olmamalıdır. Çünki, Təbatəbainin din haqqında düşüncələri onun ən vacib intellektual cəhətlərindən birini təşkil edir. İddia edə bilərik ki, haradasa bir növ Korbinizm (Henri Korbinin fikirləri) ciddi şəkildə onun düşüncələrinə hakimdir. Sonra onun islamşünaslıq mövzusunda müstəqil bir kitabı olmamasını qeyd etmişik. Amma bu Təbatəbainin İslam teologiyasını məimsəmə marağında olmadığını ifadə etməsi demək deyil. Həm də bu o demək deyil ki, onun İslamdan anlayışı hansısa islam ilahiyyətinə əsaslanır. Əksinə Təbatəbaini İslam dininin metafizik əsaslarını Xristianlıqla uyğunlaşdırmağa

daha çox çalışmışdır. Qeyd edilən metodla öz islamşünaslığını formalaşdırmışdır. Əsas sual budur ki, islamşünaslığın bu növünü necə təsnifatlaşdırmaq olar? Bu növ islamşünaslıqla dini hermenevtika, dünyəvilik, sekularizm və şəriət kimi anlayışların münasibəti və əlaqəsi necədir? Bu məqalədə bu suallara cavab tapmaq üçün çalışmışıq.

Açar sözlər: *Seyid Cavad Təbatəbayi, İslamşünaslıq, İslam, Ürf-adət, Şəriət, Henri Korbin*

Associate Prof. Dr. Seyed Javad Miri

***An Inquiry into Seyed Javad Tabatabaei's Understanding on
Islamology
(abstract)***

In this article we have tried to inquire upon Seyed Javad Tabatabaei's conception of Islam. In other words, the question is whether we can talk about some type of Islamology in the discourse represented by him. It should be noted that he has not written any specific work on Islamology as such but this does not mean that we cannot reconstruct his views on Islam.

In order to understand his views on Islam as a religion we need to investigate his comparative approach in regard to Christianity and the different metaphysics which are represented by these two religions respectively as conceptualized by Seyed Javad Tabatabaei.

One may argue that he has not focused on religion but this is a very shallow critique as one can find some kind of Corbanism (referring to Henry Corbin) in Tabatabaei's frame of reference which needs to be taken into consideration. Taking all this into account, the author investigates the type of Islamology which he conceptualizes in his work and tries to find out how Tabatabaei is interpreting such concepts as secular, urf, sharia' and laic?

Keywords: *Seyed Javad Tabatabaei, Islamology, Islam, Urf, sharia', Corbin.*

Доц., Др. Сейид Джавад Мири

К вопросу о понимании
Сейида Джавада Табатабея исламоведения
(резюме)

В данной статье была сделана попытка рассмотреть концепцию Ислама Сейида Джавада Табатабея. Иными словами: рассмотрен вопрос, можем ли мы говорить об определенном типе исламоведения в дискурсе, предложенном им. Конечно, необходимо заметить, что он не писал как таковых исламоведческих работ, но это не означает, что мы не можем реконструировать его взгляды на Ислам. Чтобы понять его восприятие Ислама как религии, нам необходимо изучить его сравнительный анализ Христианства и различных метафизических течений, которые представлены в этих двух религиях как они понимаются Сейидом Джавадом Табатабеем.

Кто-то может возразить, что он не концентрировал своего внимания на религии, но такая критика не является серьезной, поскольку в ссылках Табатабея можно обнаружить своего рода Корбанизм (то есть ссылки на идеи Анри Корбена), что нельзя не оставить без внимания. Таким образом, в данной статье мы задаемся вопросом об определенном типе исламоведения, который Сейид Джавад Табатабей представил в своих работах, и пытаемся прояснить вопрос, как Табатабей истолковывал такие понятия, как «светский», урф, шариат и «мирской»?

Ключевые слова: Сейид Джавад Табатабей, исламоведение, Ислам, урф, шариат, Корбен.

Məqalə redaksiya daxil olmuşdur: 09.10. 2019

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 13. 10. 2019

Çapa qəbul edilmişdir: 01.12. 2019