



A Comparative Study on the Influence of Heidegger's Philosophy on Fardid and Henry Corbin and Its Reflection in the Critique of Modernity, Nativism, and Islamic Spirituality in Contemporary Iran

Seyed Mahdi Sadatinejad¹ , Mohammadreza Salehi Vasigh² 

¹ Corresponding author: Assistant Professor of Political Science, University of Tehran, Faculty of Law and Political Science, Tehran, Iran. Email: msadatinejad@ut.ac.ir

² PhD Candidate in Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mo.rezasalehi@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received:
23 February 2025
Revised version
received:
3 March 2025
Accepted:
5 April 2025
Available online:
22 June 2025

Keywords: *Keywords:*

Spiritual
Phenomenology,
Critique of Modernity,
Nativism,
Heidegger,
Corbin,
Fardid.

ABSTRACT

Objective:

This research conducts a comparative analysis of Fardid and Corbin's perspectives on Heidegger's philosophy. The central focus is examining how these two thinkers approach modernity and Islamic-Iranian traditions. The study aims to compare their influences from Heidegger and explore the fundamental differences in their views on modernity, Islamic spirituality, and nativism. Employing a qualitative, comparative-analytical methodology, the research is based on library sources and content analysis of their works. The findings indicate that Fardid, who aligns more closely with traditionalist Guénon in his opposition to modernity, perceives modernity as a pivotal historical condition. Influenced by Hölderlin and poetic ideals, he engaged in a radical critique of modernity and Westoxification. Conversely, Corbin, focusing on Islamic spirituality and mysticism, paid less attention to modernity as a historical process and instead aimed to reinterpret Iranian-Shiite traditions within a universal framework. Corbin engages with early Heidegger but continues his path guided by Shiism. The conclusion reveals that the differences between Fardid and Corbin lie in the depth of their philosophical engagement and interpretative approaches. However, their intellectual legacies led to divergent forms of ideological expression: Corbin's reinterpretation of Iranian philosophical heritage opened pathways for ideological interpretations of Islamic mysticism, whereas Fardid's tragic legacy contributed to the ideological instrumentalization of tradition in a negative sense and fueled radical anti-Western sentiments.

* **Cite this article:** Sadatinejad, Seyed Mahdi; Salehi Vasigh, Mohammadreza (2025). "A Comparative Study on the Influence of Heidegger's Philosophy on Fardid and Henry Corbin and Its Reflection in the Critique of Modernity, Nativism, and Islamic Spirituality in Contemporary Iran", *Fasl' nāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 55, (2): 401-430, DOI: <https://doi.org/10.22059/JPQ.2025.390425.1008296>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

<https://doi.org/10.22059/JPQ.2025.390425.1008296>

Introduction

In contemporary Iranian philosophy, the intellectual relationship between Fardid and Corbin has attracted significant scholarly interest. While both philosophers were profoundly influenced by Heidegger, their respective engagements with his thought have not been sufficiently examined regarding their impact on modern Iranian intellectual history. Previous studies, such as those by Beizad Abdulkarimi and Ahmad Bastani, have posited that Fardid can be understood within the framework of Corbin's philosophy, particularly in relation to Heidegger's ideas. However, closer analysis reveals that their relationship cannot be reduced to a simple intellectual progression. Instead, their engagement with Heidegger's philosophy represents a complex and often conflicting intellectual trajectory. This study aims to explore these complexities and tensions, specifically examining how Fardid and Corbin differently interpreted core Heideggerian concepts such as Being, modernity, and spirituality within the broader context of Islamic-Iranian thought.

Research Method

The study employs a qualitative methodology with a comparative-analytic approach. In its comparative dimension, it uses a systematic comparative method where:

1. Each thinker's viewpoints are examined separately
2. Points of similarity and difference are extracted
3. The reasons for these similarities and differences are analyzed

In its analytical dimension, the research focuses on analyzing key concepts, arguments, and intellectual foundations of both thinkers (Fardid and Corbin) to clarify their argumentative structures. Data collection was conducted through library research, consulting both primary sources (works of Fardid and Corbin) and secondary sources (research conducted about these two thinkers).

Results and Discussion

The findings indicate that Fardid and Corbin interpret modernity and Heidegger's philosophy in notably distinct ways, reflecting their individual philosophical trajectories and the broader socio-political contexts of mid-20th century Iran. For Fardid, modernity is primarily seen as a nihilistic historical condition characterized by spiritual decay and the "forgetting of Being," as Heidegger described. His critique of modernity is radical, rooted in his interpretation of Heidegger's later works. Influenced by Heidegger's existential analysis of history and Being, Fardid perceives modernity as a deviation from authentic Being—linked to Western domination via reason, technological rationality, and secularism. His response is both philosophical and ideological, advocating a return to Islamic and Eastern authenticity to resist Western modernity's encroachment. Fardid aligns with Heidegger's critique of technological enframing, viewing it as an existential crisis threatening human existence.

In contrast, Corbin's engagement with Heidegger centers on spirituality and metaphysics, leading him to develop a more integrative approach to tradition. He interprets Heidegger's early phenomenology—particularly concepts like Dasein and temporality—as a foundation for spiritual phenomenology that transcends Western intellectual bounds. Corbin expands upon Heidegger's notion of Being by incorporating Islamic mysticism, especially the ideas of Suhrawardi and Ibn Arabi,

creating a synthesis between Heideggerian philosophy and Islamic spiritual traditions. This fusion allows Corbin to conceptualize a universal approach to modernity—one that does not outright reject modernity but seeks to reclaim its spiritual dimensions through reinterpretation of Eastern mystical thought, emphasizing a "spiritual phenomenology." His focus is on transcending the historical limits of modernity to access a deeper, transcendent experience of Being.

The most significant difference between the two lies in their views of history and temporality. Fardid, influenced by Heidegger's later philosophy, regards history as a "destiny," a metaphysical unfolding of Being that has been corrupted by modernity. Accordingly, he advocates for a radical rupture with modernity, calling for a return to an unmediated spiritual tradition rooted in Islamic thought. Conversely, Corbin perceives history as a continuous, metaphysical process that encompasses material and spiritual dimensions, emphasizing the unfolding of spiritual potentialities accessible through Eastern mystical traditions.

Both thinkers critique modernity's secular, rationalist worldview. However, Corbin maintains a more optimistic outlook about spiritual renewal within the modern framework, proposing a "spiritual return" that seeks to reformulate and reintegrate spiritual dimensions into contemporary thought. Fardid, on the other hand, adopts a more radical stance, emphasizing the need for a decisive break from Western influence and a rediscovery of authentic Eastern-Islamic identity.

Conclusions

The study concludes that, despite sharing a Heideggerian foundation, Fardid and Corbin present fundamentally different philosophical approaches to modernity, spirituality, and tradition. Fardid's radical critique positions him as an ideological resistor, advocating for a return to an authentic Islamic tradition that rejects Western influences. His thought, deeply rooted in Heidegger's critique of modernity, becomes a tool for resisting Western cultural hegemony, especially within the post-revolutionary Iranian context. Conversely, Corbin's spiritual phenomenology promotes an integrative approach, aiming to reconcile Eastern and Western traditions by emphasizing metaphysical and spiritual dimensions of existence. Both significantly shaped 20th-century Iranian intellectual thought, but their legacies diverge: Corbin's focus on the continuity of Eastern spiritual traditions fostered new discourse on Islam and modernity, while Fardid's anti-modern stance influenced ongoing cultural resistance, affecting debates on identity and the future of Islamic thought.

مطالعه تطبیقی تأثیر فلسفه هایدگر بر فردید و هانری کربن و انعکاس آن در نقد مدرنیته، بومی‌گرایی و معنویت اسلامی ایران معاصر

سیدمهدی ساداتی‌نژاد^۱، محمدرضا صالحی وثیق^۲

^۱ نویسنده مسؤل، استادیار، علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

رایانامه: msadatinejad@ut.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

رایانامه: mo.rezasalehi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

در پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی اندیشه‌های فردید و کربن در تأثیرپذیری از فلسفه هایدگر پرداخته شده است. مسئله اصلی، واکاوی نحوه مواجهه این دو متفکر با مدرنیته و سنت‌های اسلامی-ایرانی بود. هدف پژوهش، تحلیل تطبیقی تأثیرپذیری آنها از هایدگر و بررسی تفاوت‌های بنیادین در نگرششان به مدرنیته، معنویت اسلامی و بومی‌گرایی را شامل می‌شد. روش پژوهش کیفی با رویکرد تطبیقی-تحلیلی بود که از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای کیفی آثار این متفکران انجام شد. نتایج نشان داد برای فردید، که در ستیز با تجدد به گون سنت‌گرا نزدیک‌تر بود، مدرنیته به‌مثابه وضعیتی تاریخی اهمیت محوری داشت و با تأثیرپذیری از هولدرلین و مانیفست شعر، به نقد رادیکال مدرنیته و غرب‌زدگی پرداخت. در مقابل، کربن با تمرکز بر معنویت و عرفان اسلامی، کمتر به مدرنیته به‌عنوان وضعیتی تاریخی پرداخت و بیشتر در پی بازتعریف سنت‌های ایرانی-شیعی در قالبی جهانی بود. کربن در هایدگر متقدم توقف کرد و ادامه مسیر را با چراغ تشیع پیمود. نتیجه‌گیری پژوهش آشکار ساخت که تفاوت‌های فردید و کربن در عمق اندیشه و خوانش فلسفی آنها ریشه داشت، اما میراث فکری هر دو به‌گونه‌ای متفاوت به ایدئولوژیک‌سازی انجامید: کربن با بازخوانی میراث فلسفی ایرانی، زمینه‌ساز برداشت‌های ایدئولوژیک از عرفان اسلامی شد، درحالی‌که میراث تراژیک فردید به ایدئولوژیک‌سازی سنت در معنای منفی و غرب‌ستیزی رادیکال منتهی شد.

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۲/۰۵

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۲/۱۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۱/۱۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:

پدیدارشناسی معنوی،
نقد مدرنیته،
بومی‌گرایی،
هایدگر،
کربن،
فردید.

* **استناد:** ساداتی‌نژاد، سیدمهدی؛ صالحی وثیق، محمدرضا (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی تأثیر فلسفه هایدگر بر فردید و هانری کربن و انعکاس آن در نقد مدرنیته، بومی‌گرایی و معنویت اسلامی ایران معاصر، *فصلنامه سیاست*، ۵۵ (۲)، ۴۳۰-۴۰۱. <http://doi.org/10.22059/JFQ.2025.390425.1008296>



© نویسنندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

در تاریخ تفکر فلسفی معاصر ایران، رابطه فکری میان فردید و هانری کربن یکی از موضوعات پرچالش و پیچیده‌ای است که تا به امروز، مورد توجه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته است. این مسئله به‌ویژه در دهه‌های اخیر و با توجه به تحولات فکری و اجتماعی ایران، مورد بازخوانی و نقد قرار گرفته است. تلاش‌هایی صورت گرفته که فردید را در چارچوب اندیشه‌های کربن قرار دهند و او را به‌عنوان متفکر وابسته به کربن تفسیر کنند. بیژن عبدالکریمی (۱۳۸۸) در «فردید جوان و طرح عظیم کربن» و احمد بستانی (۱۳۸۹) در «هایدگر، کربن، فردید» از جمله پژوهشگرانی هستند که به این رابطه اشاره و سعی کرده‌اند تأثیرات متقابل این دو را در بستر فلسفه هایدگر و نقد مدرنیته بررسی کنند. با این حال، نسبت فکری این دو اندیشمند را نمی‌توان به‌سادگی در چارچوبی یکسویه تبیین کرد، زیرا تحلیل‌های موجود، پیچیدگی‌ها و تنش‌های فکری میان آنها را به‌طور کامل روشن نساخته‌اند.

این پژوهش با هدف تحلیل دقیق‌تر این رابطه، نسبت اندیشه‌های فردید و کربن را در زمینه‌های نقد مدرنیته، سنت، شرق‌شناسی و معنویت اسلامی بررسی می‌کند. به‌ویژه، توجه به تأثیرات هایدگر بر تفکر فردید و کربن، این دو را در دو سوی مختلف این زمینه‌ها قرار داده است. علی‌رغم تأثیرپذیری هر دو از هایدگر، آنها مسیرهای متفاوتی را در پیش گرفتند. این تفاوت رویکرد، به‌ویژه در نحوه نقد مدرنیته و غرب‌زدگی مشهود است، درحالی‌که کربن در تلاش است تا سنت‌های اسلامی و ایرانی را در قالبی جهانی و کیهانی بازتعریف کند، فردید به‌دنبال پاک‌سازی سنت اسلامی از تأثیرات بیگانه و نقد رادیکال عقل‌گرایی غربی است. بنابراین، درحالی‌که کربن به‌دنبال گشودگی‌های معنوی و فلسفی است، فردید در معرض دام تاریخ‌گرایی و تقدیرگرایی قرار می‌گیرد. کربن، با تأکید بر بازگشت به معنویت عرفانی، به‌ویژه در قالب حکمت اشراق و فلسفه سهروردی، سعی در نقد تکنیک و عقل‌گرایی مدرن دارد. در مقابل، فردید از فلسفه هایدگر به‌عنوان ابزاری برای نقد غرب و به‌ویژه مدرنیته استفاده می‌کند، اما در رویکرد سیاسی و اجتماعی‌اش بیشتر بر محوریت اقتدارگرایی و تأکید بر هویت اسلامی و شرقی می‌پردازد. بر این اساس، این مقاله به‌دنبال تحلیل تطبیقی تأثیرپذیری این دو فیلسوف از فلسفه هایدگر و بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های بنیادی آنها در مفاهیمی چون تاریخ، مدرنیته، سنت و معنویت است. به‌ویژه در این تحلیل، جایگاه فردید و کربن در گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی ایران و تأثیر آنها بر شکل‌گیری هویت ایرانی و اسلامی معاصر، نقشی حیاتی ایفا می‌کند.

۲. روش‌شناسی

پژوهش حاضر با روش کیفی و با رویکرد تطبیقی-تحلیلی انجام می‌شود. در بُعد تطبیقی، از روش مقایسه‌ای نظام‌مند استفاده می‌شود که طی آن، ابتدا دیدگاه‌های هر متفکر به‌طور مجزا بررسی می‌شود، سپس وجوه اشتراک و افتراق آنها استخراج شده و در نهایت، دلایل این شباهت‌ها و تفاوت‌ها تحلیل می‌شود. در بُعد تحلیلی نیز، به تجزیه و تحلیل مفاهیم کلیدی، استدلال‌ها و مبانی فکری دو متفکر (فردید و کربن) پرداخته می‌شود تا ساختار استدلالی آنها روشن شود. گردآوری داده‌ها پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع دست‌اول (آثار فردید و کربن) و منابع دست‌دوم (پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ این دو متفکر) صورت می‌گیرد.

۳. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های مختلفی در خصوص نسبت اندیشهٔ فردید و کربن انجام شده‌است. عبدالکریمی در مقالهٔ «فردید جوان و طرح عظیم کربن» تلاش کرده است فردید را متأثر از طرح کربن در نظر گیرد. به‌زعم او، نبوغ فردید نه در تفسیر های‌دگر، بلکه در درک عمیق طرح کربن برای برقراری دیالوگ میان شرق و غرب نهفته است. اما این دیدگاه با چالش‌های جدی مواجه است (Abdolkarimi, 2009). وکیلی و محمودی در مقالهٔ «بررسی نگاه آرای هانری کربن» و سید احمد فردید در خصوص گفت‌وگو میان عرفان اسلامی و فلسفهٔ آلمانی، به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های این دو متفکر در مواجهه با بحران‌های تفکر غربی پرداخته‌اند (Vakili & Mahmoudi, 2013). هرچند که هر دو از نقد تاریخی‌انگاری و استفاده از پدیدارشناسی حمایت می‌کنند، در دو نکتهٔ کلیدی از یکدیگر متمایز می‌شوند: اول، در مواجهه با تاریخ که فردید به ابعاد تاریخی اندیشه‌ها تأکید دارد، درحالی‌که کربن نگاه فراتاریخی دارد؛ دوم، در روش‌شناسی، فردید اتیمولوژی مفاهیم را بر اساس های‌دگر تحلیل می‌کند، اما کربن رویکرد زبان‌شناختی را برای ساخت یک شبکهٔ مفهومی مشترک می‌سازد.

ضاد در کتاب *فردیدنامه* با رویکرد انتقادی به تلاش‌های اخیر برای ارتباط دادن فردید به اندیشهٔ کربن، بر محدودیت‌های این ارتباط تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که فردید تنها یک‌بار با کربن دیدار داشته است. او همچنین اشاره می‌کند که ترجمهٔ مشترک آنها (سخنرانی کربن درباره حکمت اشراق) نیمه‌تمام مانده است (Zad, 2015). میرسپاسی در کتاب *فراملی‌گرایی در اندیشهٔ سیاسی ایران*، نقش فردید را در نقد مدرنیته و تأثیر او بر گفتمان اسلام‌گرایی سیاسی ایران بررسی کرده است (Mirsepassi, 2017). او به تفاوت‌های فردید و کربن در معنویت اسلامی و تأثیرپذیری از فلسفه‌های دیگر اشاره کرده و بیشتر بر تفاوت‌های سیاسی این دو تأکید

می‌کند. در مقاله «همگرایی‌ها و واگرایی‌های خوانش کرین و فردید از هایدگر» (Sobhanifard *et al.*, 2021)، سبحانی فرد و همکاران نشان دادند که تفاسیر کرین و فردید از هایدگر نه تنها بازتاب‌دهنده بحران‌های فلسفی غرب هستند، بلکه مسیرهای متفاوتی برای مواجهه با این بحران در بستر اندیشه ایرانی-اسلامی ارائه می‌دهند. پژوهش شریعتی در کتاب *سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر* (Shariati, 2022) نیز تأثیرپذیری فردید و کرین از هایدگر را بررسی کرده و تفاوت‌های اصلی در استفاده فردید از هایدگر برای ایجاد یک جهان‌بینی ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک بودن اندیشه هایدگر را برجسته می‌سازد.

بر خلاف پژوهش‌های پیشین که اغلب بر جنبه‌های تاریخی روابط فردید و کرین یا تأثیرپذیری یکی از دیگری پرداخته‌اند، پژوهش حاضر با رویکردی جامع‌تر، سه محور اصلی در اندیشه این دو متفکر، نقد مدرنیته، معنویت اسلامی و بومی‌گرایی را بررسی می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که علی‌رغم اشتراک ظاهری در توجه به این سه محور، فردید و کرین از منظر کاملاً متفاوت به آنها نگاه می‌کنند. تفاوت‌های تأثیرپذیری این دو متفکر از هایدگر، درک‌های متفاوت آنها از مدرنیته، معنویت اسلامی و بومی‌گرایی را شکل داده است.

۴. مبنای نظری

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر مبنای نظریه پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر استوار است. انتخاب این چارچوب نظری از آن‌رو صورت گرفته که هم فردید و هم کرین، متأثر از این رویکرد هایدگری به تحلیل و نقد مدرنیته و بازخوانی سنت و معنویت پرداخته‌اند. پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر با تأکید بر مفاهیمی چون دازاین، تاریخ‌مندی وجود، نقد فناوری و بازگشت به تفکر اصیل، چارچوب مناسبی برای فهم و تحلیل اندیشه‌های این دو متفکر فراهم می‌آورد. در این چارچوب نظری، مفهوم «دازاین» به‌عنوان موجودی که همواره در نسبت با وجود و در افق تاریخی خاص خود قرار دارد و «ماهیت آن نهشته در اگزیستانس اوست» (Heidegger, 2007: 148)، امکان فهم رویکرد بومی‌گرایانه فردید و کرین را فراهم می‌کند. همچنین تحلیل هایدگر از «تاریخ متافیزیک غرب» و نقد او بر «فراموشی وجود»، زمینه نظری مناسبی برای فهم نقد این دو متفکر بر مدرنیته و غرب‌زدگی است. هایدگر معتقد است که در هر دوره تاریخی دازاین به‌گونه‌ای است که حقیقتی محقق می‌شود و این حقیقت مستلزم کتمان اشکال دیگر حقیقت است. او معتقد است که حقیقت نه تنها در قالب مفاهیم یا گفته‌های معین، بلکه در تجارب و دنیای وجود به تدریج آشکار می‌شود، به عبارت دیگر، حقیقت همیشه در حال گشوده شدن است. در این اختلالات یک نور غالب است و نورهای دیگر رها می‌شوند. هایدگر

اینها را گسست وجودها و حقیقت وجود می‌داند. به عبارت دیگر در هر عصری وجود ظاهری دارد، اما ظهور وجه جدید وجود مستلزم کتمان وجوه دیگر است.

مفهوم «تاریخ‌مندی» در اندیشه هایدگر نیز چارچوب مناسبی برای فهم نسبت این دو متفکر با سنت و معنویت اسلامی فراهم می‌آورد. از نظر هایدگر «دازاین به‌طور واقع بوده همواره «تاریخ» خود را دارد و از آن‌رو می‌تواند چیزی از این‌سان داشته باشد که هستی این هستنده را تاریخ‌مندی تقویم می‌کند» (Heidegger, 2007: 789). از این منظر، رویکرد فردید به «حکمت اُنسی» و توجه کرین به «تأویل معنوی» را می‌توان در پرتو فهم هایدگری از نسبت انسان با سنت و تاریخ تحلیل کرد. علاوه بر این، نقد هایدگر بر فناوری و تفکر حسابگر مدرن، مبنای نظری مهمی برای فهم نقد فردید و کرین بر مدرنیته فراهم می‌آورد. این نقد که بر اساس تمایز میان «تفکر حسابگر» و «تفکر تأملی» صورت می‌گیرد، چارچوب مناسبی برای فهم رویکرد این دو متفکر به مسئله نسبت سنت و تجدد است. بر این اساس، مفاهیم کلیدی این چارچوب نظری عبارت‌اند از: دازاین، تاریخ‌مندی وجود، فراموشی وجود، تفکر تأملی در برابر تفکر حسابگر، و نقد فناوری. این مفاهیم به ما امکان می‌دهند تا نسبت اندیشه‌های فردید و کرین را در سه محور اصلی نقد مدرنیته، معنویت اسلامی و بومی‌گرایی تحلیل کنیم.

۵. یافته‌ها

۵.۱. زمینه‌های تاریخی و معرفتی مواجهه فردید با هایدگر

گرایش فردید به اندیشه هایدگر ریشه در ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی خاص جامعه ایران دارد و نمی‌توان آن را امری تصادفی دانست. فردید به‌عنوان نخستین فیلسوف مدرن ایرانی، با درک عمیق خود از تناقضات درونی فرهنگ ایران، به این نتیجه رسید که اندیشه هایدگر می‌تواند چارچوب مفهومی مناسبی برای تحلیل وضعیت ایران در مواجهه با مدرنیته فراهم کند. در واقع، دغدغه‌های هایدگر درباره نسبت انسان معاصر با فناوری و سنت، با بحران‌های فکری و فرهنگی جامعه ایران در مواجهه با مدرنیته همخوانی داشت. این بحران، که می‌توان آن را «ناترازی» نامید، ناشی از شکاف عمیق میان اندیشه‌ها و واقعیت‌های اجتماعی در ایران بود. فردید به دنبال چارچوب نظری‌ای می‌گشت که بتواند این بحران را توضیح دهد و راهی برای برون‌رفت از آن پیشنهاد کند. در صورتی که فردید در جامعه‌ای با ثبات‌تر می‌زیست، ممکن بود مسیر فکری متفاوتی را طی کند، اما بحران‌های عمیق و آشفتگی‌های دوران معاصر ایران او را به اندیشمندی چون هایدگر نزدیک کرد که خود نیز با بحران‌های مشابه تمدن غربی مواجه بود.

۵.۱.۱. سیر تحول فکری فریدید جوان

فریدید، در سال ۱۲۸۹ در یزد، شهری با پیشینه مذهبی و تاریخی غنی، متولد شد. ایران آن زمان دستخوش دوگانگی میان دیدگاه‌های لائیک و دینی بود، و اعدام شیخ فضل‌الله نوری در ۱۲۸۸ نشانه‌ای از این شکاف عمیق بود. او در خانواده‌ای نسبتاً مرفه و کشاورز رشد یافت و کودکی‌اش را در محله‌ای به نام «سر دوراهی» گذراند، که خود آن را نمادی از موقعیت میانجی‌گرانه میان دو امر می‌دانست (Shariati, 2022: 41). سیر تحول فکری فریدید جوان را می‌توان در سه مرحله اصلی بررسی کرد:

مرحله نخست: تربیت دوگانه سنتی-مدرن (۱۳۱۶-۱۲۸۹): فریدید در فضایی دوگانه پرورش یافت. از یک سو، در محضر شیخ احمد یزدی به آموزش سنتی پرداخت و از سوی دیگر، به‌طور غیرمعمول برای دوران خود، از دوازده‌سالگی به فراگیری زبان فرانسه مشغول شد (Zad, 2015: 27). در چهارده‌سالگی در حوزه علمیه یزد به تحصیل فلسفه، عربی و معارف اسلامی پرداخت (Mirsepassi, 2017: 72). این دوگانگی در تربیت، بعدها در شکل‌گیری اندیشه او تأثیر عمیقی گذاشت.

مرحله دوم: گرایش به روشنفکری و اندیشه غربی (۱۳۲۵-۱۳۱۶): در این دوره، فریدید جوان به محافل روشنفکری تهران، به‌ویژه حلقه صادق هدایت پیوست (Boroujerdi, 1996: 63). مهم‌ترین دستاوردهای فکری او در این دوره، دو مقاله درباره برگسون و مقالاتی در خصوص تاریخ فلسفه غرب بود. خود او این دوره را دوران «صاعقه‌زدگی» با غرب می‌نامد. با این حال، گرایش او به اندیشه غربی گزینشی بود و اغلب به جریان‌های معنوی‌گرا مانند اگزیستانسیالیسم مسیحی و رماتیسیسم آلمانی محدود می‌شد.

مرحله سوم: چرخش به سمت نقد مدرنیته (۱۳۳۰-۱۳۲۵): در این دوره، فریدید به نقد خردگرایی اروپایی و روشنگری سکولار روی آورد. او در مقالاتش درباره برگسون، به‌دنبال تضعیف تفکر خردگرایانه و علم حصولی بود. در اواسط دهه سی زندگی‌اش، به گفته خودش دچار نوعی «بی‌قراری فلسفی» شد که نهایتاً به آشنایی با اندیشه‌های هایدگر و شکل‌گیری «حکمت انسی» او منجر شد. نکته مهم در سیر تحول فکری فریدید جوان این است که او هیچ‌گاه به‌طور کامل مدرنیته را نپذیرفت. حتی در دوره روشنفکری‌اش، به‌دنبال احیای امر مقدس از درون سنت‌های گذشته بود و می‌کوشید با ابزار مدرنیته به این هدف برسد. به تعبیر بیژن عبدالکریمی، «جهت‌گیری فکری و فلسفی او از جوانی تا زمان مرگش مبتنی بر مقاومت در برابر عقلانیت جدید بود» (Abdolkarimi, 2010: 130).

یکی از مهم‌ترین تحولات فکری فریدید، چرخش تدریجی او از برگسون به هایدگر است که نه‌تنها تغییر در منابع فکری، بلکه نشان‌دهنده تکامل عمیق در نگرش او به رابطه سنت و مدرنیته

است. در دوره برگسونی، فردید به دنبال آشتی دادن سنت و مدرنیته از طریق شهود و معنویت بود و در آثار برگسون راهی برای غلبه بر محدودیت‌های عقل‌گرایی کانتی می‌جست. اما با گرایش به هایدگر، رویکرد او رادیکال‌تر شد و به جای آشتی، به نقد بنیادین مدرنیته روی آورد. تحول در نگاه فردید به سنت نیز شایان توجه است؛ سنت که در ابتدا بیشتر جنبه معنوی و عرفانی داشت، به تدریج و به‌ویژه پس از آشنایی با هایدگر، به مفهومی هستی‌شناسانه تبدیل شد و به حقیقتی وجودی ارتقا یافت که می‌تواند در برابر «غرب‌زدگی» مقاومت کند. این تحول فکری به شکل‌گیری مفهوم «حکمت انسی» انجامید که ترکیبی از عرفان اسلامی و فلسفه هایدگری است و نشان‌دهنده رویکرد منحصر به فرد فردید در نقد مدرنیته است.

۵.۱.۲. فضای فکری ایران در دهه ۱۳۲۰

دهه ۱۳۲۰ شمسی، دوره‌ای سرنوشت‌ساز در تاریخ تحولات فکری ایران معاصر به‌شمار می‌رود. سقوط رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ و اشغال ایران توسط متفقین، فضای نسبتاً بازی را برای کنشگری روشنفکران و اندیشمندان فراهم آورد. گشایش در سپهر عمومی ایدئولوژی‌های جدیدی را به میدان آورد؛ از مارکسیست لنینیست‌ها گرفته تا اولتراناسیونالیست‌ها و افراطیون اسلام‌گرا (Amanat, 2021: 562). این دوره را می‌توان نقطه عطفی در مواجهه جدی جامعه روشنفکری ایران با اندیشه‌های مدرن غربی دانست. در سطح آکادمیک، دانشگاه تهران که در ۱۳۱۳ تأسیس شده بود، در این دهه به کانون اصلی تبادل اندیشه‌ها تبدیل شد. حضور استادانی چون محمد معین، یحیی مهدوی و فردید که تحصیل‌کرده اروپا بودند، به معرفی جریان‌های فلسفی جدید غرب به محافل دانشگاهی انجامید. همزمان، ورود هانری کربن به ایران در ۱۳۲۴ و تأسیس بخش ایران‌شناسی، نقطه عطفی در مطالعات تطبیقی فلسفه اسلامی و غربی ایجاد کرد (Shariati, 2022: 43). این حضور نه تنها به معرفی فلسفه غرب، بلکه به بازخوانی جدی سنت فلسفی اسلامی نیز انجامید.

در فضای روشنفکری، جریان‌های متنوع و گاه متضاد شکل گرفت. از یک سو، گرایش به مارکسیسم، به‌ویژه با تأسیس حزب توده، بخش مهمی از روشنفکران را به خود جذب کرد. این جریان با انتشار مجلات و نشریات متعدد، در شکل‌دهی به گفتمان روشنفکری دهه ۱۳۲۰ نقش مهمی ایفا کرد (Abrahamian, 2005: 347). از سوی دیگر، جریانی از روشنفکران به دنبال سنتزی میان سنت و مدرنیته بودند. این جریان که بعدها به «بازگشت به خویش» شهرت یافت، تلاش می‌کرد راهی میانه برای مواجهه با مدرنیته بیابد (Boroujerdi, 2008: 198-199). در این میان، ورود اندیشه هایدگر به ایران، افق جدیدی در فهم نسبت ایران و غرب گشود. هایدگر با نقد بنیادین خود از مدرنیته، چارچوب نظری مهمی برای اندیشمندان ایرانی فراهم آورد

تا به بازنندیشی در نسبت خود با غرب بپردازند. این مواجهه با هایدگر، بر خلاف رویکرد غالب روشنفکران که یا شیفته غرب بودند یا به کلی آن را نفی می‌کردند، امکان نگاهی انتقادی اما عمیق به غرب را فراهم کرد. فضای سیاسی-اجتماعی این دوره نیز با رشد ناسیونالیسم و جنبش‌های ملی‌گرایانه همراه بود. نهضت ملی شدن نفت که در اواخر این دهه شکل گرفت، نمونه‌ای از تلاش برای بازتعریف نسبت ایران با غرب در سطح سیاسی بود. این فضا به تقویت گرایش‌های بومی‌گرایانه در میان روشنفکران انجامید و زمینه را برای طرح پرسش‌های جدی درباره هویت ایرانی و نسبت آن با مدرنیته فراهم کرد (Boroujerdi, 2008: 88). به این ترتیب، دهه ۱۳۲۰ را می‌توان دوره‌ای دانست که در آن، همزمان با گشایش فضای سیاسی، امکان مواجهه جدی با اندیشه غربی و بازنندیشی در سنت فکری ایرانی-اسلامی فراهم شد. این دوره نه تنها در شکل‌گیری اندیشه فردید و نحوه مواجهه او با هایدگر تأثیر گذاشت، بلکه مسیر تحولات فکری ایران معاصر را نیز تا حد زیادی تعیین کرد.

۵.۱.۳. نقش واسطه‌گری کربن در معرفی هایدگر به فردید

اندیشه‌های کربن در دوران پرتلاطم جنگ و درگیری‌های ایدئولوژیک شکل گرفت و بر مفاهیمی چون عدالت، آزادی و نقش دولت تأثیر گذاشت. او، تحت نفوذ آرمان‌های روشنگری و نظریه سیاسی کلاسیک، بینش‌های تاریخی را با چالش‌های معاصر پیوند داد و رویکردی نوین به مسائل بنیادین ارائه کرد. کربن همچنین نقش کلیدی در آشنایی فردید با هایدگر و ابن‌عربی داشت. سخنرانی او در سال ۱۳۲۴ با عنوان «محرک‌های زردشتی در حکمت اشراق سهروردی» که همراه با ترجمه فارسی فردید و عبدالحمید گلشن منتشر شد (Shariati, 2022: 131)، تأثیری عمیق بر تفکر فردید و جریان فکری ایران معاصر گذاشت. کربن به فردید نشان داد که عرفان ایرانی-اسلامی می‌تواند با رویکردی وجودشناختی و معرفت‌شناختی، امکانی برای مواجهه با تمدن جدید و تفکر غربی فراهم کند. این نگاه، جوهره اندیشه هر دو متفکر بود و در تقابل آنها با مدرنیته غربی نیز انعکاس یافت. تأثیر کربن بر فردید، علاوه بر عرفان شیعی، از طریق معرفی هایدگر نیز نمایان است، هرچند فردید بیشتر به تفسیر متأخر هایدگر گرایش پیدا کرد.

۵.۲. بررسی تطبیقی خوانش کربن و فردید از هایدگر

۵.۲.۱. تفسیر معنوی و پدیدارشناسانه کربن از هایدگر

کربن، مسیحی پروتستان بود که در سنت کاتولیک تحصیل کرده بود و عمیقاً با سنت الهیات آلمانی از جمله رودولف اتو، لوتر، کیرکگور و هامان درگیر بود. او این منتقدان رنسانس و روشنگری را در طول جنگ بین دو دهه ۱۹۳۰ مطالعه کرد (Fadaei Mehrabani, 2011: 34).

کربن در مقام یکی از نخستین مترجمان آثار هایدگر به زبان فرانسه، تأثیر عمیقی از هایدگر متقدم، به‌ویژه از «هستی و زمان» پذیرفت. این تأثیرپذیری به‌ویژه در دوره پیش از چرخش^۱ هایدگر قابل مشاهده است. هایدگر پیش از این چرخش، به‌دنبال معنای هستی بود یعنی همچنان مقید به سوژکتیویسم و انسان‌نگاری. هرچند که از نظر واسرستروم هایدگریسم او به‌سرعت شکل خاصی به خود گرفت که می‌توان آن را «گنوسیسم شرق‌شناسانه لوتری» نامید (Wasserstrom, 1999: 146). کربن در فرایند تکامل فکری خود، ضمن حفظ تأثیرپذیری اولیه از روش‌شناسی پدیدارشناسانه هایدگر، به‌تدریج از پارادایم فلسفی وی فاصله گرفت. مهم‌ترین دلایل این انحراف فکری را می‌توان در تعامل عمیق وی با حکمای شرق و تفاوت‌های معرفت‌شناختی میان سنت فلسفی غرب و عرفان اسلامی-ایرانی جستجو کرد. کربن صراحتاً خاطر نشان می‌کند که استفاده از رویکرد هرمنوتیک هایدگر، لزوماً به معنای پذیرش کامل جهان‌بینی وی نیست و نمی‌توان با این رویکرد تمامی ساحات پنهان معرفت را کشف کرد (Corbin, 2005: 40). تفاوت اساسی دیدگاه کربن با هایدگر در نگرش به حضور انسانی نمایان می‌شود. هایدگر حضور انسان را صرفاً در معنای «بودن در جهان» درک می‌کند، حال آنکه در سنت عرفانی ایرانی-اسلامی، حضور انسان به‌مثابه «حرکت به‌سوی فراسوی مرگ» تفسیر می‌شود (Abdolkarimi, 2009: 23).

او مفاهیم کلیدی هایدگر متقدم مانند دازاین^۲ یا «برجا هستی» (Shariati, 2022: 17)، در-جهان-بودن^۳ و زمانمندی^۴ را در بستری معنوی و با نگاهی به سنت‌های عرفانی شرق بازتفسیر کرد. برای مثال او مفهوم دازاین را نه صرفاً به‌عنوان موجودی که در افق زمان محدود دنیوی می‌زید، بلکه به‌مثابه موجودی که قابلیت تجربه عوالم معنوی را داراست، تفسیر کرد. نقطه تمایز اصلی کربن از هایدگر این است که او پدیدارشناسی را تنها به‌عنوان روشی برای تحلیل پدیدارهای این‌جهانی نمی‌دید، بلکه آن را به‌عنوان وسیله‌ای برای درک پدیدارهای معنوی و فراتاریخی می‌دانست. کربن فلسفه شیعی را به‌عنوان پاسخی به بن‌بست‌های فلسفی هایدگر در نظر می‌گرفت (Fadaei Mehrabani, 2011: 5). این رویکرد را می‌توان در مفهوم «پدیدارشناسی معنوی» که کربن مطرح می‌کند، مشاهده کرد. عناصر کلیدی تفسیر کربن از هایدگر متقدم را می‌توان چنین برشمرد:

۱. بازتفسیر زمانمندی: درحالی‌که هایدگر بر زمانمندی محدود دازاین تأکید می‌کند، کربن با طرح مفهوم «زمان معنوی»، افقی فراتر از زمان خطی را می‌گشاید. این زمان معنوی، که در

1. Kehre
2. Dasein
3. Being-in-the-world
4. Temporality

سنت‌های عرفانی شرق ریشه دارد، امکان تجربه معنوی فراتر از محدودیت‌های زمان تقویمی را فراهم می‌آورد؛^۲ گسترش مفهوم در-جهان-بودن: کربن با بهره‌گیری از مفهوم «عالم مثال» در حکمت اشراقی و عرفان اسلامی، مفهوم در-جهان-بودن هایدگری را به حضور در عوالم چندگانه گسترش می‌دهد. از نظر او، انسان نه فقط در جهان مادی، بلکه همزمان در عوالم معنوی نیز حضور دارد. به باور کربن بدون فرض جهان دیگر، کوشش در جهت معنا دادن به این جهان عبث خواهد بود (Fadaei Mehrabani, 2011: 161)؛^۳ بازاندیشی در مفهوم حقیقت: درحالی که هایدگر حقیقت را به مثابه آشکارگی^۱ در افق تاریخی می‌فهمد، کربن با تکیه بر مفهوم «تأویل معنوی»، امکان دریافت حقایق فراتاریخی را مطرح می‌کند. به باور وی، «در عصر مدرن که مشخصه‌های عصر آهن در آن غلبه دارد، محدود کردن معانی متون مقدس به زمینه‌های تاریخی نزول آن‌ها، به مرگ معنویت می‌انجامد. کربن با استناد به روایات امامان شیعه استدلال می‌کند که پویایی و حیات قرآن در گرو فراتر رفتن از خوانش تاریخی و درک معانی باطنی آن است» (Corbin, 2003: 16-22)؛^۴ تفسیر نو از اصالت: کربن مفهوم اصالت هایدگری را در پیوند با سنت‌های معنوی بازتفسیر می‌کند. از نظر او، اصالت نه فقط در پذیرش محدودیت‌های وجودی، بلکه در گشودگی به تجربه‌های معنوی نیز تجلی می‌یابد. انسانی از اصالت برخوردار است که امکانات هر دو جهان خود را، در کف اختیار خود بگیرد. اهمیت این تفسیر معنوی از هایدگر متقدم را می‌توان در چند سطح بررسی کرد:

الف) روش شناختی: کربن نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از روش پدیدارشناسی برای فهم تجربه‌های معنوی بهره برد (Fadaei Mehrabani, 2011: 91)؛ ب) هستی‌شناختی: او امکان ایجاد پیوند میان هستی‌شناسی مدرن و سنت‌های معنوی را مورد تأمل قرار می‌دهد؛ ج) انسان‌شناختی: تفسیر او زمینه‌ای برای درک انسان به عنوان موجودی که در عین زیست مادی، در عوالم معنوی نیز حضور دارد، فراهم می‌کند. کربن، با بهره‌گیری از این تفسیر خلاقانه، امکانی برای فراروی از محدودیت‌های عقلانیت مدرن و بازیابی بعد معنوی تجربه انسانی پیشنهاد می‌دهد. پرسش بنیادین او، همانند هایدگر، معطوف به امکان ارائه تفسیری معنادار از جهان در عصر مدرن است، اما راه‌حلی متفاوت اتخاذ می‌کند. به جای تکیه بر سنت‌های دینی یا فلسفی مرسوم، او به منابع معنوی بدیلی همچون حکمت زرتشتی و عرفان اسلامی، به ویژه آرای سهروردی و ابن عربی، رجوع می‌کند تا چارچوبی برای معنویت ارائه دهد که فراتر از محدودیت‌های مدرنیته سکولار باشد (Fadaei Mehrabani, 2011: 26).

1. Aletheia
2. Authenticity

۵.۲.۲. رویکرد فردید به اندیشه هایدگر

فردید در مواجهه با اندیشه هایدگر، به‌طور خاص مجذوب هایدگر متأخر شد. این گرایش او به هایدگر را می‌توان در چند محور اساسی تحلیل کرد:

۱. مفهوم تاریخ و تاریخت: فردید همچون هایدگر متأخر، تاریخ را نه به‌عنوان توالی رویدادها، بلکه به‌مثابه سرنوشت وجود می‌فهمید. او مفهوم «ادوار تاریخی» هایدگر را با تفسیر خاص خود از تاریخ شرق و غرب درآمیخت (Maaref, 2001: 108). مفهوم غرب‌زدگی فردید را می‌توان بازتفسیری از مفهوم سرنوشت فناوری در اندیشه هایدگر متأخر دانست؛ ۲. اهمیت شعر هولدرلین: فردید همچون هایدگر، به تفسیر شاعرانه هولدرلین از نسبت انسان و خدایان توجه ویژه داشت. مانیفست شعر هولدرلین برای فردید اهمیت محوری داشت، زیرا در آن امکان گشودگی به امر قدسی را می‌دید. تفسیر فردید از هولدرلین با خوانش او از عرفان اسلامی و حکمت ایرانی درآمیخته بود؛ ۳. نقد مدرنیته: فردید همچون هایدگر متأخر، به نقد بنیادین مدرنیته و فناوری می‌پردازد. او مفهوم «فراموشی وجود» هایدگر را با مفهوم «غرب‌زدگی» پیوند می‌زند. نقد عقلانیت مدرن در اندیشه فردید با تفسیر خاص او از سنت معنوی شرق همراه می‌شود (Fardid, 2002: 136-406)؛ ۴. رویکرد به زبان: تأکید فردید بر اهمیت زبان و اشتقاق‌های زبانی متأثر از هایدگر متأخر است. او همچون هایدگر، زبان را «خانه وجود» می‌داند. فردید با رویکرد هایدگری به دو دلیل عمده به زبان اهمیت می‌دهد: اول اینکه زبان بازنمایی اصیل فرهنگ‌های مختلف جهانی است و بنابراین جهانشمول‌گرایی هژمونیک مدرن و غربی را تضعیف می‌کند و دوم اینکه زبان محلی است، بنابراین نشان‌دهنده تفاوت بین مردم تاریخ و فرهنگ آنهاست (Mirsepassi, 2017: 156). تلاش فردید برای یافتن معانی باطنی واژگان فارسی را می‌توان در این راستا فهمید؛ ۵. نسبت با امر قدسی: فردید همچون هایدگر متأخر، بر اهمیت گشودگی به امر قدسی تأکید می‌کند. او این گشودگی را در پیوند با سنت عرفانی شرق تفسیر می‌کند. رویکردی که شایگان آن را ترکیبی از شبیه‌سازی‌ها و بدل‌سازی‌های مفهومی می‌داند (Shayegan, 2021: 76-78). مفهوم «انتظار» در اندیشه فردید را می‌توان بازتفسیری از مفهوم «آمدگی برای ظهور خدایان» در اندیشه هایدگر متأخر دانست (Zad, 2015: 536). بازگشت فردید به عرفان نظری ابن‌عربی، که پس از آشنایی او با اندیشه‌های هایدگر رخ داد، به‌طور شایان توجهی متأثر از نقش و رویکرد هانری کربن بود (Shariati, 2022: 52)؛ ۶. مسئله تکنیک: نقد فردید از تکنیک مدرن عمیقاً متأثر از هایدگر متأخر است. هایدگر معتقد بود فناوری مدرن نوعی انکشاف تعرض‌آمیز است که در آن، طبیعت صرفاً به‌عنوان منبع انرژی قابل استخراج و ذخیره‌سازی دیده می‌شود؛ در این نگاه، همه چیز به منبع لایزال تبدیل می‌شود که همواره در حالت آماده باش برای استفاده است. این رویکرد به دو شکل متجلی می‌شود: یکی

ذهنی‌سازی افراطی که در آن هستی به اراده و خواست انسان تقلیل می‌یابد، و دیگری عینی‌سازی افراطی که هر چیز را به ابژه‌ای قابل محاسبه و بهره‌برداری تبدیل می‌کند - فرایندی که هایدگر آن را جوهر فناوری مدرن می‌داند. فردید همچون هایدگر، تکنیک را نه صرفاً ابزار، بلکه نحوه‌ای از انکشاف وجود می‌داند (Rajabi, 1993: 18-24). مفهوم تکنیک‌زدگی فردید را می‌توان بازتفسیری از مفهوم گستل^۱ هایدگر دانست.

رویکرد فردید به اندیشه‌های هایدگر را می‌توان به‌عنوان یک بازخوانی خلاقانه و بومی در بستر فکری ایران معاصر تحلیل کرد. فردید از مفاهیم هایدگری برای نقد غرب و استعماری‌سازی شرق بهره می‌برد و به‌ویژه به مفهوم «پنهان ماندن هستی اصیل» هایدگر اشاره می‌کند تا نشان دهد که غرب تصویری نادرست از شرق ساخته است. بر خلاف نظریه‌پردازان پسااستعماری، او بر اصالت نهفته شرق در زیر لایه‌های گفتمان مدرنیته تأکید می‌کند (Mirsepassi, 2017: 156). در زمینه اسلام، فردید با تکیه بر اندیشه‌های هایدگر، تفسیر عرفانی و وجودشناختی از اسلام ارائه داد که بیشتر با مفهوم هستی در اندیشه‌های هایدگر همخوانی داشت تا برداشت‌های سنتی. از دیگر تأثیرات فردید، توجه به مفهوم زبان است که همانند هایدگر، آن را محل ظهور هستی می‌دانست و از طریق پیوند آن با «علم حضوری» در سنت اسلامی، سعی در ایجاد پل میان اندیشه غربی و معنویت شرقی بود.

۵.۲.۳. نقاط اشتراک و افتراق در فهم هایدگر

کربن و فردید در خوانش خود از هایدگر، رویکردهای متمایز اما عمیقاً تأملی داشتند. کربن، با تمرکز بر هایدگر متقدم، پدیدارشناسی را از چارچوب صرف فلسفی فراتر برد و آن را مسیری برای درک تجربه‌های معنوی قلمداد کرد. او مفاهیمی چون دازاین و در-جهان-بودن را نه محدود به زمان خطی و تجربه مادی، بلکه گشایشی به عوالم معنوی تفسیر می‌کند. در مقابل، فردید با تمرکز بر هایدگر متأخر، رویکردی انتقادی به مدرنیته اتخاذ کرد. او مفاهیمی مانند تکنیک و زبان را نه ابزارهای خنثی، بلکه شیوه‌های انکشاف وجود می‌دید. فردید تاریخ را سرنوشتی وجودی می‌فهمید که در آن، فناوری نه تنها ابزار، بلکه شیوه‌ای از مواجهه با هستی است. کربن در پی گشودن افقی معنوی میان فلسفه غرب و سنت‌های شرقی بود و مفاهیم هایدگری را در بستر عرفان اسلامی بازتفسیر می‌کرد. او حقیقت را فراتر از آشکارگی تاریخی می‌دید و بر امکان دریافت حقایق فراتاریخی تأکید داشت. فردید اما هایدگر را ابزاری برای نقد گفتمان غربی قرار داد. او مفهوم «فراموشی وجود» را با «غرب‌زدگی» پیوند زد و زبان را نه صرفاً ابزار ارتباط، بلکه محل ظهور هستی می‌دانست.

1. Gestell

۵.۳. نقد مدرنیته و غرب‌زدگی

۵.۳.۱. رویکرد کربن به مدرنیته: افول امر قدسی و فرو کاستن واقعیت به ساحت مادی

کربن در نقد مدرنیته به آن به‌عنوان تحولی صرفاً تاریخی یا فناورانه نگاه نمی‌کند. او مدرنیته را به‌منزله‌تغییری بنیادین در ساحت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بشر می‌داند. در این چارچوب، کربن بر خلاف کانت، به‌جای طبقه‌بندی پدیدارها به‌صورت ظاهری، بر «ذات» تأکید می‌کند؛ مفهومی که گاهی در قالب پدیدارها آشکار می‌شود و گاهی در همان حال پنهان می‌ماند. این نگرش با الهام از روش‌شناسی هایدگر، که بر پنهان بودن ذات هستی تأکید داشت، به این معناست که برای فهم هستی و موجودات، نیاز به تفسیرهای عمیق‌تر از آنچه پدیدارشناسی صرف ارائه می‌داد، وجود دارد. کربن با این رویکرد و با اعتقاد به سرنوشت‌مندی معرفت، در برابر جهان‌بینی پسماتافیزیک ایستاد (Mirsepassi, 2017: 136). به باور او، مدرنیته به‌منزله‌افول امر قدسی و حاکمیت نوعی هستی‌شناسی مسطح است که در آن، جهان از لایه‌های معنوی و عالم مثال تهی شده و انسان گرفتار نوعی ماده‌گرایی تقلیل‌گرا و خود بنیاد شده است. کربن مدرنیته را به‌عنوان نظامی که تحت سیطره عقل خودبنیاد دکارتی، ماتریالیسم علمی و تجربه‌گرایی پوزیتیویستی قرار دارد، نقد می‌کند. او همواره و به شکلی یکنواخت، تحولات معرفتی مدرنیته، به‌ویژه تاریخ‌گرایی، جامعه‌شناسی و سکولاریزاسیون را نکوهش می‌کند (Wasserstrom, 1999: 148). به اعتقاد کربن، این وضعیت موجب شده که تفکر مدرن، دیگر نتواند به لایه‌های عمیق‌تر و باطنی هستی دست یابد و از این‌رو، نوعی «فراموشی هستی‌شناختی» را به‌همراه آورده است. خوانش کربن از مدرنیته را می‌توان «خوانشی وجودی-معنوی» دانست که در آن، بحران اصلی مدرنیته نه در حوزه‌های اجتماعی یا سیاسی، بلکه در ساحت معنا و معنویت تعریف می‌شود. این رویکرد، نقدی بنیادین به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مدرنیته است. او مدرنیته را نه به‌عنوان یک دوره تاریخی صرف، بلکه به‌مثابه نوعی محدودیت معرفت‌شناختی و انسداد در ادراک معنوی می‌فهمد. این نقد در چند سطح اساسی قابل بررسی است:

الف) بحران هستی‌شناسی و انکار عالم مثال: کربن یکی از بنیادی‌ترین مشکلات مدرنیته را انکار هستی‌شناسی مبتنی بر عالم مثال می‌داند. او در سنت اشراقی سهروردی، از جهانی سخن می‌گوید که میان عالم محسوس و عالم مجردات، یک سطح میانی به نام «عالم مثال» یا وجود دارد و تخیل والاترین آینه و مکان تجلی تصاویر عالم مثالی است (Corbin, 1995: 166). در این نگرش، تجربه معنوی، نمادها، اسطوره‌ها و رؤیاهای قدسی، دارای حقیقتی مستقل و میانجی میان عقل و حس هستند. اما در مدرنیته، با غلبه رویکردهای مکانیکی و ماده‌گرایانه، این جهان میانی به فراموشی سپرده شده و انسان تنها در قیدوبند دنیای محسوس و تجربه‌پذیر گرفتار شده

است. کربن با طرح مفهوم «پدیدارشناسی معنوی»، می‌کوشد راهی برای درک لایه‌های معنوی هستی بگشاید که در مدرنیته مغفول مانده‌اند.

ب) انقطاع از سنت معنوی و زوال شهود عرفانی: در سطح معرفت‌شناختی، کربن مدرنیته را با غلبه عقلانیت ابزاری و محدود شدن افق‌های ادراکی انسان تعریف می‌کند. او معتقد بود که مدرنیته با حذف قوه خیال و تقلیل معرفت به شناخت حسی-تجربی، امکان درک عوالم معنوی را از بین برده است. کربن از گسستن مدرنیته از سنت‌های معنوی و انکار معرفت شهودی انتقاد می‌کند و معتقد بود در عرفان اسلامی و فلسفه اشراقی نوعی معرفت حضوری وجود دارد که از تأمل درونی و شهود قدسی حاصل می‌شود. او علم حضوری را به‌عنوان مواجهه بی‌واسطه با حقیقت، که در آن شناسنده و شناخته‌شده در وحدتی وجودی به هم می‌رسند، می‌دید (Corbin, 2005: 44). او مدرنیته را متهم می‌کند که با کنار گذاشتن معرفت حضوری و شهودی، جهان را به سطحی‌ترین لایه‌های آن محدود کرده و از درک باطن عالم بازمانده است.

ج) بحران معنویت و تهی شدن انسان از هویت قدسی: کربن همچنین به بحران معنویت در جهان مدرن اشاره دارد. از نظر او، انسان مدرن به‌دلیل سیطره نگرش‌های علمی-پوزیتیویستی، نه‌تنها جهان را بدون معنویت می‌بیند، بلکه خود نیز هویتی سکولار و تهی از معنویت قدسی یافته است. این وضعیت، به تعبیر کربن، موجب «غربت معنوی» انسان شده است، به این معنا که او دیگر ارتباطی با امر متعالی و قدسی ندارد و در نوعی خلأ وجودی و بحران معنایی زندگی می‌کند. کربن در مواقعی علوم انسانی مدرن را با عبارات سخت تحقیر می‌کند: «جامعه‌شناسان و فیلسوفان تاریخ پیروان مطیع فرعون هستند» (Wasserstrom, 1999: 148). او با این کار سعی می‌کند حساسیت اسلامی را در خصوص عاملان استبداد و جهل متوسل کند و پیشنهاد می‌کند که علمای سکولار محکوم‌اند. کربن درست‌پیش از مرگش در محکومیت دانش مدرن ستیزه‌جو شد چهار ماه قبل از مرگش دانشگاه سنت ژان دو اورشلیم را افتتاح کرد. او در این سخنرانی آغازین علم به‌اصطلاح غرب و عرفان شرقی را در مقابل هم قرار داد و این سؤال را مطرح کرد آیا در حقیقت عرفان تجدید خواهد شد تا شاهد این واقعیت باشد که عرفان نمی‌تواند به‌طور نامعلومی غایب باشد و تبعید آن نیز فاجعه بود (Mirsepassi, 2017: 255).

۵.۳.۲. نقد رادیکال فردید به غرب‌زدگی

نقد رادیکال فردید از غرب‌زدگی فراتر از یک موضع سیاسی یا فرهنگی است و به‌عنوان تحلیلی فلسفی-هستی‌شناختی از بحران تمدن مدرن غربی مطرح می‌شود. فردید غرب‌زدگی را نه صرفاً یک پدیده سطحی، بلکه بیماری عمیق وجودی می‌دانست که ریشه در متافیزیک غربی و فراموشی «هستی» دارد. به باور او، غرب‌زدگی معادل از دست دادن اصالت وجودی و تسلیم

شدن به منطق ابزاری فناورانه است. جوهر اصلی این مفهوم در تقابل دو نگرش به الوهیت آشکار می‌شود: از یک سو، انسان معاصر تحت تأثیر تفکر یونانی (زئوس) و مظهر اسلامی آن (طاغوت) قرار گرفته است. در حالی که در سنت ایرانی باستان، اهورامزدا تجسم حقیقت و نیکی بوده و نماد الوهیتی متعالی‌تر به‌شمار می‌رفته است. این تقابل نشان‌دهنده تفاوت بنیادین میان دو نوع جهان‌بینی و نحوه ارتباط انسان با امر قدسی است (Fardid, 2002: 132). او معتقد بود که تمدن غربی با حذف معنویت و تقلیل انسان به موجودی صرفاً مادی و مصرف‌کننده، خویشترن راستین انسانی را نابود کرده است. این نقد رادیکال از سه منظر قابل تحلیل است:

۱. فلسفی: فردید با تأثیرپذیری از هایدگر، غرب‌زدگی را فراموشی «هستی» می‌داند. هایدگر با طرح مفهوم رهاشدگی انسان از سوی خداوند و عدم مداخله امر قدسی در جهان معاصر، به بحرانی بنیادین در وضعیت معنوی انسان مدرن اشاره می‌کند. فردید با بسط این اندیشه و طرح مفهوم «گوشه‌نشینی خدای فردا»، ابعاد جدیدی را به این تحلیل می‌افزاید (Fardid, 2016: 28). او معتقد بود فناوری و عقلانیت ابزاری، جهان را به انباری از اشیا تقلیل داده و معنای عمیق وجود را محو کرده است. فردید با علوم انسانی مدرن بسیار دشمن بود و جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی مدرن را به‌ویژه از مظاهر «بت‌پرستی اومانسیم سکولار مدرن و غربی می‌داند. کتاب‌های منتشرشده در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و فلسفه حتی فلسفه برگسون از نظر او بت‌پرستی است و دنیای کنونی در باتلاق نفس اماره گیر کرده است (Mirsepassi, 2017: 255): ۲. معرفت‌شناختی: غرب‌زدگی از دیدگاه فردید، منجر به گسست از سنت و خردورزی بومی می‌شود. او معتقد بود تقلید کورکورانه از غرب، خرد بومی و معرفت سنتی را نابود می‌کند. از نظر او امپریالیسم یا به تعبیر خاص او «فرعونیت» از لوازم ذاتی تمدن غربی است و تا زمانی که انسان از اراده به همت نرسد، پابرجا خواهد ماند. فردید می‌گفت، بشریت غربی به مرض تسلیم در برابر امپریالیسم مبتلا شده و راه نجات، خودآگاهی است که با هویت متفاوت است (Fardid's interview with Meybodi, 1976): ۳. هویتی: فردید غرب‌زدگی را نوعی بیگانگی وجودی می‌داند که هویت اصیل انسان ایرانی-اسلامی را تهدید می‌کند. او معتقد بود این پدیده به از دست رفتن خویشترن راستین منجر می‌شود.

در نقد مدرنیته، رویکرد فردید بیشتر شبیه به رنه گنون است تا کربن. فردید همچون گنون، نقدی رادیکال و بنیادین از غرب و مدرنیته ارائه می‌دهد و آن را نه تحول مثبت، بلکه انحطاط معنوی و گسست از سنت قدسی می‌بیند. گنون در کتاب *سیطره کمیت*، مدرنیته را از منظر غلبه کمیت بر کیفیت نقد می‌کند. او معتقد است که تمدن مدرن همه چیز را به کمیت‌های قابل اندازه‌گیری تقلیل داده است، به‌ویژه در زمینه‌های اقتصاد، علوم اجتماعی، و نگرش کلی به جهان. او این فرایند را «انجماد جهان مادی» می‌نامد، جایی که واقعیت تنها به جنبه‌های مادی و قابل

سنجش محدود می‌شود (Guenon, 1986: 133). این دیدگاه گنون با نگاه فردید به مدرنیته همخوانی عمیقی دارد. فردید نیز با طرح مفهوم «حوالت تکنیک» دقیقاً به همین مسئله اشاره می‌کند. گنون همچنین در «بحران دنیای تجدد» به وارونگی سلسله‌مراتب دانش اشاره می‌کند، جایی که دانش تجربی و مادی بر دانش متافیزیکی و معنوی اولویت می‌یابد (Guenon, 1993: 127-130). این دیدگاه با نقد فردید از «علم‌زدگی» و «تکنیک‌زدگی» مطابقت دارد. فردید نیز مانند گنون معتقد است که در دوران مدرن، نوعی وارونگی در نظام معرفت رخ داده است که در آن علم تجربی جای حکمت و معرفت حقیقی را گرفته است. نکته مهم دیگر در اندیشه گنون، از دست رفتن «شهود فکری» در دوران مدرن است. او معتقد است که تفکر مدرن با تقلیل هوش به عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی صرف، توانایی درک مستقیم حقایق متافیزیکی را از دست داده است. فردید نیز معتقد است که در دوران تجدد، انسان از درک شهودی و معنوی حقیقت محروم شده است. فردید می‌گفت علم مدرن با رویکرد پوزیتیویستی و تاریخ‌نگاری صرف، معنای اصیل و حضوری تاریخ را از بین برده و آن را به دانشی حصولی تقلیل داده است (Shariati, 2022: 72). از نظر او، علم مدرن با نادیده گرفتن حوالت‌های تاریخی و تقدیری، انسان را موجودی خودبنیاد می‌پندارد که می‌تواند آفریننده سرنوشت خود باشد - ادعایی که فردید آن را فرعون‌ی می‌داند.

۵.۳.۳. تفاوت‌های رویکرد آنها در نگاه به مدرنیته

در بررسی تطبیقی آرای کربن و فردید درباره مدرنیته، با دو رویکرد متمایز مواجهیم. کربن با نگاهی معرفت‌شناختی، مدرنیته را نه یک دوره تاریخی، بلکه نوعی انسداد روحی و محدودیت در ادراک معنوی می‌پندارد. او با رویکردی که واسرستروم آن را «مدرن ضد مدرن» می‌نامد، از ابزارهای مدرن برای نقد مدرنیته بهره می‌گیرد و معتقد به امکان احیای معنویت در درون همین پارادایم مدرن است. در مقابل، فردید با تأثیرپذیری از هایدگر متأخر، مدرنیته را ذیل مفهوم «تاریخ وجود» تحلیل می‌کند و آن را وضعیتی تاریخی می‌داند که با نیهیلیسم و فراموشی وجود مشخص می‌شود. رویکرد رادیکال فردید که او را به گنون نزدیک می‌کند، بر ضرورت گسست تاریخی از مدرنیته و بازگشت به اصالت شرقی و اسلامی تأکید دارد. وجه مشترک هر دو متفکر، تلقی مدرنیته به‌عنوان انحراف از حقیقت و اعتقاد به ضرورت بازگشت به معرفت قدسی است، اما تمایز بنیادین آنها در این است که کربن به دنبال فراروی معرفت‌شناختی است، درحالی که فردید خواهان گسست تاریخی از مدرنیته است.

۵. ۴. معنویت اسلامی و بومی‌گرایی

۵. ۴. ۱. تفسیر جهانی کربن از سنت‌های اسلامی و ایرانی

کربن با ارائه دیدگاهی نوآورانه، رویکرد متداول شرق‌شناسی را واژگون کرد. در نگاه او، به‌جای اینکه شرق و ایران به‌عنوان «دیگری» در برابر غرب تعریف شوند، این غرب است که به‌عنوان «دیگری» در برابر ایران معنوی قرار می‌گیرد. در این دیدگاه، ایران به‌عنوان مرکز معنویت و سنت‌های عمیق فلسفی-عرفانی معرفی می‌شود، غرب به‌عنوان نیرویی سلطه‌جو و فاقد تقدس توصیف می‌شود و معنویت ایرانی در تقابل با مادی‌گرایی غربی قرار می‌گیرد. این رویکرد کربن را می‌توان نوعی واسازی گفتمان استعماری دانست که در آن، جایگاه «مرکز» و «پیرامون» دگرگون شده است. او با تأکید بر غنای معنوی و فلسفی ایران، تلاش کرد تا روایت غالب غربی از شرق را به چالش بکشد (Fadaei Mehrabani, 2011: 47). او با ارائه قرائتی عرفانی و باطنی از اسلام، به‌نوعی بازتفسیر خلاقانه از سنت دینی دست زد. این بازتفسیر که واسرستروم از آن به «دین پس از دین» یاد می‌کند، بیش از آنکه به‌دنبال بازتولید صرف سنت باشد، در پی کشف امکان‌های نهفته در آن برای پاسخ به بحران معنوی دوران مدرن بود (Wasserstrom, 1999: 145-147). تأکید کربن بر عناصر تخیلی و نمادین در فهم دین، که واسرستروم آن را محور اصلی رویکرد او می‌داند، در واقع تلاشی است برای احیای بُعدی از معرفت دینی که در دوران مدرن به حاشیه رانده شده بود. این رویکرد نمادین به دین، نه صرفاً خیال‌پردازی، بلکه روشی معرفت‌شناختی برای درک لایه‌های عمیق‌تر واقعیت است.

برای کربن، مطالعه تاریخ روشنفکری ایران فراتر از دغدغه‌های علمی بود و به مسائلی فلسفی و هستی‌شناختی مرتبط با مفاهیم سنت، اصالت و معنویت می‌پرداخت. او ایران را به‌عنوان قلمرویی ابدی می‌دید که می‌توانست جایگزینی برای روشنفکری غربی و سیستم‌های اجتماعی شکست‌خورده آن دوران باشد (Corbin, 1985: 47). فلسفه او جایگزینی برای روشنگری و عقلانیت علم و تجربه‌گرایی است که متفکران دینی پیشامدرن مانند سهروردی را به قهرمانان فلسفه اصالت معاصر تبدیل می‌کند. کربن فلسفه‌ای انتقادی و عمیقاً مذهبی ارائه می‌دهد که سنت‌های توحیدی را پیوند می‌زند و دانشی ابدی و جهانی تولید می‌کند. او مدعی بود که روشنگری و دنیای مدرن، دسترسی انسان به این شیوه تفکر را مسدود کرده‌اند. هدف کربن آشتی دادن ایمان با گشودگی فکری است و او این مسیر را در ایران و به‌ویژه در تفکر ایرانی جست‌وجو کرد. علاقه کربن به تفکر ایرانی و متفکرانی چون سهروردی و ابن‌عربی، اغلب بر ویژگی‌های تخیلی و خلاقانه آثار آنها متمرکز است. او عرفان اسلامی را به‌عنوان سرمایه‌زیباشناختی معرفی می‌کند.

کربن برداشتی فراتاریخی از سنت ایرانی داشت و معتقد بود که دین‌پژوه نباید پدیده‌های معنوی را به تاریخ، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی تقلیل دهد، بلکه باید این پدیده‌ها را همان‌گونه درک کرد که در اصل برای عمل‌کنندگان و مؤمنان سنتی، یعنی حکیمان و صوفیان بزرگ آشکار شده‌اند (Hughes, 2004: 32). همان‌طور که بیان شد این فرایند کشف و آشکارسازی که ریشه در الهام هایدگر متقدم دارد، نمایانگر مفهوم «اصالت» در طرح متافیزیکی اوست. بر اساس رویکرد پدیدارشناختی او، یک سنت زنده مستلزم «همدردی تا مرز شناسایی» است. بنابراین، مواجهه با سنت یک اقدام عینی نیست، بلکه مفسر باید در یک فرایند کیهانی فراتاریخی شرکت کند. هویت و تداوم ایرانی را باید در این جهان‌بینی کیهانی درک کرد. کربن معتقد بود که یک جهان‌بینی ایرانی در طول تاریخ فکری ایران، فارغ از سیر مادی و تاریخی، پابرجا مانده است. این جهان‌بینی، هم پیش از اسلام و هم پس از آن در ایران وجود داشته است. کربن در آثار خود به تداوم هویت ایرانی پرداخته و ویژگی‌هایی مانند عمودی بودن کیهانی، زمانمندی چرخه‌ای، فراتاریخ و دوگانگی شرق/غرب را در طرح کیهانی خود تفسیر کرده است. او بر این باور بود که برای ورود به دنیای معنوی ایرانیان، باید به دنیای خیالی توجه کرد، که ویژگی‌های مذکور را می‌توان از نظر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درک کرد (Corbin, 1991: 61, 169, 183). او ایران را نه تنها میراث‌دار سنت‌های پیش از اسلام، بلکه دریچه‌ای به آینده معنوی جهان می‌دید. با تأکید بر تشیع ایرانی، آن را جریانی متمایز در تاریخ اسلام معرفی و فرهنگ ایرانی را به‌عنوان پیوندی میان سنت‌های پیش از اسلام و تشیع ارزیابی کرد. این تفسیر کربن با گفتمان ناسیونالیستی ایرانی همسو شد و نوعی ملی‌گرایی فرهنگی را مطرح کرد که بر خلاف گفتمان مشروطه‌خواهی، بر هویت بومی و فرهنگ سیاسی سنتی تأکید داشت.

۵.۴.۲. تأکید فردید بر هویت اسلامی - شرقی

تأکید بر شرق میراث کربن برای فردید بود. در تأمل عمیق بر هویت اسلامی-شرقی در اندیشه فردید، باید به پیچیدگی‌های معرفتی و هستی‌شناختی توجه داشت که در پیوند میان عرفان اسلامی، فلسفه شرقی و نقد رادیکال مدرنیته متجلی می‌شود. فردید در مسیر اندیشه‌ورزی خود، نخست به عرفان نظری ابن عربی و مبحث اسماء نزد او توجه داشت، اما با کشف اتیمولوژی به‌مثابه «علم الاسماء»، «لقاء الاسماء» و «لغة الاسماء»، از متافیزیک عام ابن عربی فراتر رفت و با طرح پرسش از حقیقت وجود از منظر اتیمولوژیک، به پاسخی متفاوت دست یافت که در آن، زبان به‌جای زمان (نزد هایدگر) و اسمای الهی (نزد ابن عربی) در مرکز فهم او از حقیقت وجود قرار گرفت (Zad, 2015: 542). اتیمولوژی برای او، نه صرفاً یک روش زبان‌شناختی، بلکه کلیدی برای رمزگشایی از هستی و معرفت بود. او معتقد بود ریشه‌های واژگان، حاملان معانی عمیق

متافیزیکی هستند که در آنها راز هستی نهفته است. در همین زمینه، او در مواجهه با متون مقدس، به خصوص قرآن، نه از منظر یک مفسر صرف، بلکه به‌عنوان کاشف لایه‌های پنهان معنا، به ریشه‌یابی کلمات می‌پرداخت. چنانکه خود بیان می‌کند: «من نه مدعی قرائت قرآن و نه در پی استشهاد صرف، بلکه از طریق کشف ریشه‌های کلمات قرآنی به معانی ژرف آنها دست یافته‌ام. این در حالی است که بسیاری سال‌ها در پی ریشه‌های لفظی بوده‌اند، اما به‌دلیل غفلت از این رویکرد هستی‌شناسانه، تنها به تکرار معانی و تفاسیر ظاهری بسنده کرده‌اند یا با تکیه بر قیاس‌های شخصی از درک حقیقت بازمانده‌اند. نمونه‌ای از این کشف معنایی را می‌توان در فهم من از واژهٔ سبحان‌الله مشاهده کرد» (Fardid, 2002: 143).

ابن عربی محور اصلی تفکر فردید در بازخوانی هویت اسلامی-شرقی بود. وحدت وجود او برای فردید نه مفهومی انتزاعی، بلکه راهبردی برای مقابله با تکثرگرایی مدرن و بازیابی وحدت هستی‌شناختی محسوب می‌شد. عرفان نظری ابن‌عربی، بر خلاف عرفان مسیحی که به الهیات سلبی گرایش دارد، به سمت انسانی کردن الوهیت و یزدان-انسان دوستی حرکت می‌کند. این رویکرد، هرچند به حلول و تشبیه متهم شده است، اما با تأکید بر مراقبهٔ فردی و عزلت معنوی، به تضعیف همبستگی اجتماعی و تغییر ماهوی در ساحت فراعقلانی می‌انجامد (Shariati, 2022: 128).

علم حضوری در مقابل علم حصولی، محور اصلی نقد معرفت‌شناختی فردید بود. او علم حضوری را تجربهٔ مستقیم هستی می‌داند که در تقابل با علم حصولی غربی قرار دارد. علم حضوری برای فردید، شیوه‌ای از معرفت است که در آن سوژه و ابژه در هم می‌آمیزند و معرفت نه از طریق مقوله‌بندی و تفکیک، بلکه از طریق شهود مستقیم حاصل می‌شود. او با نگاهی عمیق به رابطهٔ مُدرک و مُدرک (سوژکتیویته و ابژکتیویته) معتقد بود که این دو همواره به هم مضاف‌اند و هیچ‌گاه نمی‌توانند مستقل از یکدیگر باشند؛ او با انتقاد از جریاناتی مانند ساختارگرایی که تلاش می‌کنند مُدرک را مطلق کنند و آن را مستقل از مُدرک در نظر بگیرند، این تفکر را نشانهٔ فقدان تفکر می‌داند و با عینیت‌گرایی صرف مخالف بود (Fardid, 2016: 95). فردید در بازخوانی میراث عرفانی و فلسفی ایران در پی بازیابی دانشی بود که بتواند گسست هستی‌شناختی ناشی از مدرنیته را ترمیم کند و نگاهی توحیدی و التیام‌بخش به هستی بیابد. نقد رادیکال عقلانیت ابزاری هستهٔ مرکزی تفکر فردید بود؛ او عقل غربی را به‌عنوان ارادهٔ معطوف به سلطه و تقلیل‌دهندهٔ هستی به ابژه‌ای قابل محاسبه می‌دید. در مقابل، عقل شهودی سنت عرفانی ایران هستی را در کلیت و پیوندهای متعالی‌اش درک می‌کند. برای فردید، بازگشت به عقل شهودی نه‌تنها یک راهبرد معرفتی، بلکه راهبردی مقاومت تمدنی برای احیای هویت اسلامی-ایرانی در برابر تهاجم معرفتی غرب بود.

۵.۴.۳. نسبت معنویت و فلسفه در نگاه هر دو

کربن با ارائه تفسیری شرق‌محور از معنویت، تأثیری عمیق بر اندیشه فردید گذاشت. او با تأکید بر مفهوم «حکمت شرقی» و «علم باطن»، دریچه‌ای نو به روی فردید گشود که با درک هایدگری او از حقیقت همخوانی داشت. فردید، متأثر از شرق‌اندیشی کربن، به تلفیقی خلاقانه از معنویت شرقی و هرمنوتیک هایدگری دست یافت. در نگاه او، همچون کربن، فلسفه و معنویت دو روی یک سکه بودند. این دو متفکر معتقد بودند که درک حقیقی از فلسفه، بدون پیوند با معنویت و علم باطن ناممکن است. آنها فلسفه غربی مدرن را به دلیل جدایی از معنویت و گرفتار شدن در دام عقلانیت محض، نقد می‌کردند. کربن با تأکید بر حکمت اشراقی و عرفان اسلامی - ایرانی، و فردید با تلفیق این نگاه با هرمنوتیک هایدگری، هر دو در پی راهی برای فراروی از بحران معنوی مدرنیته بودند. آنها معتقد بودند که علوم انسانی و اجتماعی مدرن با ابهام‌زدایی خود، «راز» را از جهان می‌زدایند و این همان چیزی بود که آنها را به مخالفت با مدرنیته می‌کشاند. این میراث فکری که از کربن به فردید رسید، بعدها در برخی گرایش‌های پست‌مدرن نیز بازتاب یافت. آنها با تأکید بر معنویت و رازآلودگی، به‌نوعی واکنش در برابر عقلانیت خشک مدرن دست زدند.

۵.۵. تأثیر‌گذاری بر اندیشه معاصر ایران

۵.۵.۱. میراث فکری کربن در ایران

کربن در اندیشه معاصر ایران، افق‌های نوینی از فلسفه و عرفان اسلامی گشود و تأثیری عمیق بر فهم ایرانیان از تشیع و فلسفه اسلامی گذاشت. با نگاهی خلاقانه، او جهان تفکر شیعی را از انزوای تاریخی رهانید و آن را به‌عنوان منظومه‌ای معرفتی جهانی بازتعریف کرد. تمرکز کربن بر مفاهیمی مانند «باطنی‌گری»، «عالم مثال» و «انسان کامل»، فهم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناختی جدیدی را برای اندیشمندان ایرانی و غربی فراهم کرد. پژوهش‌های کربن در فلسفه اسلامی، به‌ویژه تشیع، نقطه عطفی در بازشناسی عمق معنوی این جریان فکری بود. او با زبانی فلسفی و عارفانه، جوهره توحیدی و انسان‌محور تشیع را در برابر دیدگاه‌های سطحی آشکار ساخت و از غفلت تاریخی در خصوص اندیشه‌های شیعی هشدار داد. تغییر مفهوم «فلسفه عربی» به «فلسفه اسلامی» توسط کربن، انقلابی معرفت‌شناختی در مطالعات فلسفی ایجاد کرد و پژوهشگران را به بازخوانی آثار فیلسوفان ایرانی چون سهروردی، ملاصدرا و میرداماد فراخواند، که موجب احیای میراث فلسفی و آشنایی جامعه ایرانی با فلسفه بومی خود شد (Fadaei Mehrabani, 2011: 560). هدف اساسی کربن، گشودن افق‌های نوین مطالعاتی در فلسفه اسلامی و تمرکز بر سنت فکری شیعه بود. وی توانست با رویکردی انتقادی و خلاقانه،

گنجینه‌های معرفتی نهفته در آثار این فیلسوفان را به منصفه ظهور برساند و آنها را از انزوای آکادمیک رهایی بخشد. این تلاش علمی، نقطه عطفی در درک ژرف‌تر و چندبعدی‌تر از فلسفه اسلامی محسوب می‌شود که دستاوردهای معرفتی آن همچنان در حوزه‌های مختلف فلسفی و عرفانی تأثیرگذار است.

با این حال، در راستای دگرذیسی معرفتی سنت و تحولات فکری ایران معاصر، کربن با بازسازی مفهومی میراث عرفانی و فلسفی شیعه، ناخواسته زمینه‌ساز ایدئولوژیک‌سازی سنت شد که در گفتمان روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی نمود عینی یافت. واردنیورگ دو رویکرد متمایز در ایدئولوژیک‌سازی را شناسایی می‌کند: «اساسی شدن» و «انطباق». در فرایند انطباق، معنویت به‌عنوان ابزاری برای ارائه راه‌حل‌های سیاسی و اجتماعی بازتعریف می‌شود (Waardenburg, 2002: 320). این رویکرد انطباقی، که هدف آن خدمت به مقاصد عملی است، در مطالعه فرایند ایدئولوژیک‌سازی معنویت شرقی در اندیشه کربن نمود پیدا می‌کند. او در فرایند تحلیل معنویت شرقی، ناخواسته بستری برای ایدئولوژیک‌سازی سنت عرفانی فراهم کرد. کربن با بازخوانی میراث فلسفی ایرانی، زمینه‌ای را ایجاد کرد که امکان برداشت‌های ایدئولوژیک از عرفان اسلامی را میسر ساخت. به گفته شایگان، این فرایند می‌تواند محتوای معنوی را به نظام‌های بسته ایدئولوژیک تبدیل کند که همچنان مدعی اصالت هستند (Shayegan, 1992: 141). چنین رویکردی مشخصاتی همچون جزم‌گرایی، تمایز دوست-دشمن و پاک‌سازی مبتنی بر باورهای معنوی دارد (Hansen, 2009: 1029). به باور بستانی کربن با تأکید بیش‌ازحد بر فردگرایی و عوالم برتر، وجوه بیناذهنی و اجتماعی زندگی بشری را نادیده می‌گیرد. این رویکرد ممکن است به ایدئولوژی‌سازی و انحصارگرایی فکری منجر شود که در آن، تنها یک تفسیر خاص از حقیقت پذیرفته شده و دیگر تفسیرها نادیده گرفته می‌شود (Bostani, 2020: 53).

بستر سیاسی-اجتماعی انطباق ایدئولوژیک کربن در ایران معاصر به دوره حساس بین کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و انقلاب اسلامی بازمی‌گردد. در این دوره، که با افزایش درآمد نفتی همراه بود، شاه برنامه‌های نوسازی اقتصادی و فرهنگی را با کمک افراد تحصیل‌کرده غربی اجرا کرد. این تغییرات، به‌ویژه انقلاب سفید، به غرب‌زدگی و شهرنشینی سریع انجامید و با واکنش‌های شدید مذهبی و فکری مواجه شد. روحانیان، گروه‌های چپ و برخی فیلسوفان ایرانی، به‌ویژه در دو دهه آخر رژیم شاه، به انتقاد از این روند و ترویج «بومی‌گرایی» پرداختند (Boroujerdi, 2008). گفتمان «اصالت» شرقی و نیاز به بازگشت به سنت‌های اسلامی، ایرانی یا آسیایی در میان روشنفکران ایران، چه مخالف رژیم و چه طرفدار آن، اشکال مختلفی داشت. برخی پژوهشگران بر این باورند که این جریان بومی‌گرایانه نقش مهمی در پیروزی انقلاب

اسلامی داشت. حتی متفکرانی چون احسان نراقی، داریوش شایگان و سید حسین نصر که به دربار پهلوی نزدیک بودند، از این جریان متأثر بودند (Bostani, 2021: 6). ریشه‌های فلسفی و متافیزیکی این ایدئولوژی‌های شرق‌محور و ضدغربی، به‌ویژه در تفسیر شکاف شرقی/غربی هانری کربن قابل مشاهده است.

۵.۵.۲. تأثیر گفتمان فردید بر اندیشه معاصر

میراث فکری فردید ترکیبی پیچیده از فلسفه‌های هایدگری، عرفان نظری و تحلیل ریشه‌شناسی زبان است. فردید به واسازی مفاهیم می‌پردازد، اما خود در دام متافیزیک می‌افتد. او تلاش می‌کند روابط پیچیده شرق و غرب و سنت و مدرنیته را تحلیل کند، اما به تفکری التقاطی از مفاهیم دینی، فلسفی و سیاسی می‌رسد که می‌تواند از طایرک جریان‌های افراطی مورد سوءاستفاده قرار گیرد. نقد او به غرب‌زدگی و بازخوانی مفهوم هویت در تقابل با مدرنیته است، و زبان را نه تنها ابزار ارتباط، بلکه میدان تجربه تاریخی می‌داند. این رویکرد خلاقانه در نهایت به بنیادگرایی دگرگون‌شده‌ای می‌انجامد که علیه آزادی‌خواهی، مردم‌سالاری و حقوق بشر موضع می‌گیرد. اندیشه فردید علی‌رغم نبوغ فلسفی، نتوانست از دوگانگی‌های معرفتی و سیاسی عبور کند و به گفتمانی که می‌تواند به بازتولید ساختارهای سلطه‌گرایانه‌ای که خود به آنها حمله می‌کرد، منجر شد (Shariati, 2022: 121-124). فردید به لحاظ سیاسی انقلابی معرفتی در عرصه روشنفکری ایران ایجاد کرد که ماهیت و رسالت روشنفکری را دگرگون ساخت. او با طرح مفاهیم رادیکال خود، نسلی از روشنفکران را شکل داد که رویکردی انتقادی و مقاومت‌جویانه به مدرنیته داشتند. جلال آل‌احمد مهم‌ترین متأثر از اندیشه فردید بود که مفهوم «غرب‌زدگی» را از او وام گرفت و در کتاب مشهورش به تشریح آسیب‌های تمدن غربی پرداخت (Hashemi, 2005: 148).

در عرصه سیاسی جنبه تراژیک میراث فکری فردید ایدئولوژیک کردن به معنای منفی کلمه است. اندیشه فلسفی که در خدمت توجیه اقتدارگرایی اسلامی و جهاد علیه غرب، مدرنیته عقلا نیت‌فن‌سالارانه و روشنفکران به بهانه مبارزه ضدامپریالیستی و بر ضد مبنای درونی‌اش - که گویی لیبرالیسم باشد قرار می‌گیرد (Ashouri, interview with Mirsepassi, 2013)، به تأثیرات سیاسی و شخصی اندیشه‌های فردید اشاره و تأکید می‌کند که این اندیشه‌ها پس از انقلاب اسلامی به‌گونه‌ای به منافع سیاسی خاصی خدمت کرده و در برخی متفکران ایرانی که در پی یافتن راه‌حل‌های فلسفی و اجتماعی برای بحران‌های دوران بودند، تأثیرات چشمگیری داشت. جریان فردیدی به بازتعریف مفهوم روشنفکری از منظر مقاومت فرهنگی منجر شد. پیامدهای گفتمانی اندیشه فردید شامل نقد رادیکال پروژة تجددگرایی و احیای گفتمان سنت و معنویت اسلامی بود. این رویکرد شکل‌گیری جریان‌های ضدغربی در روشنفکری را موجب شد و

بازخوانی انتقادی میراث فلسفی و عرفانی را در دستور کار قرار داد. فردید تولید گفتمان مقاومت فرهنگی علیه هژمونی غرب را رقم زد و روشنفکری ایرانی را از مسیر تقلید کورکورانه غربی به سمت بازاندیشی در هویت اسلامی-ایرانی سوق داد.

فردید مدرنیته را پروژه‌های استعماری معرفی می‌کرد که هدف اصلی آن نابودی هویت اصیل شرقی است. او نشان داد که مدرنیته راهبردی برای محو هستی و معرفت شرقی است. «غرب‌زدگی» در نگاه فردید جنبشی علیه سلطه معرفتی غرب محسوب می‌شد. در حوزه هنر، اندیشه فردید به شکل‌گیری جریان‌های هنری منجر شد که با نگاهی انتقادی به مدرنیسم غربی، به بازخوانی میراث هنر اسلامی-ایرانی پرداختند. سیاست فرهنگی نیز متأثر از این گفتمان، به سمت احیای هویت اسلامی-ایرانی حرکت کرد. روشنفکران متأثر از فردید، پروژه «مدرنیته ارتجاعی» را دنبال کردند؛ پروژه‌ای که در پی بازسازی هویت سنتی در بستر مدرن بود. فردید با نقد رادیکال عقلانیت ابزاری غرب، روشنفکران را به بازگشت به عقل شهودی و حکمت متعالی فراخواند. این نگرش مدرنیته را نه به‌عنوان پدیده‌ای مثبت، بلکه تهدیدی علیه هویت فرهنگی معرفی کرد. نتیجه این رویکرد، تولید گفتمانی شد که در آن تجددستیزی و غرب‌ستیزی به‌مثابه راهبردی برای حفظ هویت فرهنگی و مقاومت علیه سلطه غرب تعریف می‌شد.

۵.۳. مقایسه تأثیرات گفتمان آنها در اندیشه‌های معاصر

کربن با بازخوانی عرفانی میراث فلسفی شیعه، افق‌های معرفتی جدیدی را در فهم تشیع گشود و بر جنبه‌های باطنی و معنوی تمرکز کرد. در مقابل، فردید با نقد رادیکال غرب‌زدگی، گفتمان مقاومت فرهنگی علیه مدرنیته را شکل داد و روشنفکران را به بازاندیشی هویت اسلامی-ایرانی فراخواند. کربن بیشتر بر بازسازی معنوی سنت تمرکز داشت و ابعاد عقلانی و تاریخی را نادیده گرفت، درحالی‌که فردید با طرح مفاهیم رادیکال، نسلی از روشنفکران مقاوم‌گرا علیه مدرنیته را شکل داد. اگرچه کربن به جنبه‌های سیاسی سنت ایرانی توجهی نداشت، اما مفاهیم فلسفی او به شکل‌گیری ایدئولوژی‌های ضدغربی در ایران کمک کرد. هر دو متفکر ناخواسته زمینه‌ساز ایدئولوژیک‌سازی سنت شدند که در گفتمان روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی تأثیرگذار بود. کربن با تفسیر باطنی فلسفه اسلامی، و فردید با نقد رادیکال غرب، هر دو در بازتعریف هویت فرهنگی ایران نقش محوری داشتند و گفتمانی را شکل دادند که مقاومت فرهنگی علیه هژمونی غربی را برجسته می‌ساخت.

۶. تحلیل و نتیجه

مواجهه فردید و کربن با اندیشه هایدگر را می‌توان نمونه‌ای درخشان از چگونگی تعامل اندیشه شرقی-اسلامی با فلسفه غرب دانست. فردید با خوانشی رادیکال از هایدگر متأخر، به‌نوعی

«هرمنوتیک بحران» دست یافت که در آن، مدرنیته نه صرفاً به‌عنوان یک دوره تاریخی، بلکه به‌مثابه انحطاط معنوی و فراموشی حقیقت وجود تفسیر می‌شود. این رویکرد به طرح مفهوم «غرب‌زدگی» به‌عنوان وضعیتی وجودی انجامید که در آن، انسان شرقی از حقیقت خویش بیگانه می‌شود. فردید با پیوند زدن این بحران وجودی به مسئله هویت، نوعی الهیات مقاومت را صورت‌بندی کرد که در آن، بازگشت به خویشتن اصیل از مسیر مقابله با غرب‌زدگی می‌گذرد. در مقابل، کربن با الهام از هایدگر متقدم، نوعی «هرمنوتیک احیا» را پی‌ریزی کرد که هدف آن نه مقابله با غرب، بلکه احیای افق‌های معنوی مشترک میان شرق و غرب است. او با طرح مفهوم «ارض ملکوت» و تأکید بر «عالم مثال»، کوشید تا از دوگانه شرق و غرب جغرافیایی فراتر رود و به درکی جهانشمول از معنویت دست یابد. در این رویکرد، سنت نه امری تاریخی، بلکه حقیقتی زنده و پویاست که می‌تواند در گفت‌وگو با مدرنیته، افق‌های جدیدی را بگشاید. تفاوت این دو رویکرد را می‌توان در نسبت آنها با زمان و تاریخ نیز مشاهده کرد. فردید با تأکید بر «تاریخیت» در پی فهم وضعیت کنونی به‌عنوان لحظه‌ای بحرانی در تاریخ وجود است، حال آنکه کربن با طرح مفهوم «زمان معنوی» می‌کوشد از محدودیت‌های زمان خطی فراتر رود و به درکی فراتاریخی از حقیقت دست یابد. فردید و کربن هر دو در شکل‌گیری گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی ایران معاصر نقش محوری داشتند. فردید با نقد رادیکال غرب‌زدگی، گفتمان مقاومت فرهنگی علیه مدرنیته را شکل داد و روشنفکران را به بازاندیشی هویت اسلامی-ایرانی فراخواند. در مقابل، کربن با بازخوانی عرفانی میراث فلسفی شیعه، افق‌های معرفتی جدیدی در فهم تشیع گشود و بر جنبه‌های باطنی و معنوی تمرکز کرد. هر دو متفکر ناخواسته زمینه‌ساز ایدئولوژیک‌سازی سنت شدند که در گفتمان روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی تأثیرگذار بود.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله بر خود وظیفه می‌دانند از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و فصلنامه وزین سیاست که با حمایت و همراهی خویش زمینه انتشار این پژوهش را فراهم ساختند، با نهایت امتنان و صمیمیت سپاسگزاری کنند.

References

- Abdolkarimi, B. (2009). Young Fardid and Corbin's great project. *Bashgah-e Andisheh, Panjereh Weekly*, 8. **[In Persian]**
- Abdolkarimi, B. (2010). The importance of studying young Fardid's works. *Philosophical Biannual Journal of Shenakht*, 1(62), 120-150. **[In Persian]**
- Abrahamian, E. (2005). *Iran between two revolutions* (A. Golmohammadi & M. E. Fattahi, Trans.). Ney Publishing. **[In Persian]**
- Amanat, A. (2021). *Modern Iran: A history* (M. Hafez, Trans.). Faragard Publishing. **[In Persian]**
- Boroujerdi, M. (1996). *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. New York: Syracuse University Press.
- Boroujerdi, M. (2008). *Iranian intellectuals and the West* (J. Shirzadi, Trans.). Farzan Publishing. **[In Persian]**
- Bostani, A. (2020). "Corbin" philosophical hermeneutics and cosmic political thought: A critical evaluation. *Journal of Theoretical Politics Research*, 15(28), 35-56. **[In Persian]**
- Bostani, A. (2021). Henry Corbin's Oriental Philosophy and Iranian Nativist Ideologies. *Religions*, 12(11), 997. <https://doi.org/10.3390/rel12110997>.
- Corbin, H. (1995). *The spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran* (S. Z. Dehshiri, Trans.) (2nd ed.). Tahouri Publishing. **[In Persian]**
- Corbin, H. (2003). *Prejudices about Shi'ism (Selections from En Islam Iranien)* (M. Hamedani, Trans.; S. M. Azmayesh, Ed.). Haqiqat Publications. **[In Persian]**
- Corbin, H. (2005). *From Heidegger to Suhrawardi* (H. Fooladvand, Trans.). Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. **[In Persian]**
- Corbin, H. (1985). *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*. Paris: Buchet-Castel.
- Corbin, H. (1991). *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques Tome I*. Paris: Gallimard.
- Fadaei Mehrabani, M. (2011). *Standing beyond death: Corbin's responses to Heidegger from the perspective of Shiite philosophy*. Ney Publishing. **[In Persian]**
- Fardid, S. A. (1976, October 13). [Interview with Alireza Meybodi]. *Rastakhiz*. Retrieved from <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14> **[In Persian]**
- Fardid, S. A. (2002). *Meeting of Farrah and apocalyptic conquests* (M. Madadpour, Ed.). Nazar Publications. **[In Persian]**
- Fardid, S. A. (2016). *The West and Westoxification and its historical crisis in the current nihilistic, night-and-day-stricken apocalyptic age* (Dr. Fardid Philosophical Foundation, Ed.). Farno Publications. **[In Persian]**
- Guénon, R. (1986). *The reign of quantity and the signs of the times* (A. M. Kardan, Trans.) (2nd ed.). University Publishing Center. **[In Persian]**
- Guénon, R. (1993). *The crisis of the modern world* (Z. Dehshiri, Trans.). Amirkabir Publishing. **[In Persian]**
- Hansen, H. (2009). Islamism and Western political religions. *Religion Compass* 3: 1026-41.
- Hashemi, M. M. (2005). *Identity thinkers and Ahmad Fardid's intellectual heritage*. Kavir Publications. **[In Persian]**

- Heidegger, M. (2007). *Being and time* (S. Jamadi, Trans.). Qoqnoos Publishing. **[In Persian]**
- Hughes, A. (2004). *the Texture of the Divine, Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Indiana University Press.
- Maaref, M. A. (2001). *A new look at the principles of divine wisdom*. Rayzan Publishing. **[In Persian]**
- Mirsepasi, A. (2013). *Ali Mirsepasi's dialogue with Dariush Ashouri about Ahmad Fardid's life and views: Religious philosopher or opponent of religion?* Din Online. Retrieved from <https://www.dinonline.com/35848> **[In Persian]**
- Mirsepasi, A. (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. Cambridge University Press.
- Rajabi, M. (1993). The true name of everything. *Shargh Newspaper*, 1(5). **[In Persian]**
- Shariati, E. (2022). *Assessing the implications of Heidegger's ontology: A critique of Ahmad Fardid's reading* (A. Rezaei, Trans.). Ney Publishing. **[In Persian]**
- Shayegan, D. (2021). *Under the world's skies* (N. Azima, Trans.). Farzan Rooz Publishing. **[In Persian]**
- Shayegan, D. (1992). *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Sobhani Fard, J., Javanpour Heravi, A., & Nasiri Hamed, R. (2021). Convergences and divergences of Corbin and Fardid's reading of Heidegger. *Journal of Comparative Literature Studies*, 15(58), 351-375. **[In Persian]**
- Vakili, H., & Mahmoudi, M. H. (2013). Examining Henry Corbin and Seyyed Ahmad Fardid's views on the dialogue between Islamic mysticism and German philosophy. *Contemporary Wisdom*, 4(3), 119-135. **[In Persian]**
- Waardenburg, J. (2002). *Ideologization in Present-Day Islam: An Exploration*. In *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 317-34.
- Wasserstrom, S. M. (1999). *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton University Press.
- Zad, M. R. (2015). *Fardidnameh: A look at Fardid's life, works and thoughts*. Mowj-e Noor Publishing. **[In Persian]**

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

