

تحلیل دیدگاه هانری کربن در تأویل رمز و نقش خیال فعال در فهم متون حکمی اسلامی

فیروز فاضلی: استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان
 حسین حسینی درگاه: دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان
 عبدالله راز*: دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم
 سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۵۴-۴۱
 تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۸/۷
 تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۱۳

چکیده

در دوره‌های مختلف، متناسب با زمینه‌های فکری و معرفتی رایج، نوع نگاه مفسران و مخاطبان به متون عرفانی دیگرگون و متفاوت بوده‌است. تعالیم و زبان سیال متون عرفانی همواره بر اساس نیازها و زمینه‌های روحی و تمایلات درونی پژوهشگران و مخاطبان، مورد تأویل و رمزگشایی قرار گرفته‌اند. برخی مفسران و پژوهشگران متون عرفانی، این متون را از منظر یک حقیقت یا زبان رمزی برتر نگاه کرده، تفاسیری مبتنی بر تحلیل رمزها یا به عبارتی، رمزگشایی مفاهیم بنیادین زبان عرفانی ارائه کرده‌اند. پروفسور هانری کربن از جمله این افراد است؛ وی همواره سعی می‌نمود که علاوه بر بازنمایی و تفسیر مفاهیم کلیدی حکمت اسلامی- ایرانی، با اتخاذ شیوه تحلیل مبتنی بر فلسفه پدیدارشناسانه، با گرایش به تأویل رایج در حکمت اسلامی، زبان رمزاندیشانه متون حکمی را کشف و تبیین نماید. در این مقاله، تلاش می‌شود با رویکردی توصیفی- تحلیلی، دیدگاه‌های کربن درباره رمز و رمزپردازی در متون حکمی ایرانی- اسلامی، به شکل منسجمی صورت‌بندی گردد. از نظر کربن، متن وقتی به حقیقت‌اش بازگردانده می‌شود که نفس نیز در سیری صعودی به حقیقت خود- که انتقال از سطح نموده‌ها و مجازهاست- بازگردد؛ نتیجه این که بر اساس فهم رمزاندیشانه از متون حکمی، تأویل نه فقط درک معنای نهفته متن در سطح افقی، بلکه صعود شخص مؤول به سطح وجودی جدید و دریافت آگاهی‌ای از نوع این مرتبه وجودی جدید خواهد بود، که کربن از آن با اصطلاح «تأویل نفس» یاد کرده است.

کلید واژه‌ها: هانری کربن، متون حکمی، رمز، تأویل نفس، خیال فعال.

۱- مقدمه

یکی از مباحثی که همواره درباره مطالعه و فهم متون و به خصوص متون مقدس مطرح بوده، راه یافتن به معنای حقیقی و پنهان آنها بوده است. تفسیر و تأویل و آنچه که امروزه هرمنوتیک نامیده می‌شود، شیوه یا فعالیتی در جهت کشف این معنای پنهان است. در این خصوص نظریه‌های بسیاری از سوی دانشمندان مختلف حوزه علوم انسانی از جمله: شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر در غرب مطرح شده است. اما این مسئله نه تنها در غرب بلکه در سرزمین‌های اسلامی نیز مطرح بوده است و حتی در ایران پیش از اسلام نیز گرایش به تأویل دیده می‌شود. البته باید اذعان نمود که به نسبت با اصطلاح تأویل در معنای سنتی‌اش، «مفهوم هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌ای نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است.» (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۳)

در دوره اسلامی، شیعه، مخصوصاً شیعه اسماعیلیه و دوازده امامی، اهتمام بسیار جدی به مسئله تأویل داشتند. اما تأویل مورد نظر اینان از آنجا ناشی می‌شد که آنها به همه چیز با نگاهی رمزی می‌نگریستند؛ از منظر آنان نه تنها متون، بلکه اشیاء و همه مظاهر، رمز برشمرده می‌شدند؛ چیزی که در نگرش اروپای قرون وسطی نیز مشاهده می‌شود. (گری، ۱۳۸۲: ۹) هرچند که به لحاظ مبانی نظری، روش‌شناسی، آبشخورها و اهداف و اغراض، میان این دو رویکرد، یعنی گرایش سنتی تأویل در فرهنگ اسلامی-ایرانی و رویکرد نوین آن تحت عنوان هرمنوتیک تفاوت‌های بنیادین وجود دارد.

هانری کربن یکی از پژوهشگرانی است که با مطالعه، تصحیح و تفسیر آثار حکمی و فلسفی عرفا و فیلسوفان شیعه ایرانی، اهمیت بسیاری برای نوع نگاه رمزی و تأویل ایشان قائل شده است. او با این که پدیدارشناسی را شیوه تلاش فلسفی خود قرار داده، با مطالعه آثار این متفکران به شیوه‌ای جدید دست می‌یازد که از آن چه از بزرگان پدیدارشناسی در غرب گرفته بود، متمایز است. در حالی که در پدیدارشناسی متعارف، جهان به اصطلاح هوسرل، بین‌الهیالین قرار می‌گیرد و از صدور هرگونه حکمی در مورد واقعیت هستی اجتناب می‌شود (رک: مهدوی، ۱۳۸۷: ۳۵-۳۳). از نظر کربن -به پیروی از گروه مذکور- تأویل یعنی نفوذ به باطن اشیاء و دیدن ذات و واقعیت حقیقی و پنهان آنها که این ظاهر، نمایاننده و نماینده آن است.

کربن حقیقت معنارالازمه حقیقت وجود می‌داند؛ حقیقتی که واقعی و واقعیتی که حقیقی است (رک: کربن، ۱۳۸۵: ۱۱). این نوع تأویل مستلزم نگاه رمزی است که کربن بر آن بسیار تأکید می‌کند و درباره تقلیل آن به مجازها و مفاهیم انتزاعی هشدار می‌دهد. به نظر او قوه خیال در تولید و فهم این رمزها نقشی اساسی دارد؛ اما «قوه و عالم خیال را نباید بر اساس تحلیل‌های روان‌شناسانه بررسی کرد. تأویل تمثیلی که در فلسفه الهی رخ می‌دهد اساساً با تحلیل‌های علمی متأخر متفاوت است» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۴۲۰).

در این مقاله ضمن مرور اجمالی برخی از پژوهش‌های مرتبط، تلاش می‌شود تا از خلال آثار مختلف کربن، روش‌شناسی و نوع نگاه او به رمز، خیال فعال به عنوان اندام ۱ تولید و فهم رمز، کارکردهای رمز و برخی خطاهایی که از نظر او ممکن است در تأویل رمزها صورت گیرد، به گونه‌ای منسجم، صورت‌بندی و ارائه شود.

۱-۱ پیشینه تحقیق

تاکنون در زمینه بررسی آثار عرفانی رمزی تحقیقات متعددی صورت گرفته است. نکته‌ای که در مورد اغلب این تحقیقات می‌توان گفت این است که رویکرد غالب و رایج در آنها رویکرد تحلیل بلاغی و همچنین تحلیل سیر تاریخی آن متون است. این تحقیقات رمز را به منزله یک «یستار» یا از منظر یک عنصر زیبایی شناختی مورد بررسی قرار داده‌اند حال آن که رمز در یک منظر پدیدارشناسانه به منزله یک عنصر پیوستاری است که دو مرتبه وجودی و معرفتی را به هم پیوند می‌دهد. از جمله تحقیقاتی که در زمینه تحلیل رمزی و رمزگشایی متون عرفانی صورت گرفته است می‌توان به مقاله «رمز و رمزگرایی با تکیه بر ادبیات منظوم عرفانی» (نصر اصفهانی و حاتمی، ۱۳۸۸: ۱۹۶-۱۶۵) و «تجلی رمزگرایی در متون عرفانی قرن ششم» (واعظی، ۱۳۸۱: ۲۱۰-۱۸۹) اشاره کرد.

۲- رمز

بسیاری از نوشته‌های ادبی و حکمی در ادبیات ملل از نوع رمزی است. به این معنا که آنچه به عنوان رمز آمده مظهر و مجلای یک نمونه‌ی اعلاست که خود را به واسطه آن رمز نمایان می‌کند. آثاری از قبیل منطق الطیر، حکایت‌های فارسی سهروردی، کمدی الاهی دانتی، رساله الغفران ابوالعلا و ارداویراف‌نامه در زمره‌ی آثار رمزی قرار دارند. به دلیل خصیصه مظهریت و نمایندگی‌ای که در رمز وجود دارد، این واژه «در یک مفهوم وسیع بارها به عنوان معادلی برای هر نوع علامت به کار رفته است» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۹) این مفهوم وسیع، رمز را به مفهوم نشانه نزدیک می‌کند. اما رمز «بر خلاف نشانه، مفهومی کلی یا اجتماعی و ثابت نیست، بلکه وجدانی و فردی و لغزان و متغیر است» (ستاری، ۱۳۸۶: ۸).

در اینجا دو نکته مشخص می‌شود:

الف- رمز نماینده چیز دیگر در پس ظاهر خود است. با این حال، ب- رمز قراردادی نیست. اما یونگ در تعریف رمز می‌گوید: «آنچه ما سمبول می‌نامیم عبارت است از یک اصطلاح، یک نام، یا حتی تصویری که ممکن است نماینده چیز مانوسی در زندگی روزانه باشد و با این حال علاوه بر معنی آشکار و معمول خود معانی تلویحی بخصوصی نیز داشته باشد. سمبول معرف چیزی مبهم، ناشناخته یا پنهان از ماست.» (۱۳۸۴: ۲۳) نکته‌ای که در این تعریف یونگ به چشم می‌خورد این است که رمز به چیزی مبهم دلالت دارد. «چیزی که آدمی به تصور خود قبلاً آن را می‌شناخته است هرگز به صورت رمز در نمی‌آید بلکه فقط در کسوت تمثیلات یا علامات بیان می‌شود» (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۱)؛ پس رمز برای بیان ناشناخته‌ها به کار می‌رود. رمز برای بیان چیزی است که در زبان عادی قابل عرضه نیست چرا که «بازتاب واقعیتی متعلق به مرتبه بالاتر وجود بر مرتبه نازل تر آن‌اند» (نصر، ۱۳۸۱: ۳۰۷) بنابراین همواره در شناخت مدلول آن، ابهامی وجود دارد؛ با این حال، اهمیت آن در این است که چیزی راسختر از آن برای افاده‌ی معنای مورد نظر وجود ندارد. لذا رمز به‌طور هم‌زمان، معنی را آشکار و پنهان می‌کند. همین ویژگی ذاتی است که چندمعنایی رمز را به وجود می‌آورد (الیاده، ۱۳۸۴: ۴۱۹). با توجه به این ویژگی‌ها می‌توان رمز را این‌گونه تعریف کرد: «رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف

خود اشاره کند به شرط آنکه این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۳).

۲-۱ رمز از نگاه کربن

هانری کربن در فرآیند درک متونی که بر اساس تجربه‌های شهودی و اشرافی نوشته شده‌اند مانند: حی بن یقظان ابن سینا، رساله الطیر سهروردی، نوشته‌های روزبهان بقلی و غیره، جایگاه مهمی برای رمز قائل است. در حقیقت او درک درست چنین آثاری را منوط به درک زبان رمزی و تأویل درست رمزهای آن، که به اصطلاح خود او منجر به «تأویل نفس» می‌شود، می‌داند (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۹). نکته اساسی در مورد دیدگاه کربن این است که او در برخورد با نوشته‌هایی که از لایه‌های معنایی مختلف تشکیل شده‌اند (مثل اثری که بر مبنای مجاز و استعاره آفریده شده است در مقابل اثری رمزی) تفاوت قائل است. این تفاوت میان متون، از تفاوتی که او میان allegory و symbol قائل است، نشأت می‌گیرد. او این تفاوت را تفاوتی مبنایی می‌داند چرا که «پایه تفاوتی که میان اندیشه عرفانی و اندیشه عقلانی می‌بینیم در همین جاست» (شایگان، ۱۳۷۱: ۳۴۱).

اندیشه عقلانی از مفاهیم کلی انتزاعی در ساحت ذهن بهره می‌برد حال آن که در اندیشه عرفانی، با استفاده از رمز، واقعیت در ساحتی دیگر، در عالم خیال تجربه می‌شود.

از نظر کربن «allegory» (مجاز، استعاره) «یک فعل عقلی است که مستلزم هیچ انتقالی به مرتبه نوینی از وجود یا ژرفای نوینی از آگاهی نیست.» «allegory» نوعی تجوز و توسع در یک مرتبه واحد آگاهی در خصوص چیزی است که به درستی می‌تواند به طریق متفاوتی هم شناخته شود» (کربن، ۱۳۸۴: ۵۶).

از آنجا که «allegory» یک فعل عقلی است و بر انتزاع‌ها مبتنی است، تنها در ساحتی افقی عمل می‌کند چنان که کسان بسیار می‌توانند برای بیان امری واحد به اعتبار عمل ذهنی خود، مجازهای متفاوت بیافرینند؛ اما «symbol» از نظر کربن «ترجمان مرتبه‌ای از آگاهی است که از مرتبه شواهد عقلانی ممتاز است. نشانه‌ای برای یک راز و تنها وسیله برای بیان چیزی است که به هیچ طریق دیگری قابل فهم نیست» (همان). از اینجا مشخص است که کربن در متنی که تجربه‌ای شهودی و اشرافی را در خود جای داده، چیزی را جسته است که خواننده را به سطحی دیگر از آگاهی یعنی فراتر از آگاهی یومیه بالا می‌برد. آگاهی‌ای که دست یافتن به آن مستلزم درک مرتبه بالاتری از این وجود حسی است. بنابراین در تبیینی فلسفی، تفاوت میان «allegory» و «symbol» به جایگاه وجودی آنها مربوط می‌شود. همچنین که رحمتی در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» نوشته است، این دیدگاه کربن را چنین تبیین می‌کند که «symbol» نامی برای پدیده‌ای است که در عالم واقع، وجود عینی دارد حال آنکه «allegory» مابه‌ازایی در عالم عین ندارد و فقط در ساحت ذهن یافت می‌شود (کربن، ۱۳۸۷: ۲۹).

۲-۲ پدیدارشناسی رمزها

روش تفکر فلسفی کربن درباره حکمت اسلامی بر مبنای پدیدارشناسی است. رویکرد پدیدارشناسانه، در مقابل طبیعت-گرایی، که همه چیز را با معیار علوم طبیعی می‌سنجد و همچنین در مقابل تفکر نظری انتزاعی، بر شهود یا رؤیت خود موضوعات تأکید دارد و محتویات آگاهی را آن گونه که بر ذهن عرضه می‌شوند، مورد توجه قرار می‌دهد (رحمتی، ۱۳۸۴: ۹-۸). آنچه در پدیدارشناسی مهم است «حیث‌التفاتی وجدان» است که هوسرل آن را در برابر «می‌اندیشم» دکارت مطرح می‌کند. اندیشه، همواره متعلق دارد و جمله‌ی دکارت در روش پدیدارشناسانه هوسرل به «به چیزی می‌اندیشم» تغییر می‌یابد (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۵). آنچه در اینجا مطرح است حالت آگاهی از پدیدارهاست فارغ از هر گونه حکمی که درباره واقعی یا غیرواقعی بودن آنها صادر شود.

اما نحوه استفاده کربن از پدیدارشناسی چگونه است و تمایز پدیدارشناسی او در چیست؟ کربن درباره‌ی پدیدارشناسی می‌گوید: «بد نیست ببینیم نمودشناسی [پدیدارشناسی] در مشی فلسفی خویش چگونه عمل می‌کند. نمودشناسی اساساً دل‌بسته این شعار علم یونانی است: فنومن‌ها (یا ظواهر) را دریافتن. منظور چیست؟ فنومن، همان است که نمودار می‌شود، همان امر آشکاری است که با آشکار شدنش بیانگر امری است که در خود آشکار شدنی نیست مگر آن که در زیر ظاهر آشکار خود پنهان بماند» (شایگان، ۱۳۷۱: ۷۸).

برای کربن پدیدار، نمود چیز مهم‌تری است که در پس آن پنهان شده است. بنابراین کربن مبنای کار خود را بر تأویل یعنی کشف آنچه پنهان است، می‌گذارد. او این نحوه‌ی برخورد با پدیدار را با همان معنای اصطلاح «کشف‌المحجوب» نزد حکما و عرفای مسلمان منطبق می‌داند. (همان)

او در این زمینه، یعنی بازگرداندن ظاهر به باطن، مخصوصاً به شیوه‌ی تأویل حکمای شیعه توجه داشته است. وی در رویکرد پدیدارشناسانه و تأویلی خود، نظر به هوسرل و هایدگر داشته است. با این حال چنان‌که پل بالانفا می‌گوید: کربن «به شیوه‌ای متکی است که عرفای اسلامی و به طور اخص، حکمای شیعه مذهب، هرمنوتیک را درک کردند و تأکید آنها بر اختلاف بین ظاهر و باطن است. او می‌خواهد نشان دهد آنچه که تشیع، تأویل نامیده، همان دریافت پدیدارشناسانه از امور است که آن را درک شهودی ذات می‌نامد.» (بالانفا، ۱۳۸۵: ۱۷۸) او به پیروی از آن دسته از حکمای مسلمان که درک رمزی از متون داشتند - خصوصاً کتاب مقدس - با نگاهی رمزی به سراغ متون آنان می‌رود. همچنین رحمتی در مقدمه خود بر کتاب «واقع‌انگاری رنگ‌ها و علم میزان» آورده است: هرمنوتیک در اینجا به معنای بازگرداندن متن به مقولات و مفاهیم محسوس و دنیوی نیست بلکه در حقیقت نوعی بالا رفتن از مراتب هستی است یا لاقل فراتر رفتن از مرتبه محسوس مادی به مراتب بالاتر است (کربن، ۱۳۸۹: ۱۹).

کربن با آمیزش میان پدیدارشناسی و تأویل حکمای مسلمان به سراغ متون رمزی اسلامی می‌رود. او به دنبال پایه‌گذاری نوعی پدیدارشناسی رمزهاست که آنها را بدون فروکاستن به داده‌های حسی تجربی یا مفاهیم انتزاعی به عنوان پدیداری که به چیزی فراتر از خود اشاره دارد، به معنای باطنی، تأویل کند؛ تأویلی که به معنای نوعی صعود در میان ساحت‌های وجود است. اما مشکلی که همچنان پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر نیز از آن غافل بود جایگاه عالم مثال یا خیال فعال است یعنی جایی که رمزها در آنجا عمل می‌کنند و تأویل به منزله ابزار گشودن درهای این عالم است (کربن، ۱۳۸۳: ۱۶).

۲-۳ خیال فعال

کربن چنان که خود می‌گوید همواره به دنبال عالمی مجرد در میانه عالم معقول و محسوس بوده است؛ جایی که حقیقت وجود در آنجا رخ می‌نماید. این عالم مجرد، عالم امور مثالی، عالم خیال فعال است که کربن، آن را در میان دو عصر از اعصار عالم معنوی ایران می‌یابد. از نظر او مشکل اساسی فلسفه غرب که به دنبال علوم تحصیلی کشیده شده، همین جاست. برای فلسفه علمی، عقلانی و استدلالی غرب که تنها به دو منشأ معرفت، یکی ادراک حسی و دیگری مفاهیم و معانی حاصله از قوه فاهمه، قائل است، محقق بود که از خیال، تنها امر خیالی و خلاف واقع می‌تراود (کربن، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۷). پس ویژگی مهم فلسفه در عصر فلسفی‌ای که کربن در ایران بازجسته است، نقش عالم خیال است.

اما کار خیال فعال چیست؟ معقولات و محسوسات به واسطه خیال فعال یکی می‌شوند. امور مجرد، محسوس و امور محسوس، مجرد می‌شوند؛ این مرتبه جدید وجود را رمزها به نمایش می‌گذارند.

رمزها در عالم خیال رخ می‌نمایند. آنچه رمز را می‌سازد و آنچه آن را درک می‌کند اندام خیال فعال است. در این عالم از طریق تحول نفس و همراه با آن، همه اشیاء به رمز تبدیل می‌شوند؛ «این عالم، عالم رمز است، در آن واحد هم به لحاظ استقلالش، زیرا برای این که به مرموز خویش دلالت کند، نیازمند جوهری از آن خویش است و هم به لحاظ تعالیش، زیرا به دلیل این نحوه قوامش، به ورای خویش دلالت دارد» (کربن، ۱۳۸۷: ۴۳۷). در ادامه خواهد آمد که بر اساس همین نیاز به جوهری از آن خویش، «عینیت» (نه به معنای مادی و محسوس آن) یکی از ویژگی‌های عالم رمز می‌شود.

کربن برای نشان دادن شأن خیال فعال و در مقابل فلسفه‌هایی که فعالیت خیال را بر این اساس که امور خلاف واقع حاصل عمل آن است، تعطیل کرده‌اند، فرق خیال فعال و وهم را بیان کرده و هشدار می‌دهد: «این خیال را نباید با وهم خلط کرد. همان‌طور که پاراسلسوس از قبل ملاحظه کرده است، وهم بر خلاف خیال نوعی استفاده از فکر است، بی آن-که پایه و اساسی در طبیعت داشته باشد» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۷۶). چرایی چنین خطایی در برخورد با خیال توجه به تبیین‌های عقلی و نظریه‌های معرفت در قالب اصالت روان‌شناسی، اصالت تاریخ یا اصالت جامعه‌شناسی است که تأثیرشان ابطال مفاد عینی آن عین معتبر در عالم خیال بوده که تخیل را در نظر فلسفه غربی به صورت توهم درآورده است (همان). برای تشخیص میان خیال فعال و توهم «سهروردی به ما می‌گوید که تخیل اگر بر پایه تعقل نهاده باشد... به قوه‌ای شناختی (مفکر) تبدیل می‌شود. اما اگر بر حدس (وهم) قرار گیرد، به وهمیه تبدیل می‌گردد» (شایگان، ۱۳۷۱: ۸۵).

۲-۴ ویژگی‌های رمز

با توجه به نوع نگاه رمزی کربن به حکمت و فلسفه و عرفان اسلامی و با بررسی آثارش می‌توان ویژگی‌های رمز را از نظر او مشخص نمود. اگرچه کربن رمز و ویژگی‌های آن را می‌شناخته، مطمئناً حضور در ارانوس ۲ و برخورد با کسانی چون: یونگ، الیاده و گرشوم شولم (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۶) که هر کدام در آثار خود به نحوی از رمز سخن می‌گفتند می‌توانسته در کیفیت نگاه کربن به رمز تأثیرگذار باشد. از جمله می‌توان به برخی از این ویژگی‌ها اشاره کرد.

۲-۴-۱ ابزار پیوند دهنده‌ی دو ساحت وجودی مختلف؛

در عالم خیال فعال یا عالم مثال است که امر محسوس و معقول در قالب هیئتی مثالی و خیالی که به همان اندازه‌ی عالم محسوس عینیت دارد یکی می‌شوند (کربن، ۱۳۸۷: ۴۴۱-۴۴۰).

۲-۴-۲ تمام نشدنی بودن؛

ویژگی اساسی دیگر رمز این است که رمز پدیده‌ای نیست که یک‌بار برای همیشه تبیین شود بلکه مکرراً گشوده می‌شود. «آدمی هرگز نمی‌تواند ادعا کند که به صورت یک‌بار و برای همیشه از آن فراتر رفته است، مگر دقیقاً به قیمت این که آن را به مجاز تنزل دهد و معادل‌های عقلی، کلی و انتزاعی بر جایش بگذارد» و این یکی از خطاهای رایج در برخورد با متون رمزی است. به این ترتیب رمز فرو خواهد مرد (همان: ۱۲۸). به دنبال این ویژگی رمز است که از نظر کربن باب تأویل همیشگی متون رمزی باز مانده و تأویل نفس صورت می‌گیرد (همان: ۱۲۲ و ۱۴۲).

۲-۴-۳ خودجوشی؛

از دید کربن رمز امری شخصی است و هر شخص (نفس) می‌تواند رمز خویش را فراهم کند (رک: کربن، ۱۳۸۴: ۴۳۹). خودجوشی موجب ظهور و شکوفایی عالم میانی (عالم خیال فعال/خیال رمزی) می‌شود. تغییری که در نفس به واسطه تأویل خویش که در ادامه از آن سخن گفته خواهد شد، ایجاد می‌شود، بیانگر دستیابی نفس به رمز شخصی خویش است. خودجوشی ناظر به تحول نفس است. درک وقایع تاریخی به صورت رمزی و روحانی، آنها را به وقایع نفس تبدیل می‌کند. به این ترتیب نفس به «تمثل و شهود شخصی‌ترین رمز خویش ... که از راه دیگری قابل شناخت نیست... نائل می‌شود» (کربن، ۱۳۸۷: ۴۴۳-۴۴۰).

با این حال رمز نشانه‌ای نیست که به صورت تصنعی ایجاد شده باشد... امری است که به صرافت طبع، برای ابراز حقیقتی که به صورت دیگری قابل بیان نیست، در نفس شکوفا می‌شود (همان: ۱۲۸) تکرار رمزها در فرهنگ‌های مختلف و دور از هم که نشان دهنده ابتدای رمز بر ساختار بنیادین روان است، شاهد این مدعاست.

۲-۴-۴ عینیت؛

بر مبنای ویژگی قبل، کربن از عینیت عالم رمزها سخن می‌گوید؛ البته این نکته را متذکر می‌شود که منظور از عین در اینجا امری بیرونی که بر آگاهی طبیعی عالم محسوس عرضه می‌شود، نیست. او با اشاره به تحقیقات روان‌شناسی تحلیلی، خودجوشی رمز را متناظر با یک ساختار روانی بنیادین می‌داند. «رمزها صرف فراقنی‌هایی نیست که به میل «ذهنی» نفس ایجاد شده باشد. رمزها حوزه‌ای را بر نفس عیان می‌سازند که به اندازه عالم محسوس «عینی» است. خودجوشی آنها... حاکی از تکرار بارز آنها در فرهنگ‌های مختلفی است که هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ مکانی بسیار با هم فاصله داشته‌اند» (همان: ۴۴۰).

۲-۴-۵ استقلال؛

ویژگی دیگر رمز این است که «دو چیز یا دو حد جدا شده و دور افتاده از هم را به هم بپیوندند» (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۱). همچنین رمز «مراتب ناهمگن و واقعیات ظاهراً غیرقابل تحویل و تأویل را، یکی و یکسان ساخته و یگانه و یک پارچه می‌کند و وحدت می‌بخشد» (الیاده، ۱۳۸۴: ۴۲۳). آیا در این صورت آنچه به عنوان رمز به کار رفته، استقلال خود را از دست داده است؟ چرا که مرموز، آن را به عنوان رمز خویش قرار داده و نشانی از خود را در آن قرار داده است؟ کربن معتقد است که رمز هیچ‌گاه در میانه‌ی یک قیاس دو حدی گرفتار نمی‌شود. قیاسی که کربن آن را کاذب دانسته و آن دسته از گرایش‌های فلسفی را که خیال فعال را از حیز اعتبار خارج دانسته‌اند دچار آن می‌داند (کربن، ۱۳۸۳: ۱۷ و ۳۰).

رمز در عالم خیال که واسطه‌ی میان عالم محسوس و معقول است، عمل می‌کند. رمز نه به مفاهیم عقلی انتزاعی و نه به تعیین محسوس مادی تحویل و فروکاسته می‌شود. برای نمونه کربن در شرح دیدار ابن عربی با دختری که او را «سوفیای عرفانی» می‌نامد، می‌پرسد: «آیا آن [موجود] وجود زنانه‌ی واقعی [زن واقعی] است؟ یا آیا همان حقیقت الاهی است که وجود زنانه صورتی از آن است؟ و این قیاس دو حدی کاذبی است زیرا هیچ یک از این دو شق بدون دیگری، قابل تصور نیست» (کربن، ۱۳۸۴: ۴۶۸) اینجاست که رمز در عالم خیال، هم حامل آن حقیقت الاهی می‌شود و هم صورت محسوس را به مرتبه بالاتر ارتقاء می‌دهد و همچنان استقلال خویش را نیز حفظ می‌کند.

۲-۵ کارکردهای رمز

پس از شناخت رمز و ویژگی‌های آن می‌توان کارکردهای آن را نیز در متونی که به عنوان متون رمزی شناخته می‌شوند مشخص نمود. کربن در لابه‌لای نوشته‌های خود به این کارکردها اشاره می‌کند. گرچه کارکردهایی که در اینجا مطرح می‌شوند در آثار او به صورت مصداقی طرح شده‌اند، می‌توان با گسترش حوزه شمول آنها هر یک را به عنوان کارکردی عمومی برای رمز به حساب آورد.

۲-۵-۱ بیان یک تجربه شهودی

از کارکردهای رمز می‌توان به بیان یک تجربه شهودی یا بیان آنچه (به زبان عادی) بیان ناشدنی است و فهم عقلانی از تقریر آن عاجز است اشاره کرد؛ برای نمونه کربن در شرح سفر مرغان عطار به سوی سیمرغ این نکته را مطرح می‌کند. با تشرّف مرغان به حضور سیمرغ، به واسطه شناخت «خود حقیقی» آنها از خود زمینی، سروری در آنان ایجاد می‌شود. این سرور در واقع سروری است که از شناخته شدن خود آدمی، «نفس زمینی» او به واسطه‌ی «نفس ملکی» بر سالک عارض می‌شود. به زعم کربن (۱۳۸۷: ۳۵۰) عطار با کمک شکل نوشتاری «سی مرغ» و «سیمرغ» راهی برای بیان حالت وحدت در غیریت و غیریت در وحدت پیدا می‌کند مضمونی که همواره بر ما تحمیل می‌شود و در عین حال از وسایط بیانی عرفان نظری می‌گریزد. عطار خود این تجربه را داشته و آن را «فقط به همان صورت که در توان یک شاعر عارف است، به توصیف می‌کشد، زیرا دقت و ظرافت این حالت، از هرگونه تقریر به کمک فهم عقلانی، تن می‌زند» (همان: ۳۵۴). در اینجا رمز و بیان رمزی است که به کمک شاعر/عارف می‌آید و او را از تنگنای زبان عادی می‌رهاند.

۲-۵-۲ باز نگاه داشتن همیشگی باب تأویل؛

این مورد را می‌توان از مهم‌ترین کارکردهای رمز از نظر کرین دانست. او تأویل را از ویژگی‌های خاص فلسفه مبتنی بر کتاب مقدس (در ایران حکمت اشراقی و شیعی) به شمار آورده است (کرین، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۱). حقیقت کتاب مقدس در باطن آن است و برای کشف آن حقیقت باطنی باید از ظاهر آن که رمزی از آن باطن است گذشت (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۵۹-۵۷). برای گشودن رمز باید به تأویل دست یازید. تأویل نیز می‌تواند پویا و نو به نو باشد چرا که رمز تمام ناشدنی است. هر کسی می‌تواند معنایی از آن را در سطحی دیگر درک کند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۴ و ۷۳) و (الیاده، ۱۳۷۲: ۴۱۹) به دنبال این ویژگی رمز است که می‌توان گفت باب تأویل همیشگی متون رمزی باز نگه داشته شده است.

۲-۵-۳ تأویل نفس؛

به دنبال عملیات تأویل متن اتفاق دیگری می‌افتد که می‌توان گفت به عقیده کرین تمام فعالیت فلسفی مبتنی بر تأویل به خاطر آن است و آن «تأویل نفس» است. تأویل نفس یعنی فراروی وجودی مؤول به سطحی دیگر که بر اثر تأویل متن و همزمان با آن صورت می‌گیرد یا اینکه باید صورت بگیرد. «تأویل به این معنا بسی فراتر از تأویل الفاظ و حتی تأویل رمزها و یافتن لوازم معنایی آنهاست. تأویل نفس به معنای باز بردن نفس به اصل خویش است» (رک: کرین، ۱۳۸۹: ۳۳)

کرین تلاش برای آزاد کردن یک اندیشه از قید لفافه‌های ظاهر را تأویل نفس می‌نامد. به کمک این تأویل، نفس، با عالم بیرون متحد می‌شود نه آنکه تابع آن شود (رک: کرین، ۱۳۸۷: ۴۳۸).

او می‌پرسد که تأویل چه چیزی را به چه چیزی باز می‌گرداند و این پرسش را مستلزم پرسش دیگر که تأویل چه کسی را به چه کسی باز می‌گرداند، می‌داند. در نظر او حقیقت تأویل «مبتنی بر واقعیت همزمان عملیات ذهنی تشکیل دهنده تأویل و واقعه نفسانی است که موجب این عملیات می‌شود. تأویل متون مترتب بر تأویل نفس است: نمی‌توان نفس را احیاء کرد، نمی‌توان متن را به حقیقتش بازگرداند، مگر اینکه نفس نیز به حقیقتش که به نسبت نفس، مستلزم فراتر رفتن از بداهت‌های تحمیلی، هجرت از عالم نموده‌ها و مجازها، از غربت و «غرب» است، بازگردانده شود. متقابلاً نفس نیز با تکیه بر یک متن - متن کتاب یا متن کیهانی - که تلاش نفس آن را متحول خواهد ساخت و به مرتبه‌ی حادثه‌های واقعی، ولی باطنی و نفسانی ارتقاء خواهد داد، عزیمت خویش را آغاز می‌کند و تأویل وجود حقیقیش را به اجرا در می‌آورد (همان: ۱۲۹).

همان‌طور که مشخص است این تأویل تنها می‌تواند بر پایه‌ی نگاه رمزی به متن - متن کتاب یا متن کیهانی - صورت بگیرد نه یک نگاه مبتنی بر مجازانگاری؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد رمز نشان واقعیتی در عالمی دیگر است. به عبارت دیگر می‌توان گفت: «کسی که رمز را باور دارد، با خود به چون و چرا کردن و گفتگو و پرس و جو می‌پردازد و می‌کوشد تا به یاری و مدد چیزی که بنا به تشخیص و تصدیق‌اش، در حق وی رمزی فعال و اثرگذار است، حال و روز خویش را دریابد» (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۳) و این یعنی کسی که خود را مخاطب رمز می‌داند با فرابردن رمز به مرموز و حقیقت آن، خود را تأویل کرده به مرتبه‌ی بالاتری از وجود و آگاهی وارد می‌شود.

۲-۵-۴ امکان تکرار یک تجربه‌ی شهودی؛

با مشخص شدن کیفیت «تأویل نفس» بدون اینکه چیزی از میزان استقلال تجربه‌های شهودی و عرفانی کاسته شود، می‌توان آنها را تکرار یک نمونه‌ی عالی دانست. زیرا «تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی، از هستی‌شناسی اصیلی حکایت می‌کند... اعمال آدمی نیز فقط به میزانی که کارکردی آغازین را تکرار می‌کنند از اعتبار و واقعیت برخوردار می‌شوند» (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۹). بدون مقایسه میان تجربه‌ی شهودی یک عارف و تجربه‌ی اساطیری یک انسان بدوی که ممکن است مدنظر الیاده باشد، می‌توان گفت که عارف نیز اعتبار تجربه‌ی خود را در تکرار بی‌کم و کاست تجربه پیامبر می‌بیند. کربن برای نمونه از معراج صوفی که تکرار تجربه‌ی معراج پیامبر است، سخن می‌گوید. او معتقد است که مثلاً بایزید در معراج خود از طریق مراحل معراج پیامبر سود برده است. صوفی از طریق تکرار این معراج، امتیاز پیرو حقیقی پیامبر بودن را به دست می‌آورد. بنابراین «تأویل معراج، نه در حاشیه متن، بلکه در قالب تأویل نفس به اجرا در می‌آید» (کربن، ۱۳۸۷: ۳۲۱).

البته شرط مهم در به فعلیت درآمدن این تجربه این است که رمزها به سطح تصاویر صرف عقلی و بداهت‌های منطقی فرو کاسته نشوند. اگرچه سخن کربن در اینجا درباره‌ی متن معراج‌نامه ابن سیناست که قهرمان آن پیامبر است، بر پایه گفته خود او که می‌گوید: «فقط لازم است حکایت را به قالب اول شخص منتقل ساخت تا به تأویل نفس تبدیل شود» (همان: ۳۲۲) می‌توان این الگو را به سایر تجربه‌های شهودی تعمیم داد.

۲-۵-۵ تجربه‌ی عملی فلسفه (امکان اتحاد با عقل فعال)؛

اتحاد با عقل فعال که می‌تواند اوج تجربه‌ی فلسفی باشد، نه به واسطه‌ی درک گزاره‌های عقلی بلکه از طریق تجربه‌ی شهودی دست می‌دهد. به زعم کربن در بررسی تمثیل‌های ابن سینا (و نیز تمثیل‌های سهروردی) رهایی نفس و اتحاد او با عقل فعال یا فرشته «غایتی است، که با خواندن هر تعداد از آثار نظری چون شفا حاصل نمی‌شود» (همان: ۳۴۴). در واقع آنچه در مقام فلسفه و نظر مطرح شده است، (اتحاد با عقل فعال) تنها در قالب یک تجربه شهودی و در شکل یک تمثیل رمزی عملاً برای فیلسوف روی می‌دهد.

۲-۵-۶ ظهور مثل اعلا؛

«مثل اعلا فقط از طریق یکی از رمزهایش قابل رؤیت است» (کربن، ۱۳۸۴: ۴۳۹) رمز بیان ممتاز یک مثل اعلاست. شیء محسوس یا مخیلی که نشان مثل اعلا را دارد به واسطه آن نشان، به رمز تبدیل شده و تا بالاترین مرتبه معنایی خود ارتقا می‌یابد (رک: کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

۲-۶ تاویل نادرست رمز (خطاهای تأویل)

در بخش پایانی مقاله، به برخی از خطاهایی که از نظر کربن ممکن است در فرآیند بازخوانی و تأویل رمزها روی دهد، اشاره می‌شود؛ خطاهایی که در برخورد با رمز صورت می‌گیرد آن را از ماهیت اصلی خود دور می‌کند و کارکرد درست آن را از میان می‌برد. چنانکه در بخش کارکردهای رمز گذشت، اصلی‌ترین

وظیفه آن نزدیک کردن دو ساحت متفاوت وجود به همدیگر و بیان آن چیزی است که به شیوه دیگری بیان شدنی نیست. تغییر عملکرد رمز، نتیجه حاصل از برخورد رمزی با امور را که همان تأویل نفس یعنی بالا رفتن در مراتب آگاهی و وجودی است از بین می‌برد. مهم‌ترین خطایی که به نظر کربن در برخورد با رمز صورت می‌گیرد تقلیل آن به مفاهیم کلی منطقی و عقلی است. چیزی که گوشوم شولم در کتاب خود (۱۳۸۹: ۷۳-۷۶) درباره تفاوت نگاه فیلسوفان یهود و عرفای آنان در مواجهه با «اسرار شریعت» آورده و کربن نیز با او در کیفیت و روش برخورد با رمزهای عرفان اسلامی موافق است. کربن (۱۳۸۷: ۱۵۰) ریشه‌ی این خطا را در تفسیرهای دهری و نیز تفسیرهای الهام گرفته از روانکاو فرویدی که رمزها را با فروکاستن آنها به والایش محتویات زیستی تبیین می‌کنند، می‌بیند (همان: ۴۴۰). فروید می‌کوشید تا به خوانندگان ثابت کند که رویا واقعیتی خاص را بیان نمی‌کند، بلکه تنها روایتی پر از رمزگان است و راه شناخت رمزگان جز نشانه‌شناسی نیست؛ تفاوت نگاه یونگ با فروید نیز در همین جاست که نگاه یونگ به رویانگامی نمادین است و نمادها در رویاها، چنان که در تاریخ بشر، تکرار می‌شوند، حضوری پیوسته دارند (احمدی، ۱۳۸۸: ۵۱۴ - ۵۱۲). یونگ از ماقبل تاریخ روان سخن می‌گفت. او «زبان رمزی این ماقبل تاریخ را کشف کرده، آن را از استعاره (allegorie) مجزا دانسته و بویژه نماد را به ساخت خود روان پیوند داده است» (شایگان، ۱۳۷۱: ۴۹).

کربن نیز با استفاده از روش و داده‌های روان‌شناسی تحلیلی، تکرار شدن رمز را در فرهنگ‌های مختلف که بر ساختار بنیادین روان مبتنی بود، دلیلی بر نادرست بودن تقلیل‌گرایی و کاستن رمز به مفاهیم عقلی محض می‌داند (رک: کربن، ۱۳۸۷: ۴۴۱) و (کربن، ۱۳۸۴: ۴۳۹) این خطای تقلیل رمز از نظر کربن عوارضی دارد که در برخورد با متون رمزی و تأویل آنها خود را نشان می‌دهد.

نخستین موردی که می‌توان به آن اشاره کرد این است که استقلال رمز، که پیش‌تر از آن سخن گفته شد، فراتر از معناهای معقول در پس واقعیات محسوس است. تقلیل رمز به مجاز، استقلال و ماهیت آن را از میان می‌برد. این خطایی است که کربن برخی شارحان حکایت‌های رمزی ابن سینا از جمله خواجه نصیر را دچار آن می‌بیند. وی درباره‌ی تأویل خواجه نصیر می‌گوید: «شارح به جای آنکه درک کند این تبدیل [تبدیل موجودات و... به رمز] با کدام دگرگونی نفس منطبق است خویش را به بازگرداندن داده‌های رمزی به مرتبه‌ی واقعی و ادراکی مقدم بر تبدیل آنها، مشغول داشته است. و همین امر او را ناگزیر ساخته است تا معادل‌های عقلی برای رمزها جستجو کند» (کربن، ۱۳۸۷: ۳۸۱)

بنابراین با تقلیل رمزها به مفاهیم عقلی، مؤول، به جای صعود به مرتبه‌ای بالاتر، دوباره به سطح واقعیت موجود تنزل می‌کند حال آنکه هدف از تأویل متن تأویل نفس، تکرار تجربه‌ی مؤلف و ورود به مرحله‌ی بالاتر آگاهی و وجود می‌باشد. کربن درباره‌ی اینکه چرا خواجه نصیر در تأویل رمزها به مفاهیم عقلی دچار خطا شده، معتقد است که: «حقیقت رمزهایی که نفس در قالب آنها به درک حوادثی نائل می‌شود که خودش صحنه و حاصل آن است، هرگز به یک منظومه‌ی عقلی و بسته، قابل تأویل نیست؛ نه پدیدآورنده‌ی این رمزها و نه شارحان متوالی آنها هیچ‌یک نمی‌توانند معنای آنها را به تمامی درک کنند» (همان: ۳۸۲).

کربن نمونه دیگر از خطای روش‌شناختی را در بحث از عالم خیال ابن عربی مشخص می‌کند. عالم از

نظر ابن عربی تجلی الاهی است و اندام این خلقت خیال فعال است. در عرصه‌ی خیال فعال همه چیز به صورت رمز درآمده و نیازمند تأویل‌اند. اگر داده‌های حسی و عقلی را که به رمز تبدیل شده‌اند به اعتبار ارزش ظاهری‌شان و نه به اعتبار چیزی فراتر از آن یعنی مرموزی که به آن اشاره دارند در نظر بگیریم و وظیفه‌ی رمزی آنها را نادیده بگیریم و آنها را بی‌نیاز از تأویل بدانیم، عالم، شأنی مستقل پیدا می‌کند که شفافیت تجلی‌گونه‌اش را از دست می‌دهد و میان خدا و خلقت جدایی می‌افتد یعنی تصویری که متکلمان از رابطه خدا و خلقت دارند؛ خیال که نتواند رمزپردازی کند تنها می‌تواند امور غیر واقع خلق کند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۹۴-۲۹۳). به این ترتیب با نادیده گرفتن نقش رمز در حکمت ابن عربی، منظومه فکری و حکمت او به گونه‌ای درست درک نخواهد شد.

۳- نتیجه

رمز ابزاری است که متون را برای برقراری ارتباط با مخاطبان آینده، باز (open) نگه می‌دارد. البته با توجه به دیدگاه کربن، شرط مهم، درک رمزی آن متون است نه فروکاستن رمزها به تصاویر مجازی و استعاری و یا مفاهیم انتزاعی که رمز را از ماهیت اصلی خود دور کرده و استقلال آن را از میان می‌برد.

هدف کربن از مطالعه رمزها و اصرار بر درک صحیح متون رمزی و پرهیز از تقلیل‌گرایی، ارائه تقریری امروزی از حکمتی است که در گذشته به صورت رمزی، بیانگر تجربه شخصی مؤلف و شرح سفر و تحولی است که «نفس» او در آن سفر پذیرا گشته است. در پرتو تأویلی که به دنبال خوانشی در قالب «وَلْشَّخْصِ» روی متن انجام می‌گیرد و بر اثر فهم رمزها، تجربه شخص مؤلف - که در یک اثر فلسفی یا عرفانی ارائه شده - به صورت تجربه‌ای نو برای خواننده جدید تکرار می‌شود.

نتیجه این که با این خوانش جدید و بر اثر این فهم رمزاندیشانه، تأویل نه فقط درک معنای نهفته متن در سطح افقی، بلکه صعود شخص مؤول به سطح وجودی جدید و دریافت آگاهی‌ای از نوع این مرتبه وجودی جدید خواهد بود، که کربن از آن با اصطلاح «تأویل نفس» یاد کرده است. تأویل نفس به واسطه درک و فهم رمزها در زمان حال انجام می‌گیرد و یا به عبارت بهتر، خود درک آنها در زمان حال است. با این نگاه، از نظر کربن می‌توان از حکمت گذشتگان به عنوان سرمایه‌ای که می‌تواند برخی نیازهای هویتی و فرهنگی امروز را نیز پاسخ گوید، بهره برد.

پی‌نوشت‌ها

۱- اندام اصطلاحی است که کربن برای ملموس‌تر کردن درک عمل قوه خیال به کار می‌برد؛ او خیال فعال را به منزله اندامی برای درک عالم صور مخیل، عالم مثل اعلا، عالم «ماده مجرد» می‌داند (رک: کربن، ۱۳۸۴: ۴۲ و ۲۸۹).

۲- حلقه ارانوس در سال ۱۹۳۳ توسط الگا فروب بنیان نهاده شد. پرداختن به خرده‌فرهنگ‌ها یا به قولی فرهنگ‌هایی که تا آن زمان به آنها پرداخته نشده بود مسئله‌ای بود که بزرگان این حلقه به جد بر آن تأکید داشتند. ارانوس سعی داشت سبکی جدید در پرداختن به اسطوره و فرهنگ و انسان‌شناسی به دست دهد.

منابع

قرآن کریم.

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۸)؛ ساختار و تأویل متن، تهران، مرکز.
۲. الیاده، میرچا (۱۳۸۴)؛ اسطوره بازگشت جاودانه، بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
۳. بالانفا، پل (۱۳۸۵)؛ هانری کربن و روش وی، مرسد همدانی، زائر شرق (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳)؛ رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، علمی و فرهنگی.
۵. ستاری، جلال (۱۳۸۶)؛ مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران، مرکز.
۶. شایگان، داریوش (۱۳۷۱)؛ هانری کربن، باقر پرهام، تهران، آگاه.
۷. شولم، گرشوم (۱۳۸۹)؛ جریانات بزرگ در عرفان یهودی، فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
۸. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۱)؛ ایستادن در آن سوی مرگ، تهران، نی.
۹. کربن، هانری (۱۳۸۷)؛ ابن سینا و تمثیل عرفانی، انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
۱۰. ——— (۱۳۸۳)؛ ارض ملکوت، سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری.
۱۱. ——— (۱۳۸۵)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، تهران، کویر.
۱۲. ——— (۱۳۸۴)؛ تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
۱۳. ——— (۱۳۸۹)؛ واقع‌انگاری رنگ‌ها و علم میزان، انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
۱۴. گری، مارتین (۱۳۸۲)؛ فرهنگ اصطلاحات ادبی، منصوره شریفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. نصر، سید حسین (۱۳۸۱)؛ معرفت و معنویت، انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۱۶. نصر، سید حسین و لیمن، الیور (۱۳۸۳)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت.
۱۷. نصر اصفهانی، محمدرضا و حاتمی، حافظ (۱۳۸۸)؛ رمز و رمزگرایی با تکیه بر ادبیات منظوم عرفانی، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۶، ۱۹۶-۱۶۵.
۱۸. واعظی، احمد (۱۳۸۶)؛ درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. واعظی، مراد علی (۱۳۸۱)؛ تجلی رمزگرایی در قرن ششم عرفانی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی بیرجند، ۲، ۲۱۰-۱۸۹.
۲۰. ورنو، روژه و وال، ژان (۱۳۸۷)؛ نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
۲۱. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۴)؛ انسان و سمبول‌هایش، ابوطالب صارمی، تهران، امیر کبیر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی