

هانری گربن و سیر اعتلایی حکمت اسلامی در ایران

محمدامین شاهجویی*

چکیده

سرنوشت حکمت و فلسفه اسلامی در ایران و مقایسه آن با دیگر سرزمین‌ها موضوعی است که مستشرقان بدان پرداخته و درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. نظریه غالب در محافل رسمی شرق‌شناسی آن است که فلسفه اسلامی با ابن‌رشد خاتمه یافته، اما برخلاف این نظریه رایج، هانری گربن، فیلسوف، اسلام‌شناس و خاورشناس بزرگ فرانسوی معتقد است که نه تنها این گونه نیست، بلکه فلسفه در جهان اسلام به ویژه در ایران، که مهد تشیع و تفکر شیعی است، از دیرباز حیاتی مستمر داشته است و پس از ابن‌سینا، برخلاف آنچه در غرب با جایگزینی ابن‌رشد اتفاق افتاد، در ایران، این حکمت با سهروردی و ابن‌عربی و نیز در سایه آموزه‌های معنوی امامان شیعه (ع) تداوم و استمرار یافته، به سیر اعتلایی خود ادامه می‌دهد تا آنکه در دوران صفویه، توسط ملاصدرا و اسلاف و اخلاف او به طرز باشکوهی احیا می‌شود و دوره بسط، توسعه، تکامل و شکوفایی خود را می‌گذراند. در مقاله حاضر کوشش خواهد شد تا نظریه مزبور در برابر نظریه مرسوم در میان شرق‌شناسان، با پژوهش در آثار هانری گربن از رهگذر تبیین ارتباط وثیق و پیوند عمیق میان حکمت اسلامی و باورهای معنوی شیعی، علوی و ولّوی، و مبتنی بر رویکرد باطنی آموزه‌های شیعی تحلیل و تبیین و دلایل و شواهد آن ارائه گردد.

واژگان کلیدی: هانری گربن، اسلام، حکمت اسلامی، تشیع، ایران.

مقدمه

پروفسور هانری کُربین (۱۹۷۸-۱۹۰۳م) (Henry Corbin) فیلسوف، اسلام‌شناس و شرق‌شناس بزرگ فرانسوی، پس از مدت طولانی تحصیل و پژوهش در فلسفه غرب و شاگردی فیلسوفان بزرگ مغرب‌زمین، به اسلام‌شناسی روی آورد و گمشده خویش را در حکمت معنوی اسلام یافت. او در آثار خود، مرز میان حکمت الهی و آنچه را که در غرب، فلسفه و یا الهیات خوانده می‌شود و تفاوت بین آنها را به روشنی تبیین کرده است. اهمیت ورود رشته دنباله‌داری که کُربین آن را «فلسفه ایرانی-اسلامی» می‌نامد، در مدار فلسفه جهانی و شناخت ارزش واقعی آن و شناساندن آن به غرب از جمله اموری است که وی بر آن اصرار و اهتمام می‌ورزد و کوشش یک عمر پژوهشگری خود را وقف آن می‌کند. غرض او از این همه، تفهیم این نکته است که فلسفه در ایران از دیرباز چه سرگذشتی داشته و حکمت ایرانی-اسلامی چه معنایی می‌تواند برای ما و روزگار ما داشته باشد و چگونه و در چه جهتی می‌تواند راهنمای تحقیقات و پژوهش‌های فلسفی ما باشد.

مسئله اساسی و پرسش اصلی مقاله حاضر آن است که چرا حکمت اسلامی، به خصوص در ایران و به ویژه در دوران صفویه، سرنوشتی درخشان یافت و در یک سیر اعتلایی، مسیر بسط، توسعه، رشد، تکامل و شکوفایی خود را پیمود، در حالی که همزمان در غیر این سرزمین از پهنه جهان اسلام چنین تحولی را شاهد نبود؟

در این مقاله تلاش خواهد شد تا پاسخ پرسش مزبور با استمداد از آراء، افکار و اندیشه‌های متفکر، اسلام‌شناس و ایران‌شناس فرانسوی، پروفسور هانری کُربین از خلال آثار و نوشته‌های وی جستجو و به نحو مستدل ارائه گردد. کُربین به فراست دریافته بود که ایران به عنوان مهد تشیع تنها خاستگاه و جایگاه حکمت اسلامی است و در حالی که شرق‌شناسان، ابن‌رشد (۱۱۹۸-۱۱۲۶م) را آخرین فیلسوف جهان اسلام می‌دانستند، وی با صراحت اعلام کرد که پس از شیخ الرئیس ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ق)، برخلاف آنچه در غرب با جایگزینی ابن‌رشد رخ داد، در ایران در پرتو افکار اشراقی شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ق)، عرفان محی‌الدین ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰ق) و تعالیم معنوی و باطن‌گرای

پیتوایان شیعه (ع)، چیزی جز تداوم و بسط حکمت الهی و معنوی اسلامی و شیعی و شکوفایی آن به وقوع نپیوست. او به نیکی متفطن این نکته بود که حکمت در سرزمین ایران، امری تاریخی و متعلق به گذشته نیست، بلکه از دیرباز حیاتی مستمر داشته، در زندگی حکمای متأخر و معاصر ایران نیز همچون اسلاف آنها تبلور و تجسم دارد. وی با یقین و اطمینان، از پیام تفکر فلسفی، حکمی و معنوی اسلامی، ایرانی و شیعی برای دنیای امروز سخن می‌گفت و بر ادعای خود مبنی بر فعلیت و امروزی بودن فلسفه سستی (قدیم) ایران و حیات مستمر و مداوم آن اقامه دلیل می‌کرد.

ورود هانری گُربن به عالم تفکر معنوی اسلام

هانری گُربن بدون شک برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی ایران و فلسفه اسلامی است. ورود وی به عالم فکری و معنوی اسلام پس از آن بود که او «هستی‌شناسی» حقیقی را در آثار حکمای الهی ایران به دست آورد. از دکتر سیدحسین نصر (تولد ۱۳۱۲ ش) نقل شده است که روزی در کلاس درس، لویی ماسینیون (۱۹۶۲-۱۸۸۳ م) (Louis Massignon) یکی از اساتید گُربن، نسخه‌ای از کتاب حکمة الاشراف سهروردی را به هانری گُربن می‌دهد و از او می‌خواهد تا آن را مطالعه کند. همین عمل، حیات فکری شاگرد جوان را به کلی دگرگون کرد و او را به صرافت انداخت تا به شرق سفر کند و نسخ آثار این حکیم ناشناخته را که گُربن شیفته او شده بود، بازیابد (پازوکی، ۱۴، ۴۲، ۴۶). به قول خود گُربن، سهروردی به عنوان مظهر یک حکیم مسلمان ایرانی، دست فیلسوف و محقق جوان فرانسوی را گرفت و او را به ایران آورد و وارد عالمی وسیع از فکر و معنویت کرد، وی می‌گوید:

سهروردی، طی سال‌های متمادی، راهنما و همسفر برادروار من بود (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۷۵).

سهروردی ... دست مرا گرفت و مرا به آن جایی که «وطن معنوی» من است، هدایت کرد (مقام ملاصدرا، شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲).

گُربن معتقد بود «شهر شیراز از برای ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ ق)، مانند روزبهان

(۶۰۶-۵۲۲ ق) و حافظ (۷۹۲-۷۱۰ ق) و همچنین برای گروه کثیر دیگری از فلاسفه و عرفا، (صرفاً) «وطن خاکی» بوده است» (مقدمه بر المشاعر صدرالمآلهین شیرازی، ص ۱۸). از این رو، وی همچون بزرگان فوق، مقصد و مقصود خود را حصول قرب به رمز «مدینه روحی و معنوی» می‌دانتست، (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۸) و خود را «رهرو دیار جان» توصیف و معرفی می‌کرد:

من فیلسوفی رهروم به هر دیاری که جان، راهبرم شود. گرچه در این سیر و سلوک، از فرایبورگ، تهران و اصفهان سردر آورده‌ام، اما این شهرها از نظر من، «مدینه‌هایی تمثیلی» اند، منزلی نمادین از راه و سفری همیشگی و دائمی (از هایدگر تا سهروردی، ص ۲۱ و شایگان، ص ۱۱۸).^۱

حکمت الهی و برخی ویژگی‌های آن

ورود هانری کُربن به عالم تفکر و معنویت اسلام و ایران، او را به مرحله جدیدی از شناخت «حکمت الهی» هدایت نمود و جهان اندیشه بزرگان از حکمای الهی و عرفای اسلامی را برای اولین بار بر وی مکشوف ساخت. وی ضمن تأکید بر اهمیت اساسی عامل ایرانی در ایجاد و ظهور حکمت الهی (در باب امام دوازدهم، ص ۸۲) در معرفی این حکمت به وجه سلبی می‌گوید:

«حکمت الهی» ... فلسفه و الهیات (کلام) به معنای رایج این واژه‌ها در غرب نیست، اما منطقی نیست که معنای «فلسفه» را به مفهومی محدود سازیم که انسان غربی زمان ما، خود را بر آن متوقف کرده است. در این صورت، به بهانه اینکه انسان غربی در قلمروهایی از فلسفه خود را بیگانه می‌یابد، این قلمروها از تاریخ فلسفه طرد خواهد شد (آملی، مقدمه، ص ۶۳).

به بیان هانری کُربن، تعریف حکمت الهی به نحو ایجابی آن است که این حکمت از تألیف دانش فلسفی و تجربه روحانی زاده می‌گردد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۱) و پیروان خود را از علم انتزاعی فلسفه (علم صوری) به مشاهده مستقیم و اشراق حضوری که از مشرق روح طلوع می‌کند، راهنمایی می‌نماید (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص

۱۲). حکمت مزبور نوعی از تفکر است که به نحو خاص در بطن یک دین نبوی و در نزدامت معینی به وجود می‌آید که گرایش صرف معنوی دارد و وابسته به کتاب مقدس است که بر پیامبری نازل شده است (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۲۶).
در بسیاری از کنفرانس‌های بین‌المللی فلسفی و علمی، گرتین توانست دُرر حکمت و عرفان اسلامی ایران را در معرض توجه برخی از برجسته‌ترین متفکران جهان قرار دهد و از این راه، خدمتی ارزنده به گسترش فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی در جهان ارائه کند، وی می‌گوید:

من به راستی فکر می‌کنم اهمیت دارد که ... رشته دنباله‌داری که باید آن را «فلسفه ایرانی - اسلامی» بنامیم تا خصوصیت و نوعیت آن مشخص گردد، در سایه کوشش‌های ما، وارد مدار فلسفه جهانی شود. باقی جهان، مدتی بسیار دراز، ارزش واقعی فلسفه ایرانی - اسلامی را نشناخت. فکر می‌کنم امروزه، وجود و مفهوم این فلسفه، کم‌کم در سطح توجه فیلسوفان قرار می‌گیرد و ملاحظه می‌کنید که من کوشش یک عمر پژوهشگری خود را وقف آن کرده‌ام (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۹۰-۱۸۹).

غرض او از این تلاش بی‌وقفه، نشان دادن و تفهیم این نکته است که فلسفه قدیم (ستی) ایران چه معنایی می‌تواند برای ما و روزگار ما داشته باشد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴).

گرتین با کوششی مستمر و فعالیتی خستگی‌ناپذیر موفق شد در دورانی نزدیک به نیم‌قرن به طبع، ترجمه و تحلیل آثار بزرگان اندیشه معنوی ایران همت گمارد و مجموعه‌ای پدید آورد که باعث حیرت اهل علم است. این مجموعه، جوانب گوناگون تفکر فلسفی، عرفانی و دینی ایران زمین را دربرمی‌گیرد که نه تنها برای غربیان، بلکه برای دانشمندان ایران نیز افق‌های جدیدی را گشوده است. هانری گرتین معتقد است با وجود آنکه دانشمندان ایرانی، نسل به نسل، مصنفات و آثاری جلیل و عظیم را به یکدیگر انتقال داده‌اند، باخترزمین تقریباً از جمیع مسائل فلسفی که منشأ و الهام‌بخش تفکرات ایران شیعی مذهب بوده و آن را به طریقی که با سایر فرق اسلامی تفاوت دارد، سوق داده، بی‌خبر مانده است (سه گفتار در باب تاریخ معنویت

ایران، ص ۵۸). از این رو در نظر او ضروری‌ترین و عاجل‌ترین وظایف، تجدید چاپ و تدارک منابع و مآخذ است که باید به مدد و معاونت مشترک فلاسفه و شرق‌شناسان و نسل جدیدی از فیلسوفان ایرانی انجام گیرد و عالمی معنوی را که قدر و ارج و بشارت آن، منزلت و مقامی همیشگی دارد، در دنیای عصر ما به مرحله استحصالی رساند (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۱).

گُربن توجه جوانان متفکر ایران معاصر را به این حقیقت جلب می‌کند که تحقیقات ایشان در موضوعات فلسفه غرب، زمانی می‌تواند بر ایشان سودآور باشد که فلسفه قدیم (ستی) خود را که در واقع آبشخور فرهنگ ایران است، خوب بشناسند (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۰). در صورت صرف وقت بسیار و مطالعه فراوان به منظور تحقق بخشیدن به چنین هدفی است که آن‌ها با مسئولیت و وظیفه خود در برابر امانتی که به آنان سپرده شده است، آشنا می‌شوند و در عمل بدان موفق خواهند بود (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۹۰).

بررسی آثار گُربن، مبین این حقیقت است که او تقریباً با تمام جوانب تفکر در ایران، نه تنها در دوران اسلامی، بلکه حتی پیش از اسلام سروکار داشته و کوشیده است تا پیوستگی عمیق برخی از جوانب فلسفه و جهان‌شناسی را در ایران، از دوران باستانی گرفته تا قرون اخیر نشان دهد و عمق فرهنگ فلسفی ایران باستان و جهان‌شمولی و غنای فلسفه دوران اسلامی آن را که می‌توانست بسیاری از درون‌مایه‌ها و مضامین گذشته ایران باستان را در جهان‌بینی خود ادغام کند، خاطر نشان سازد.

کمال مطلوب در نظر هائری گُربن آن است که به موازات آنچه در مغرب زمین در زمینه فلسفه و حکمت اسلامی و تاریخ معنویت و روحانیت آن سامان انجام شده است، در ایران نیز بتوان رشته تحقیقات و تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی را از زمان ابن‌سینا تا قرن گذشته پیوند کرد و شکاف بزرگی را که در تاریخ فلسفه ایران وجود دارد، ترمیم نمود (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۹). از دیدگاه وی، انتشار آثار سهروردی عاملی بود که باعث شد گذشته باستانی ایران رونق از دست‌رفته را باز یابد و انقطاعی که میان آن و فرهنگ بعد از اسلام ایران حاصل شده بود، از میان برود (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۱).

عناصر محوری فلسفه ایرانی - اسلامی

به نظر هانری گربن، عناصر و موادی که با فلسفه قدیم (ستی) ایران آمیخته و با آن یکی شده‌اند، بسیارند و سخت درهم پیچیده. وی از آن جمله به آرای حکمی ابن سینا، اشراق سهروردی، حکمت الهی ابن عربی و مجموعه احادیث ائمه اطهار(ع) اشاره می‌کند و عقیده دارد که این همه، خود علل و عوامل ظاهری تجدید حیاتی است که در قرن دهم هجری در ایران اتفاق افتاد و حال آنکه در سایر بلاد اسلام، چیزی مشابه آن حادث نگشت (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۳). از دید گربن، معرفت روحانی و فلسفه معنوی ایران در دوره یاد شده، واجد غنایی بیکران و تنوعی عظیم است (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۲).

۱. آرای حکمی ابن سینا

موفقیت هانری گربن در شناساندن ابن سینا به غرب به صورتی نوین و در عین حال اصیل، یکی از بزرگ‌ترین خدمات او به فلسفه اسلامی است. او ما را به رسایل عرفانی ابن سینا که وی در آن، تجربه خصوصی و سر سلوک نفسانی خود را به امانت گذارده است، توجه می‌دهد (شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد، ص ۳۵) و نکته اساسی در فلسفه ابن سینا را جستجوی حقیقت باطنی و معنوی می‌شمارد (همان، ص ۳۶). به نظر گربن، اشارات و امارات بسیاری برای اثبات حقانیت این ادعا وجود دارد:

طرح و نقشه عظیم فکری ابن سینا می‌بایست منتج و منتهی به یک نوع «فلسفه مشرقی» شود (همان، ص ۳۳) و فلسفه او در نهایت شکوفایی خود ممکن است منشأ تجربه عرفانی قرار گیرد (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۷).

اما این امر، شگفت‌انگیز نیست، زیرا به باور هانری گربن:

مرز میان عقاید ارسطو (۳۸۵-۳۲۲ ق م) و عقاید افلاطون (۳۴۸-۴۲۷ ق م)، میان مشائیان و اشراقیان در فلسفه ایرانی اسلامی، به وضوح معین نیست و از این رو، گاه سوانح مرزی پیش می‌آید... برای بسیاری از فیلسوفان ارسطویی اتفاق می‌افتد که دانسته یا ندانسته در آن سوی مرز، یعنی طرف اشراقیان قرار می‌گیرند (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۸۳).

برای اشراقیان، مهم این است که تلاش فلسفه به یک تجربه روحانی منتهی گردد و بدون حصول آن تلاش مذکور، اطلاق وقت بیهوده‌ای است (همان، ص ۱۸۱).

اهمیت جایگاه ابن سینا در نظر هانری گربن از اینجا معلوم می‌شود که وی تلاش‌ها و مجاهدات پیشگامان و متولیان نهضت فلسفی نوین و بنیان فلسفه تشیع در ایران، از جمله میرداماد (وفات ۱۰۴۱ق)، ملاصدرا، قاضی سعید قمی (۱۱۰۳-۱۰۴۹ق) و... را در جهت روشن ساختن و فروزان نگاه داشتن مشعل علم و حقیقت و سنت فلسفه مشرقی و ایجاد فلسفه‌ای معنوی و ارتقا بخشیدن مذهب شیعه اثنا عشری به مقام و مرتبتی متعالی و مستحکم نمودن مبانی فلسفی و عرفانی تشیع، ثمره آثار و عمق تفکر ابن سینا می‌داند که در افق‌ها و آسمان‌های بیکرانه، تشعشع و تلالو خود را می‌گستراند (شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد، ص ۳۷).

۲. تفکر اشراقی سهروردی

با این همه، بدون شک می‌توان گفت مهم‌ترین خدمت هانری گربن به فلسفه اسلامی و معارف ایران زمین، همانا احیای تفکر سهروردی و نمایان ساختن اهمیت او در تحولات فکری قرن‌های بعدی در ایران و سایر بلاد شرقی و نیز ضرورت شناخت او برای بشر معاصر است. گربن، سهروردی را شاگرد و ادامه دهنده فکر ابن سینا در راه تکمیل و به سامان رساندن فلسفه مشرقی می‌داند که بنای آن را بر اساسی نو استوار ساخته است و آن اساس نوین، زنده کردن فلسفه اشراق ایران قدیم است (همان، ص ۳۷). به نظر وی، انتشار آثار سهروردی عاملی بود که باعث شد گذشته باستانی ایران، رونق از دست رفته را بازیابد و انقطاعی که میان آن و فرهنگ بعد از اسلام ایران حاصل شده بود، از میان برود (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۱).

گربن معتقد است که از تألیف دانش فلسفی و تجربه روحانی، «حکمت الهی» زاده می‌شود و با توسل به آن بوده که سهروردی خواسته است معنویت ایران را تجدید کند (همان، ص ۴۱) و در پرتو تحول و انقلابی که سهروردی در عالم معنویت ایران ایجاد کرد، فلسفه و عرفان از

آن پس، از یکدیگر انفکاک ناپذیر گشتند (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۴). از این رو، می‌توان گفت پیشوایان طریقت که تفحصات فلسفی و حکمی را با سیر و سلوک عرفانی اهل تصوف قرین می‌سازند، به تمام معنا، مظهر و نماینده سنت معنوی سهروردی هستند (همان، ص ۵۹).

حکمت و فلسفه سهروردی به خصوص در عصر تجدید حیات فلسفی معاصر صفویه، دوران ثمربخشی را به خود دیده است. این حکمت، بنا به روایت هانری گُربن، در عهد سلطه قاجار، موجب پیدایش مصنفات بزرگ‌تری گردیده و در عصر کنونی نیز هنوز از نعمت حیات برخوردار است. این فلسفه، سراسر عالم معنویت ایرانی را به خاتم خود مختوم و به نشان خود موشح ساخته است و او را یارای آن هست که هنوز هم اسم اعظم و رمز رستاخیزهای پیش‌بینی ناشدنی را در خود مضمّر و نهفته داشته باشد. از این رو، مجاهدات قطعی سهروردی در امر سیانت از وجدان و ادراک ایرانی، عامل قطعی به شمار می‌رود (همان، ص ۵۶-۵۷).

غرض آنکه تأکید و اصرار فراوان هانری گُربن بر اهمیت منزلت و مکانت حکمت اشراقی سهروردی بر برانگیختن این نکته محوری متمرکز است که چگونه و در چه جهتی هنوز شیخ اشراق می‌تواند راهنمای گشت و گذار فلسفی ما باشد (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۷۵).

یکی از رئوس فلسفه شیخ اشراق، ابداع جهان واسط و رابط، میان جهان عقلانی عقول محض و دنیای مادی قابل درک توسط حواس ما در مبحث علم‌الوجود است. به تعبیر هانری گُربن، با یادآوری این رکن از حکمت سهروردی، می‌توان نقطه مرتفعی را که از بالای آن، ارزش پایدار حکمت عرفانی او پدیدار می‌شود و حتی در عصر ما نیز اعتبار خود را حفظ می‌کند، مشاهده نمود. سهروردی جهان مزبور را با اصطلاح «اقلمیم هشتم» مشخص کرده و رتبه آن را در مراتب وجود تعیین و تثبیت نموده است (سهروردی، ص ۲۵۴) و «عالم مثال» که گُربن، معادل آن را واژه لاتینی *Mundus Imaginalis* یا *Monde Imaginal* قرار داده است، در مفهوم گسترده خود دارای همان معناست؛ جهانی که بدون آن، کشف و شهود پیامبران و عارفان و یا رستاخیز معنا و مفهومی ندارد و در پی ابداع آن، سهروردی به ابداع نظریه‌ای درباره معرفت شهودی می‌پردازد که رسالت پیامبر و رسالت فیلسوف را لازم و

ملزوم یکدیگر می‌سازد (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۷۶-۱۷۵؛ فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴).

از این عالم برزخی که در آن اجسام در حالت روحانی‌اند، در فلسفه ابن رشد سخنی به میان نیامده بود و عواقب آن برای مغرب‌زمین بس وخیم بود، زیرا تنها به واسطه این عالم میانی است که انسان می‌تواند حقیقت معنوی مشاهدات پیامبران را به عنوان یک حقیقت صوری درک و نیز به حقیقت کشف و شهود عرفا یقین حاصل کند، و بالاخره به وسیله این عالم است که می‌توان مسئله معاد جسمانی را ادراک نمود (مقام ملاصدرا، شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۵-۲۶).

بدون کثرت عوالمی که نسبت به یکدیگر در مراتب طولی قرار دارند، «تأویل مثالی» به علت فقدان معنا و کارکرد از میان خواهد رفت. بنابراین، تأویل، مستلزم حکمتی الهی است که در آن، عوالم، هر یک مثالی از دیگری خواهد بود: عوالم ماورای محسوس و معنوی، عالم اکبر (macrocosm) یا انسان کبیر (homomaximus) و عالم اصغر (microcosm). روشی از تفکر که به تأویل دست می‌زند و شیوه درکی که تأویل به وجود می‌آورد،^۲ با سنخ عامی از فرهنگ و فلسفه معنوی مطابقت دارد. تأویل از وجدان خیالی بهره می‌گیرد که حکمای اشراقی، به ویژه ملاصدرا، به دقت، کارکرد ممتاز و اعتبار معرفتی آن را اثبات کرده‌اند (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷).

بر این اساس، حکایات سهروردی و قصص موجود در سنت شیعی که حکایت نیل به «سرزمین امام غایب» را باز می‌گویند، هیچ یک خیال واهی، غیرواقعی یا تمثیلی نیستند. «اقلیم هشتم» به مثابه عالمی که از حیطة کنترل و نظارت تجربی علوم جدید خارج است، عالمی فراحسی است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم، ضمن بازگشت، کاملاً آگاهند که در «جای دیگر» بوده‌اند (عالم مثال، ص ۶۲).

۳. عرفان ابن عربی

هانری گربین با علاقه خاصی که به عرفان داشت و با درک تاریخ تفکر و معنویت اسلامی در قرون اخیر، نمی‌توانست نسبت به آثار عارف بی‌همتای اندلس، یعنی محی‌الدین ابن‌عربی بی‌علاقه بماند. وی بیشتر به عرفان حوزه ابن‌عربی و بسطی که در زمینه‌های حکمت الهی، جهان‌شناسی، معرفت‌نفس و علوم خفیه، خصوصاً نزد حکمای ایرانی دارد، توجه داشت و به عنوان یک زائر شرق معنوی و مفتون عرفان شیعی، آثاری در این مقوله نگاشت که از ارزنده‌ترین نوشته‌های غربیان در عرفان اسلامی است و به زیباترین وجه، جمال این بارگاه جلال را نشان می‌دهد (پازوکی، ص ۱۴۸). از دیدگاه او، نه حلاج (۳۰۹-۲۴۴ ق) و نه ابن‌عربی نخواهند از اسلام تجاوز کنند یا از آن خارج شوند، بلکه آنها با اسلام زندگی کردند و تمام قوای فکری آن را به فعلیت درآوردند. آنچه که آن‌ها می‌خواهند از آن بگذرند، بی‌شک برداشتی مطلقاً فقهی، سیاسی و اجتماعی از اسلام است که در واقع، باعث نابودی اسلام می‌شود (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۰).

هانری گربین، راز تداوم و بسط حکمت معنوی در ایران پس از ابن‌سینا را در ظهور تفکر اشراقی سهروردی و نیز عرفان ابن‌عربی جستجو می‌کند و بر این اساس بر نظریه توقف این حکمت با مرگ ابن‌رشد خط بطلان می‌کشد:

اگر صحیح باشد که در مغرب زمین، تأثیر و نفوذ حکمت ابن‌سینا جای خود را با سرعت به مشرب ابن‌رشد سپرده، ولی در ایران، هرگز چنین وضعی برای حکمت ابن‌سینا حادث نشده است. در ایران به جای ابن‌رشد، سهروردی قدم به منصف ظهور می‌نهد؛ و اگر در ایران تأثیر و رسوخ اسلام غربی مشهود می‌افتاد، این تأثیر از آن ابن‌رشد نبوده، بلکه متعلق به شخص دیگری از اعظام اندلس، یعنی ابن‌عربی بوده است (سه‌گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۱).

۴. تشیع به عنوان طریقت باطنی اسلام و مبادی و خصایص تفکر و تعالیم شیعی

از لحاظ معنوی و درونی، هانری گربین همواره کشش خاصی نسبت به تشیع که آن را «طریقت

باطنی اسلام» می‌دانست^۳ احساس می‌کرد، از این رو در بسیاری از نوشته‌های خود به بحث درباره امامت و ولایت و رابطه آن دو با نبوت از دیدگاه شیعه دوازده امامی، ارتباط بین ظاهر و باطن، شریعت و طریقت و حقیقت، تنزیل و تأویل، سهم امام غایب به عنوان «قیم قرآن» و «قائم بالقرآن» در هدایت خلق، راز دوام قرآن و نیز معادشناسی از دیدگاه شیعی و همچنین تحلیل آثار دینی برخی از بزرگان تشیع پرداخت. به اعتقاد هانری گربن:

تشیع، تمامی اسلام و باطن آن است. از این نظر، تمامی اسلام است که بر مبنای شریعت، طریقت و حقیقت گذاشته شده است؛ و از این نظر، باطن اسلام است که حقیقت، باطن شریعت و شریعت، ظاهر حقیقت است و کسانی که خود، گنجینه و هم خازن معرفت باطنی هستند، امامان معصوم‌اند (آملی، ص سی). عرفا، تشیع، یعنی تعالیم امامان (ع) را اساس جنبه باطنی اسلام و یا اسلام جامع و نیز اسلام حقیقی و معنوی می‌شمارند (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۵).

ایمان و اعتقاد به امام غایب، جنبه قدسی و اعتبار معنوی خاصی به مذهب شیعه می‌بخشد. بدین معنا که هر فرد شیعه مؤمن با حضور قلب، خود را همراه و هم‌عنان امام و پیشوای حقیقی طریقت معنوی خود، احساس و ادراک می‌کند (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۱) بدون اینکه الزاماً نیازی به سلسله‌های تصوف داشته باشد (پیش داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۵۹). کسی که سالیان دراز در ایران با تشیع زندگی کند، خود را در مرکز و قلب یک حقیقت معنوی بسیار قوی حس خواهد کرد... تنزل این حقیقت معنوی و قرار گرفتن آن در ردیف پدیدارهای ظاهری (قدرت و توده) یک اشتباه بزرگ علیه یک اندیشه معنوی است (همان، ص ۵۶-۵۵). تفکر شیعی، یک معادشناسی است، نوعی انتظار است و این چنین، هم‌اکنون و همین جا بر حضوری دیگر در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم شهادت می‌دهد (عالم مثال، ص ۶۳). گربن، فلاسفه ایرانی - اسلامی را از پیروان بسیار پرشور و حرارت تشیع می‌داند. به نظر او، این امر دارای خصلت بسیار پراهمیت و معناداری است و ما در تحلیل و تشریح خود، هنوز تا آن حد پیشرفت حاصل نکرده‌ایم که بتوانیم کلیه نتایج و عواقب آن را در زمینه

تجارب معنوی که تا به حال، بسیار نیازموده و ناشناس مانده است، پیش‌بینی کنیم (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۳).

به عقیده هانری گُربن یکی از خصایص عمده شیعه در طی حیات آن، این است که معتقدند متن قرآن کریم غیر از معنای اصطلاحی و ظاهری حاوی معنایی مستتر، باطنی و معنوی است. دست یافتن به این معنای باطنی، مترادف با زنده شدن روح به زندگانی جدید، حیات جان و رستگاری، آزادی و آزادگی است. حقیقت این است که اولین وارث و نخستین صاحب امانت معنوی پیامبر اسلام، شخصیت امام اول و پس از او سلسله مستقیم فرزندان وی می‌باشند (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۶-۱۵؛ سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۸). گُربن، مذهب شیعه را دارای فلسفه و حکمت الهی بسیار غنی می‌داند (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۶). از منظر وی، بدون اتحاد تفکر نظری فلسفی و یقین تجربی چشیده شده عرفانی، تحقق یک فلسفه به معنای واقعی امکان‌پذیر نیست، و در معنویت شیعه است که بالفطره این اتحاد حاصل می‌شود (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۱). همچنین در اسلام، فقط مکتب شیعه است که در آن، تطابق و هماهنگی میان وحی الهی و عقل فلسفی ممکن گردیده است، به این دلیل که معرفت و حکمت تشیع از کانون نور نبوت و ولایت الهام و بهره می‌گیرد و اساساً فلسفه شیعی، یک فلسفه نبوی (مبتنی بر وحی) است (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۳۷).

فلسفه شیعی به نظر گُربن برای پدیدارشناسی وجدان دینی، دارای اهمیتی بسی حد است (آملی، مقدمه، ص ۷۰). فنونولوژی (پدیدارشناسی) متوقف بر تحلیل غرض و نمایشی است که در ورای ظاهر و آشکار قرار دارد و می‌توان از آن به کشف‌المحجوب و کشف‌الاسرار یاد کرد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۲).

متفکران و حکمای الهی در تحول جهان به سیر طولی و عروج قائل‌اند و سلسله معنای وحی الهی بر این محور قرار دارد (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱). از آن جا که واقعیت جامع وحی قرآنی، هم ظاهر است و هم باطن، به اعتقاد هانری گُربن باید بعد از پیامبر کسی باشد که «قیم قرآن» باشد و بتواند اشخاص را به علم جامع کتاب آسمانی ارشاد کند، و

این امام است که «قائم بالقرآن» و قیم کتاب است و کل معنای آن را می‌داند (مقدمه بر المشاعر صدرالمتهلین شیرازی، ص ۳۱؛ مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۶). اختتام دایره نبوت، مشخص‌کننده افتتاح دایره ولایت است و تحت عنوان ولایت، عملاً نوعی سنت نبوی ادامه پیدا می‌کند که نوعی نبوت باطنی و درونی است، یک نبوت ابدی (مقدمه بر المشاعر صدرالمتهلین شیرازی، ص ۳۱).

گُرین، اصل و اساس تشیع را اتحاد انحلال‌ناپذیر ظاهر و باطن می‌داند (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۸). از منظر وی، شیعه دوازده امامی و عرفان شیعی همیشه میل به حفظ اعتدال و تقارن بین ظاهر و باطن و نماد و نمادینه (سمبل و سمبلیزه) داشته است (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۵۸). به بیان هانری گُرین، عقیده شیعه از نظر عرفا، اصولاً امتیاز بین شریعت (جنبه ظاهری دین) و حقیقت (جنبه معنوی و عرفانی وحی) است؛ امتیاز بین دو جنبه برونی و درونی که از امتیاز بین نبوت و ولایت برمی‌خیزد (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۵). در این نگاه، امامت، مفهوم باطنی و در حکم قلب نبوت است (خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی، ص ۲۶) و این دو، دارای منشأ مشترک می‌باشند.

امامت به مفهوم شیعی آن، پشتیبان همیشگی و حامل حقیقت است که به شریعت جان می‌بخشد به گونه‌ای که بدون آن، تمام کوشش‌ها به طرف حقیقت به خطا می‌انجامد (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۴-۶۳).

گُرین، قول به دو قطب شریعت و حقیقت را از مبادی تفکر شیعیان به شمار می‌آورد (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱). از نظر عرفای شیعی، اگر یکی از این دو قطب منسوخ شود، این حقیقت اسلام است که به تمام و کمال لغو شده است. به بیان دیگر، دین تهدید به نابودی نمی‌شود، مگر اینکه مستبدانه از حقیقت یا تفسیر معنوی خود جدا شود. شریعت جدا مانده از حقیقت، چیزی جز یک پوسته خالی نیست و از بین خواهد رفت؛ زیرا شریعت نمی‌تواند جز با حقیقت زنده بماند. تنها حقیقت معنوی و باطنی است که می‌تواند تغییرات لازم را در شریعت به وجود آورد و از تحریف آن به وسیله سیاست‌های اجتماعی جلوگیری

کند (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۵-۶۳).

هانری گربین بر این باور است که سه زوج اصطلاح شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل که نسبتشان نسبت مثال و ماثول است، ملازم با یکدیگرند. از این رهگذر، وی راز دوام قرآن را در باطن الهی آن می‌داند که از آن منفک نیست و بی‌آغاز و انجام، یعنی ازلی و ابدی است (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۵-۲۴).

گربین از شیعیان به عنوان استادان بزرگ تأویل نام می‌برد. «تأویل» به تعبیر او، عبارت از بازگرداندن و رجعت دادن به اصل است و مراد از آن، بازگشت به معنای حقیقی و اصل کتاب است؛ پس آن کس که به تأویل می‌پردازد، از ظاهر بیان اعراض می‌کند تا به حقیقت آن بازگردد؛ تأویل در واقع به مثابه تفسیر درونی، باطنی و رمزی است. (همان، ص ۲۵) آن سوی مفهوم تأویل، مفهوم راهنما یا هادی (یعنی شارح، یا امام از منظر شیعیان) ظاهر می‌شود و رخ می‌گشاید (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۶).

فصل مهم و ممتازی از آثار هانری گربین را آرا و نظریات او در خصوص امام زمان (عج) به خود اختصاص داده است. به بیان وی، آخرین امام، ثروت معنوی امامت است (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۹). امام دوازدهم، امام منتظر، قیام و ظهور او معنای باطنی و پنهانی همه وحی‌های آسمانی را از آغاز حیات بشر در کره زمین تاکنون مکشوف خواهد ساخت (مقام ملاصدرا شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۷). بدین جهت، گربین، تشیع را عهده‌دار تداوم وحی و حفظ و نگاهداری معنای باطنی کلام الله و ضامن بقاء و حفظ معنویت اسلام می‌داند (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱).

ورود به عالم فکری و معنوی ایران، هانری گربین را با تشیع و تصوف از نزدیک آشنا کرد تا آنجا که وی با برجسته ساختن و تذکر به اشتراک خاستگاه‌های تصوف و تشیع (آملی، مقدمه، ص ۶۳) از رویارویی با آنها فراتر می‌رود (همان، ص ۳۳)، از قرابت و خویشاوندی شیعه با شکل خاص مذهب عرفان پرده برمی‌دارد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۸) و هم‌صدا با مرحوم سیدحیدر آملی (۷۲۰- پس از ۷۸۲ ق) در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار می‌گوید:

مأخذ، مشرب و مرجع شیعیان و طایفه صوفیان، یکی بیش نیست و آن حضرت علی (ع) و اولاد اویند (آملی، ص شصت و سه).

تصوف اصیل و مسلم، همان تشیع است و تشیع واقعی، همان تصوف می‌باشد (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۳؛ سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۹؛ در باب امام دوازدهم، ص ۸۷).

شیعیان حقیقی، صوفیان‌اند و صوفیان حقیقی، شیعیان‌اند (آملی، ص سی).

نظریه مستشرقان درباره تقدیر فلسفه اسلامی پس از ابن‌رشد و نقد آن

یکی از کژی‌ها و کاستی‌هایی که غالب تاریخ‌های فلسفه مغرب‌زمین و محافل رسمی شرق‌شناسی در غرب بدان مبتلاست و هانری کُربن در آثار خود، آن را به‌طور مکرر گوشزد می‌کند، این پندار باطل است که با قاطعیت اعلام می‌شود فلسفه اسلامی منحصر در کندی (۲۵۲-۱۸۵ق)، فارابی (۳۳۹-۲۵۹ق) و ابن‌سیناست و پس از ضربات سنگین غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق) بر پیکر فلسفه، ابن‌رشد روح تازه‌ای به کالبد نیمه‌جان فلسفه دمیده، تفکر فلسفی را در اسلام به شامخ‌ترین قله‌های خود صعود بخشیده، حکمت اسلامی را به تمامیت رسانده و آخرین کلام آن را گفته است و از آن پس، فلسفه مزبور خاتمه و توقف یافته و به انتهای سیر خود رسیده است (شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن‌سینا تا ابن‌رشد، ص ۳۱؛ مقدمه بر المشاعر صدرالمثلهین شیرازی، ص ۱۵؛ میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۵؛ فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸؛ سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۱؛ تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۴۱؛ در باب امام دوازدهم، ص ۸۰؛ آملی، ص ۷۰).

به عقیده هانری کُربن، آنچه به مدت زمان طولانی بر عقیده نادرست غیرمتخصصان نسبت به فلسفه اسلامی سایه افکنده، قضاوت تاریخ‌نویس و واژه‌شناس بزرگ، ارنست رنان (۱۸۹۲-۱۸۲۳م) (Ernest Renan) است. کُربن می‌گوید:

در تذکره‌ی که در آغاز کتاب معروف *Averroes et L'Averroisme* ارنست رنان آمده است، با

کمال تأسف، جملاتی می‌خوانیم مبنی بر اینکه پس از ابن‌رشد، «فلسفه عربی تا حدی یگانه،

مثالی است از فرهنگی عالی که ناگهان، بی آنکه اثری از خود گذاشته باشد، از میان رفته و تقریباً توسط قومی که آن را خلق کرده بود، به فراموشی سپرده شده است، در این وضعیت، اسلام، ضعف چاره‌ناپذیر سرشت خود را آشکار می‌سازد» (فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۱۱).^۴

کُربن از اینکه با این توهّم، باب عمده و قابل توجهی از تاریخ فلسفه و حکمت الهی به عنوان علمی و فلسفی کلمه و فصل مصفایی از تفکر مذهبی و عرفانی و نوع ممتازی از معنویت و احوال و مقامات باطنی به یکباره کنار گذاشته می‌شود (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۰) ابراز تعجب و تأسف کرده، دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند:

باید اذعان کرد که دلیل این غفلت و علت وجود این نقیصه بزرگ آن است که نوع کار و اجتهاد و استقصای کامل در این‌گونه مباحث، از عهده تکنیک و تربیت و حوصله یک شرق‌شناس ساده و معمولی خارج است، بلکه ورود در این معانی و اجتهاد در عرصه فلسفه و حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت الهی مذهب تشیع، علاوه بر نیاز به استعداد و ذوق ذاتی، تنها در شأن دانشمندی است که از جهات مختلف، واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ باشند (همان‌جا و فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸).

آنگاه وی تصور ناصواب مزبور را که از دیدگاه او، ناشی از خلط میان تقدیر فلسفه ابن‌رشد و سرنوشت فلسفه اسلامی در دنیای اسلام است، چنین پاسخ می‌گوید:

در حالی که همه‌جا در جهان اسلام اعتقاد بر این است که کوشش فلسفی با ابن‌رشد در قرن ششم خاتمه یافت، در ایران و جهان تشیع، فلسفه در دوران صفویه به طرز باشکوهی احیا شد. هرگاه محقق موفق شود به قلب تفکر شیعی راه یابد، افق نوینی بر او مکشوف خواهد شد؛ افقی که خارج از آن، مطرح کردن مسئله وضع فلسفه در اسلام و رابطه فلسفه با عقاید اسلامی، خطاست (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۷).

اگر صحیح باشد که در مغرب زمین، تأثیر و نفوذ حکمت ابن‌سینا، جای خود را با سرعت به مشرب ابن‌رشد سپرده، ولی در ایران هرگز چنین نشده است. در ایران به جای ابن‌رشد، سهروردی قدم به منصف ظهور می‌نهد (سه‌گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۱). فلسفه

ابن رشد پیوند خود را با فلسفه نبوت در اسلام قطع می‌کند و به همین جهت، رو به تحلیل می‌رود و نابود می‌شود (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱).

ابن رشد می‌خواست احیاکنندهٔ مکتب مشائی کامل و مفسر وفادار و دقیق فلسفهٔ ارسطویی باشد. در سرزمین‌های غربی اسلام، تأثیر تعلیمات او با مرگ وی به پایان رسید و خَلْفی به دنبال نداشت ... باکمال تأسف به دلیل اینکه ابن رشد در دنیای اسلامی، وارثی معنوی نداشته است، تاریخ‌نویسان غربی فلسفه مدت‌های مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ وی در سال ۱۱۹۸ در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز به خاک سپرده شد. البته این امر، بی‌توجهی به تداوم و دوره‌های جهش بی‌نظیر فلسفهٔ ایرانی در طول سده‌ها بود ... (فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ص ۱۱۰).

هانری گُربِن در مقام تعلیل و تبیین این حقیقت و واقعیت مسلم که «فلسفهٔ اسلامی به غیر از بلاد عرب، در سایر کشورها و به خصوص در ایران، سرنوشتی درخشان پیدا کرده و به سیر اعتلایی خود ادامه داده است» (فلسفهٔ قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸) در حالی که «در عهد صفویه و قاجاریه در سراسر عالم اسلام به جز ایران فلسفهٔ دچار سکون و خمود عظیم گشته بود» (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۱) می‌گوید:

به سهولت می‌توان دریافت در جایی که نظر بر این است که هر ظاهری، باطنی دارد و در نتیجه، فهم هر چیزی، مستلزم فهم آن به عنوان یک «رمز» است، موقعت فلسفه کاملاً متفاوت از جای دیگر خواهد بود که در آنجا برعکس، هر نوع باطنی را به اسم ظاهر دین و قانون لفظی آن نفی می‌کنند (مقدمه بر المشاعر صدرالمألهین شیرازی، ص ۳۳).

همه چیز به پاسخ این سؤال برمی‌گردد که آیا انسان معتقد به این هست که وحی آسمانی، معانی درونی دارد و در نتیجه، یک اسلام باطنی وجود دارد که امامان (ع) ارشادکنندگان و راهنمایان آن‌اند، و یا اینکه برعکس، این عقیده از نظر یک مذهب صرفاً ظاهری و تشریحی مطرود شمرده می‌شود؟ در صورت اول، فلسفه، خود را در وطن خویش می‌یابد، ولی صورت یک «فلسفهٔ مبتنی بر وحی» را می‌گیرد. در شق دوم، دیگر نمی‌توان از فلسفه، سخن به میان آورد (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفهٔ ایرانی، ص ۱۸).

از این روست که به تعبیر هانری گُربِن: «سرنوشت فلسفهٔ اسلامی و متناظر با آن، معنای

تصوف را نمی‌توان مستقل از معنای تشیع، مورد تفکر قرار داد» (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۱) و «فلسفه فقط در محیط «شیعه»، احساس «خودی» می‌کند و در همین محیط خودی است که می‌تواند صورت عالی «فلسفه معطوف به ائمه» را به خود بگیرد» (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴) و درست به همین دلیل است که گُربن معتقد است:

«جدا کردن و جدا شمردن تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت امری است خطا و ناروا، و آنان که به جد و لجاج در راه تفکیک این دو معنا قدم می‌گذارند، در اشتباه و گمراهی عظیم و جبران‌ناپذیری سیر می‌کنند» (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۸۳).

در پرتو این تحلیل عقلانی می‌توان راز به هم پیوستگی و ارتباط میان تأویل قرآن و تفکر فلسفی را در کلمات ائمه اطهار (ع) به نیکی دریافت و به چرایی و چگونگی آن به نحو مستدل و مبرهن پی‌برد (تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ص ۲۲).

حکمت متعالیه ملاصدرا و حیات حوزه فکری او در ایران معاصر

همان‌طور که حوزه‌های فلسفی، حکمی و عرفانی ابن سینا، سهروردی و ابن عربی پس از چهار قرن تحول فکری در ایران به تلفیق آنها در حکمت متعالیه ملاصدرا ی شیرازی منجر شد، تحقیقات هانری گُربن نیز او را مجذوب شخصیت عظیم و تا حد زیادی ناشناخته ملاصدرا ساخت؛ کسی که گُربن، او را از مهم‌ترین نوافلاطونیان ایرانی - اسلامی (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۳۰)، متفکری عمیق و واقعاً معنوی (مقام ملاصدرا ی شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۹) و در یک کلام، «سن توماس اکوئینی ایران» می‌نامید (همان، ص ۱۰)؛ سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۲). از میان عناصر محوری حکمت ملاصدرا و حیات معنوی وی، هانری گُربن بر جنبه مقدمی (و نه غایی) مطالعات نظری فلسفی به منظور کشف حقیقت و گذر از فاهمه فلسفی به ذائقه عرفانی تأکید می‌کند، از جمله می‌گوید:

به نظر ملاصدرا ... برای رسیدن به مقام کشف حقایق معنوی و مشاهده آنها، مطالعه فلسفه در آغاز کار به عنوان مقدمه‌ای لازم ضرورت دارد، ولی اگر قرار باشد شخص به هدف اصلی نایل نیاید، فلسفه جز فعالیتی عقیم و توهم‌آور و اقدام و کوششی واهی، چیز دیگری نخواهد

بود (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۲۳).

یقین تزلزل ناپذیر، از استدلال و برهان منطقی حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه حضور مستقیم و بی‌واسطه‌ای است که به نحو شهودی و ذوقی و یا به نحو تمثیلی، مورد تجربه حیاتی قرار گرفته و با مشاهده امتحان شده است. سیر حیات ملاصدرا، گذشتن از تفکر نظری فلسفی به یقین تجربی و چشیده شده عرفانی بود (مقام ملاصدرا، شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۱۱).

در اندیشه‌های معنوی ملاصدرا، آنچه نظر هانری گربن را جلب می‌کند، آن است که وی معنویت اشراقی را برزخی می‌داند که روش صوفیان محض را با روش فلاسفه پیوند داده و به هم متصل و با هم متحد می‌کند (مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی، ص ۳۷) و بیان می‌کند که در اسلام، فقط مکتب شیعه است که در آن، تطابق و هماهنگی میان وحی الهی و عقل فلسفی ممکن گردیده است، به این دلیل که معرفت و حکمت تشیع از کانون نور نبوت و ولایت الهام و بهره می‌گیرد. با این معیار، به اعتقاد هانری گربن، فلسفه شیعی اساساً یک فلسفه نبوی (مبتنی بر وحی) است (همانجا) و ملاصدرا و استادانی که پیش از او بوده‌اند و نیز آنها که خلف او به حساب می‌آیند، خود مثال‌های بارزی هستند بر اینکه نباید بیش از این نسبت به شعور و وجدان اسلامی که در کسوت شیعی خود به منصفه ظهور رسیده است، غفلت ورزید (همان، ص ۱۵).

جذابیت معنویت و تفکر ملاصدرا و آثار جامع و ارزشمند وی برای هانری گربن مخصوصاً از آن جهت بود که تماس‌های شخصی او با فلاسفه ایران وی را متوجه زنده بودن حوزه فکری ملاصدرا در ایران معاصر کرده بود. در دهه آخر عمر پربرکت گربن، در نتیجه مجاهدات او و برخی محققان دیگر، از جمله مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی (۱۳۸۴-۱۳۰۴ش)، نام ملاصدرا - که هنوز پژوهشگران در فلسفه اسلامی بدان توجهی نداشتند - ناگهان طنین افکند. هانری گربن بشارت می‌دهد که «یک تجدید حیات در حکمت الهی اسلام در گرد آثار حکیمی که خود یک مجدد واقعی بود [ملاصدرا] در شرف تکوین است» (همان، ص ۳). وی مکتب علمی و الهی اصفهان را دارای محققان و متفکران بلند پایه‌ای می‌داند که تألیفات و آثار گرانبهای آنان تا زمان حاضر، تأثیر و نفوذ زنده و

غیر قابل انکاری داشته است (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۶۰). به گفته هانری گُربن، اگر شیوه‌ای که فلسفه غرب در عصر ما برای درک مفهوم گذشته خود به کار می‌بندد، می‌تواند اندیشمندان ایرانی را یار و مددکار اقتدا تا در فلسفه کهنسال خاص خود، مفهوم بشری را که جوایب درک انسان بنفسه است، دریابند، در آن صورت، شکی وجود ندارد و نخواهد داشت که اگر میرداماد در سه قرن پیش، شایسته عنوان «معلم ثالث» گردیده است، ما هم در آینده نزدیک، شاهد ظهور کسی در ایران خواهیم بود که برازنده نام «معلم رابع» باشد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۳).

از منظر هانری گُربن، «فلسفه ملاصدرا مانند تمام تفکر شیعه، از بحث درباره معاد الهام گرفته است و این فلسفه، مانند یک فلسفه مبتنی بر وحی جلوه می‌کند که اختیار انتخاب آینده انسان را در دست او می‌گذارد» (مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۶). وی با تبیین مراحل سه گانه نشو و نمای انسان (مرگ، قیامت صغری و قیامت کبری) که به نشو و نمای تمام اخروی که در آن، نفس به مقام کامل انسان معنوی می‌رسد، ختم می‌شود، می‌پرسد:

آیا ممکن است تفکری که چنین افق‌هایی را به روی ما می‌گشاید، پیامی برای دنیای امروزی ما

نداشته باشد؟

سپس خود پاسخ می‌دهد:

من یقین دارم که پیامی دارد (همان، ص ۲۷).

هانری گُربن از دو اندیشه اساسی در مکتب ملاصدرا، یعنی اعتقاد به «وجود عالم مثال» و وظیفه و ضرورت آن در ساختار عوالم و نیز عضو ادراکی خاص این عالم، یعنی «قوة تخیل فعال» نام برده است. به باور وی، دو اندیشه یاد شده، نزد برخی از متفکران غربی معاصر، شکوفه کرده و به بار خواهد نشست و این امر به نوبه خود، مبین مطابقت اندیشه‌های دوگانه مزبور با واقعیات فلسفی اروپای امروز است. به نظر او، ملاصدرا در این مورد و در باب فلسفه وجودی خود به یک اندازه، نوآوری «انقلابی» است و اندیشه‌های دوگانه وی و نتایج مترتب بر آن، آن قدر اهمیت دارد که هر چه در باب آن گفته شود، کم است (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۴-۴۵). از جمله متفکران تحت تأثیر ملاصدرا در این زمینه، ژیلبر دوران

(تولد ۱۹۲۱م) (Gilbert Durand)، استاد دانشگاه گرنوبل (فرانسه) است که به اعتقاد گُربن، تأثیر بارز، مستقیم و آگاهانه ملاحظه‌دار و مکتب او و مطالبی که در باب عالم مثال و تخیل خلاق به ما آموخته است، در اندیشه او هویداست. وی این تأثیر را بهترین مطلب قابل بیان در این خصوص می‌داند که نشان می‌دهد فعلیت و امروزین بودن فلسفه قدیم (ستتی) ایران، چگونه در تعالیم و تفکرات یک فیلسوف فرانسوی روزگار ما آشکار است (همان، ص ۴۷).

ترکیب نادر فلسفه و شرق‌شناسی در شخصیت هانری گُربن

به عقیده هانری گُربن، با مکتب الهی و معنوی اصفهان، طی قرن شانزدهم و هفدهم میلادی (دهم و یازدهم هجری)، تفکر ایرانی، لایق و برازنده آن است که مقام شامخی در تاریخ فلسفه و حکمت الهی احراز کند (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۶)، لیکن متأسفانه از دانشمندان برجسته و حکمای عالی‌قدر مزبور، کمترین نام و نشانی در فهارس و تواریخ فلسفه اروپایی و غربی یافت نمی‌شود و این دوره پرارزش از تاریخ معنویت ایران کاملاً به فراموشی سپرده شده است. وی، همان‌گونه که پیشتر گذشت، علت این نقیصه بزرگ را در این می‌داند که نوع کار و اجتهاد و استقصای کامل در این‌گونه مباحث، از عهده تکنیک و تربیت و حوصله یک شرق‌شناس ساده و معمولی خارج و تنها در شأن دانشمندانی است که از جهات مختلف، واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ باشند (همان، ص ۶۰). او از اینکه تا به امروز، تعداد ناچیزی از دانشمندان معروف به «فلاسفه خاورشناس» به مردم مغرب‌زمین معرفی شده‌اند، اظهار تأسف بسیار نموده، معتقد است که این دانشمندان در حقیقت یا فیلسوف بوده‌اند و یا خاورشناس، و به ندرت، کسی از اینان را می‌توان یافت که مستجمع هر دو صفت مزبور باشد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۵۲).

به طور مسلم، خود هانری گُربن، یکی از این معدود دانشمندانی است که در وجود او، ترکیب نادری از یک فیلسوف و شرق‌شناس جمع شده که در زمینه اسلام‌شناسی، چنین تقارنی بسیار نادر بوده است تا جایی که می‌توان گفت وی اولین مستشرق اروپایی است که هم فیلسوف و هم اسلام‌شناس است. وقتی وی از «فلاسفه قدیم (ستتی) ایران و اهمیت امروز آن»

سخن می‌گوید، در طلیمه گفتار خود می‌گوید:

این صفحات را نه صرفاً به عنوان یک «مورخ فلسفه»، بلکه به مثابه یک «فیلسوف» می‌نگارم. مقاله من، حکم نوشته مردی غربی را دارد که هم فیلسوف است و هم ایران‌شناس (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸).

در گفتگو با فیلیپ نمو (Philippe Nemo) نیز گُربن، خود را این‌گونه معرفی می‌کند:

پرورش من از آغاز، پرورشی فلسفی بود. به همین دلیل، من نه به معنای دقیق کلمه متخصص زبان و فرهنگ آلمانی‌ام و نه مستشرق، من فیلسوفی رهروم، به هر دباری که جان، راهبرم شود (از هایدگر تا سهروردی، ص ۲۱ و شایگان، ص ۱۸).

وی بر این باور بود که تحولات در تفکر اندیشمندان مسلمان ایرانی، چه پیش از تجدید حیات دوران صفوی و چه پس از آن، به نحوی حادث گشته و جریان‌های گوناگون آن، چنان همگرایی شایان توجهی پیدا کرده است که تأمل در طرز وقوع آن، دیگر کار «مورخ» نیست و صرفاً انسان «فیلسوف متفکر» را به خود جلب می‌کند (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۸).

تأکید هانری گُربن بر ماهیت زنده سنت فلسفی ایرانی - اسلامی

بر این اساس، گرچه سروکار هانری گُربن با متون قدیمی و میراث فکری گذشتگان بود، به این معارف به عنوان سنتی زنده می‌نگریست و همواره بر ماهیت زنده فلسفه اسلامی اصرار می‌ورزید و هدف خود را از ارائه نتایج پژوهش مستمر خویش در حکمت معنوی ایرانی - اسلامی، اطمینان‌بخشی نسبت به حیات جاویدان آن می‌دانست:

هدف عمده من از گشت و گذار فلسفی پر دامنه در معیت فیلسوفان ایرانی - اسلامی این بود که اطمینان دهم که ما در این کار، تنها سیاحت‌گر تاریخ فلسفه و یا کنج‌کاو به شناختن نوادر از یاد رفته نبودیم. من شخصاً مطمئن هستم که مسائل مورد طرح و بحث این فیلسوفان، پیوسته وجود داشته است و همیشه تازگی دارد (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۸۸).

هانری گُربن ضمن تأکید بر ضرورت اهتمام به «مردم‌شناسی فلسفی»، وظیفه آن را در

ایران، وظیفه سنگین نجات غریق و نجات بخش های عمده و پرقیمتی از فرهنگ و معنویت این سرزمین می دانست و از اینکه در اندیشه کوتاه نظران، خطر «امحای آثار گذشته» کمتر از خطراتی که متوجه آینده و سرنوشت قوم در آینده است، جلوه می کند، رنج می برد و بر این حقیقت اصرار می ورزید که دریافتن میراث گذشتگان و زنده نگاه داشتن معرفت کهن، تنها وسیله هموار کردن راه آینده است (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۶ - ۵۵).

تلاش و کوشش هانری کربن در این جهت بود که تصورات نادرستی که غالباً از واژه های «سنت» و «ستی» در اذهان وجود دارد، از میان برود. غالب اوقات، این دو کلمه، همچون مفاهیمی سنگین از بار گذشته نمودار می گردند و تصور وزنه بی حاصلی را در ذهن برمی انگیزند که راه ترقی را می بندد (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۹). کربن در برابر این تلقی رایج معتقد است که مفاهیمی از قبیل زندگی و مرگ و گذشته و آینده، هرگاه مربوط به روح باشند، صفات اشیا خارجی نبوده، بلکه در حکم صفات و کیفیات روح اند؛ بنابراین این ما هستیم که یا زنده ایم و یا مرده و مسئول زندگی و مرگ اشیا می باشیم (مقام ملاحظه‌درای شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۸). وی توضیح می دهد:

ارواح زنده‌ای هستند که به علت موجود بودن عشق بالفعل در آنها، حیات را به همه چیزهایی که با آنها برخورد کنند، منتقل می سازند، و ارواح مرده‌ای هستند که به ظاهر زنده‌اند، ولی هرچه با آنها تماس یابد، یخ می زند و می میرد... آنها که در ذهنشان، سنت، حکم گرانباری بی جان را دارد، در واقع امر، حامل باری هستند که سنگینی آن، ناشی از مرگ باطنی و معنوی خود آنهاست (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۳۹).

از دیدگاه هانری کربن، سنت به ذاته «باززایی» است و هر باززایی، تجدید حیات سنت در «زمان حال» است. از این رو، اگر فیلسوف و نه فقط مورخ فلسفه بخواهد در باب نوزایی هایی که مخصوصاً در زمینه حکمت و فلسفه در محیط ایران به وقوع پیوسته است، شهادت و گواهی دهد و به عبارت دیگر به نحوی غیر از طریقه یادکردن از آن به حالت ماضی، از آن سخن بگوید، باید به نحوی از انحاء «تجدید ولادت فلسفی» در باطن وی نیز صورت گرفته باشد (همان، ص ۴۰).

کُربن، به سان یک فیلسوف عارف معتقد است که علم سنتی هر بار که به وسیله کسی آموخته می‌شود، در ذهن آن شخص، مقارن با «ولادتی جدید» است و فقط به شرط باززایی و ولادت جدید است که دانش فلسفی از کسی به کس دیگر انتقال می‌یابد، اگر باززایی حادث نگردد، انتقال علم، صورت انتقال و دست به دست شدن بار و محمول را از دستی به دست دیگر و از روحی بی‌جان به روانی دیگر پیدا می‌کند (همان، ص ۴۱).

غرض آنکه هانوی کُربن در باب سنت فکری، قائل به وراثت معنوی است که چون مشروط به تولدی دوباره است، متضمن حضور وارث در حال و نه گذشته می‌باشد، وی می‌گوید:

تصرف در میراث معنوی و تملک آن، ذاتاً تولدی جدید (نوزایی) است... تنها از برکت ولادت مجدد است که انسان، وارث معنوی می‌گردد... در این صورت، وارثی که «تولد مجدد» می‌یابد، انسان معطوف به «گذشته» نیست و ذاتاً در «زمان حال» قرار دارد... خلاصه و در واقع امر، وارث سنت، خود سنت است زنده و «در حال حاضر» (همان، ص ۴۳).

کُربن در اینجا نیز همانند بسیاری از موارد دیگر، از سهروردی نام می‌برد؛ کسی که از نظر کُربن (همان، ص ۴۱) آثار وی، بهترین نمونه برابر انگاشتن «سنت» و «تجدید حیات» است و با تحقیق در رسایل او می‌توان به بیهودگی این عقیده رایج که سنت، مخالف و مغایر «آفرینش نو» است، پی برد. وی سنت‌گرایی سهروردی در عین نوگرایی او را این گونه تحلیل و تعلیل می‌کند:

هیچ حکیمی را نمی‌باید که بیش از سهروردی، سنت‌گرا باشد، زیرا پیوستن سنت اشراقی ایران مسلمان به سنن باستانی ایران از برکت فکر اوست؛ و در عین حال می‌بینیم که هیچ متفکری نمی‌تواند بیش از سهروردی، آفرینندگی داشته باشد؛ زیرا اگر او نبود، سنت اشراقی به وجود نمی‌آمد و تولد مجدد حادث نمی‌گشت... سنت، مستلزم آفرینش مجدد و نوآفرینی مستمر و ولادت جدید است (همان، ص ۴۳).

گواه هانوی کُربن بر تجدید حیاتی که او مدعی است در قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) در ایران اتفاق افتاده است و حال آنکه در سایر بلاد اسلام چیزی مشابه آن حادث

نگشت، آثار عظیم فلسفی است که به وسیله متفکرانی نظیر ملاصدرا و قاضی سعید قمی پدید آمده و نمودار اذهان وقاد و خلاق است که در درون آنها، سنت جان می‌گیرد، زنده می‌گردد و به «زمان حال» آورده می‌شود (همان‌جا). وی همچنین در ذیل حدیثی از امام محمدباقر (ع)، زنده ماندن قرآن تا روز قیامت و انتقال معنای آن از یک مسلمان متدین به مسلمان مؤمن دیگر را مرهون «تفسیر معنوی قرآن» که تنها وسیله افشای معانی مضمّر و باطنی قرآن است، دانسته، از آن به عنوان طریقه‌ای یاد می‌کند که همواره و پیوسته، مکنونات یک سنت را به فعلیت درمی‌آورد و در آن نغمه حیات می‌دمد؛ سستی که غبار «گذشته» بر دامان والای آن نمی‌نشیند (همان، ص ۴۷).

به بیان هانری گربن، «در یک مابعدالطبیعه سستی بر خلاف آنچه در نزد نظام‌سازان امروزی دیده می‌شود، سعی بر این نیست که به هر قیمتی، شخص بخواهد صرفاً نظری جالب توجه، غیر از افکار دیگران ابراز دارد» (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۲۷). همچنین «فلسفه سستی ایرانی - اسلامی از دنباله‌روی نظر اکثریت و یا پایبندی بی‌چون و چرا به عقاید خشک و تعصب‌آمیز به دور است» (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۸۳). وی از «فرزند زمانه خود» بودن به معنای بر ضد و در جهت مواجهه با انحرافات معنوی زمان و عصر خود برنیامدن انتقاد می‌کند (مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ص ۲۲-۲۱) و معتقد است برای مقابله پیروزمندانه با مهلکه‌ها باید «قدرت مقابله با زمان خود» را داشت (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۵) و ترس «امروزی نبودن» و هم‌رنگ جماعت نشدن را از خود دور داشت (مقام ملاصدرا شیرازی در فلسفه ایرانی، ص ۲۸). به عقیده وی، یادآوری واقعه غم‌انگیز کربلا در آغاز هر سال مذهبی نیز دارای همین مفهوم، یعنی یک اعتراض دائمی علیه نظام این جهان است (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۵).

هانری گربن از دید فیلسوفی که کاملاً از فقر فکری و فرهنگی دوران جدید آگاه و در جستجوی چاره‌ای برای رهایی بخشیدن بشری است که زندانی جهل دانش‌نمای خویش است، حکمت معنوی اسلامی را بررسی می‌کند؛ از این رو، نفوذ او در غرب به هیچ وجه، محدود به محافل شرق‌شناسی نیست.

شاید تأثیر گربن در ایران، بیش از هر چیز در این بود که او به عنوان یک دانشمند فرانسوی از فلسفه اسلامی ایران دفاع می‌کرد و در مقابل عظمت حکمای الهی ایران، فلسفه غربی را از رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م) (Rene Descartes) تا به امروز، دچار بازی با مفاهیم ذهنی می‌دانست. به عنوان نمونه، وی در بحث «عالم مثال» می‌گوید:

این عقیده [به وجود عالم مثال]، درست در جهت مخالف اعتقادات حکمای اروپایی بعد از دکارت ابراز شده... و لفظ [عالم مثال] و مفهوم آن، اصلاً مصداقی در فلسفه غرب نداشته است. فلسفه غرب، فکر و بُعد و روح و ماده را متضاد با یکدیگر انگاشته و به این جهت، دچار دوگانه انگاری گشته و در گردابی عظیم دست و پا زده و اقداماتش عقیم مانده است (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۵).

هانری گربن با پشتکار و نیرویی تمام‌نشدنی بر موانع فایق آمد و توانست به رغم مخالفت‌های گوناگون، اهمیت سنت فکری و معنوی ایران را برای بسیاری از ایرانیانی که به این میراث معنوی بی‌اعتنا بودند، به اثبات رساند. وی از راز سفر خود به شرق معنوی و زیارت وطن روحانی‌اش این‌گونه پرده برمی‌دارد:

امید قلبی دارم دوستان ایرانی اینجانب، رمز اقامت طولانی این حقیر را در ایران عزیز دریابند و به دلایل عمیقی که مدت درازی، مرا در بین آنان عتبه‌نشین ساخته است، التفات فرمایند. من ایمان دارم که ایران در مقتضیات کنونی جهان، بشارت معنوی گرانبهایی برای جهانیان در آستین دارد و شاید خود بدان مژده و بشارت آسمانی، اشعار و وقوف کامل ندارد (میرداماد یا معلم ثالث، ص ۵۸).

هانری گربن جوانان متفکر ایران را به این حقیقت توجه می‌دهد که تحقیقات ایشان در موضوعات فلسفه غرب، زمانی می‌تواند برایشان سود آور باشد که فلسفه قدیم (سستی) خود را که در واقع، آبخور فرهنگ ایران است، خوب بشناسند (فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن، ص ۴۰). در نظر وی، تحقق یک تجدید حیات فلسفی و ایجاد یک نسل از فلاسفه جوان ایرانی، امری عاجل و ضروری می‌نماید و عدم حصول این امر، کشور را به خطر «بی‌خبری از سرنوشت خود» دچار خواهد کرد البته این تجدید حیات نباید از طریق ورود کلی فلسفه غرب

در فلسفه ایران انجام پذیرد. زیرا تحولات و سنن فلسفی ایران و فرنگ، اساساً متفاوت و متباین بوده‌اند و در نتیجه، چنان اقدام تصنعی و مجعول، خطر بیماری روحی لاعلاجی را دربر دارد، هرچند از دیدگاه او، میان فلسفه دو سرزمین، نقاط تلاقی و حد مشترک نیز وجود دارد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۶۳).

بر این اساس، تلاش‌های خستگی‌ناپذیر گربین در راستای تجدید حیات سنت فلسفی اسلام و بازیابی غنای زایدالوصف حیات فکری و حکمت معنوی در ایران را بیش و پیش از هر کس، ایرانیان طالب حکمت حقیقی و علاقمند به خودیابی و مشتاق بازگشت به اصل خویش باید به خوبی شناخته و به شایستگی ارج نهند. به تعبیر هانری گربین، مسئولیت و وظیفه ما در برابر امانتی که به ما سپرده شده است، این است که کار کنیم! (سه فیلسوف آذربایجان، ص ۱۹۰).

نتیجه‌گیری

آنچه از مطالعه آثار هانری گربین در خصوص سرنوشت حکمت اسلامی و تفکر معنوی در جهان اسلام به ویژه در ایران می‌توان نتیجه گرفت، به اجمال آن است که در ایجاد و ظهور این حکمت الهی و معنوی، عامل ایرانی که متضمن مؤلفه ممتاز و برجسته شیعی است، نقش اول و بی‌بدیل را دارد، زیرا رویکرد باطنی، معنوی و روحانی آموزه‌های امامان شیعه (ع) است که باعث می‌شود حکمت و تفکر فلسفی در محیط شیعی (ایران) که در آن، هر ظاهری، باطنی دارد و در نتیجه، فهم هر چیز به منزله درک آن به عنوان یک «رمز» است، خود را در موطن اصیل و مکان و مکانیت مأنوس، مألوف و معهود خویش یافته، قدر بیند و در صدر نشیند و در زمینه‌ای مساعد و بستری مناسب، مراحل رشد، شکوفایی، بالندگی و ثمربخشی خود را طی کند و مسیر اعتلایی خویش را ببیماید.

قهرآ چنین فلسفه‌ای، با ویژگی‌های خاصی که دارد، یک حکمت نبوی (مبتنی بر وحی)، معطوف به ائمه (ع) و دارای ماهیت شیعی خواهد بود که با ابتنا بر آن می‌توان در پرتو تأویل مثالی و تفسیر معنوی، باطنی و رمزی وحی به نحو مدام و به گونه مستمر، مکونات مضمر و

نهفته سنت عظیم، فخیم و غنی حکمی و معنوی اسلام شیعی (یعنی همان اسلام جامع، حقیقی و معنوی) را به صورت یک منبع فیاض فعلیت بخشید و پس از اختتام دایره نبوت با افتتاح دایره ولایت و امامت (که به منزله قلب نبوت است)، تحت این عنوان (ولایت)، سنت نبوی را به صورت نبوت باطنی تداوم بخشید تا در نهایت، با قیام و ظهور امام منتظر، معنای باطنی و مستور همه وحی‌های آسمانی مکشوف و مشهور و بشارت معنوی و گرانبهای حکمت الهی و معنوی شیعی به جهانیان عرضه و ارائه و بطلان مغایرت سنت با نوآفرینی، ترقی و تجدید حیات آشکار و مبرهن گردد.

توضیحات

۱. برای آشنایی بیشتر با مراد هانری کُربن از «مدینه‌های تمثیلی» و دیدگاه او در این باره، به هانری استیرلن، اصفهان، تصویر بهشت مراجعه کنید. مقدمه کتاب مزبور با عنوان مدینه‌های تمثیلی به قلم هانری کُربن می‌باشد.
۲. ادراک مثالی، نوعی استحاله در داده‌های بی‌واسطه (محسوس و مربوط به ظاهرالفاظ) ایجاد می‌کند و به آنها شفافیت می‌بخشد (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷).
۳. هانری کُربن، سخت منتقد تبدیل تشیع به پنجمین فرقه مشروع اسلام در کنار چهار فرقه دیگر اهل تسنن (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۵۷) و مخالف معرفی مذهب شیعی ایرانی به عنوان فراورده سیاسی دوره صفویان است (آملی، ص دوازده). وی نسبت به عواقب غم‌انگیز غفلت و اهمال نسبت به اصالت عالم تشیع و اختلاف و تمایز آن با دیگر فرق و شعب دین اسلام هشدار می‌دهد (در باب امام دوازدهم، ص ۸۰) و برداشت مطلقاً فقهی، سیاسی و اجتماعی از اسلام را باعث نابودی آن می‌داند (پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع، ص ۶۰) و تفسیر و توضیح پیدایش و قوام مذهب شیعه را با علل و مقتضیات سیاسی، اجتماعی و جغرافیایی و عللی نظیر آن مردود می‌شمارد (سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ص ۴۷).
۴. جملات نقل شده از ارنست رنان به این شرح است: «أَنَّ الفِلسفَة العَرَبِيَّة تُعَدُّ مَثَلاً وَحِيداً

تقريباً لثقافته بالغه السموّ حُذفت بغته تقريباً من غير أن تترك آثاراً، وُئسيت تقريباً من قبل الأمة التي أبدعتها، و في هذه الحال يكون الإسلام قد كشف عمّا هو ملازم لعبقريته لزوماً عُضالاً...» (رنان، ص ۱۱).

منابع

آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کُربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

پازوکی، شهرام، یادی از هانری کُربن (مجموعه‌ای از مقالات درباره‌ی هانری کُربن به انضمام دو گفتگو با وی)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.

رنان، ارنست، اِبسن‌رشد و الرشیدیّه، ترجمه (به عربی) عادل زعیتَر، قاهره، دار احیاء الکتب العربیّه، ۱۹۵۷.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، کتاب حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری کُربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شایگان، داریوش، هانری کُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشرفرزان روز، ۱۳۷۳.

کربن، هانری، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳.

_____، از هایدگر تا سهروردی (گفتگوی فیلیپ نمو با هانری کربن)، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.

_____، «پیش‌داوری‌هایی درباره‌ی تشیع»، ترجمه مرسته همدانی، عسرفان ایران (مجموعه مقالات)، گردآوری و تدوین: سیدمصطفی آزمایش، شماره ۱۷، تهران، انتشارات حقیقت، پاییز ۱۳۸۲، ص ۵۵-۶۵.

_____، «تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام» (فصل اول کتاب تاریخ فلسفه اسلامی)، ترجمه رضا داوری، تهران، مجله معارف اسلامی، شماره ۱۱، خردادماه ۱۳۴۹، ص ۲۶-۱۹.

- گربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۳.
- _____، «خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی»، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، مجله معارف اسلامی، شماره ۲۳، دی ماه ۱۳۵۴، ص ۲۷-۲۱ و شماره ۲۴ و ۲۵، سال ۲۵۳۵، ص ۹۵-۹۱.
- _____، «در باب امام دوازدهم»، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران، مجله مردم‌شناسی، دوره دوم، شماره تیر و مرداد و شهریور ۱۳۳۷، ص ۹۸-۷۹.
- _____، «سه فیلسوف آذربایجان»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، سال ۲۹، شماره مسلسل ۱۲۲، تابستان ۱۳۵۶، ص ۱۹۶-۱۶۱.
- _____، «سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران»، ترجمه عیسی سپهبدی و سید ضیاءالدین دهشیری، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۶، شماره ۱، مهر ۱۳۳۷، ص ۶۳-۴۶.
- _____، «شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد»، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۶، شماره ۱، مهر ۱۳۳۷، ص ۳۷-۲۹ و سال ۷، شماره ۱، مهر ۱۳۳۸، ص ۳۵-۳۱.
- _____، «عالم مثال»، ترجمه سید محمد آوینی، تهران، مجله نامه فرهنگ، سال سوم، شماره ۲ و ۳، پیاپی، ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۷۲، ص ۶۵-۵۴.
- _____، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹.
- _____، «فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن»، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، مجله معارف اسلامی، شماره ۵، فروردین ۱۳۴۷، ص ۴۷-۳۸.
- _____، مدینه‌های تمثیلی، (مقدمه کتاب اصفهان، تصویر بهشت اثر هانری استیرلن)، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۷.
- _____، «مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی»، ترجمه سیدحسین نصر، تهران، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره اول، سال ۱۲، مهر ۱۳۴۳، شماره مسلسل ۴۵، ص ۳۴-۱.
- _____، مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه کریم مجتهدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

کرین، هانری، «میرداماد یا معلم ثالث»، ترجمه عیسی سیهیدی، مجله مردم‌شناسی، سال اول، شماره ۲، آذر

۱۳۳۵، ص ۸۳-۵۳.



ژرو، شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی