

# زائری از غرب

داریوش شایگان  
ترجمه باقر پرهام

آنچه می‌خوانید فصل اول کتاب «هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» نوشته داریوش شایگان است. این کتاب با ترجمه باقر پرهام توسط نشر آگه منتشر خواهد شد. مشخصات متن فرانسه کتاب این است:

Daryush Shayegan

Henry Corbin

*La topographie spirituelle de l' Islam Iranien*

Editions de la Différence, Paris, 1990.

## سیر و سلوک معنوی کرین

غرض از نگارش کتاب حاضر نوشتن زندگینامه نیست. به توصیف کم و بیش دقیق آثار و نوشته‌های متفکری به نام کرین، یا حتی به بررسی انتقادی مشی فلسفی وی نیز کاری نداریم. منظور ما، پیش از هر چیز، بیان کوششی شخصی است برای دنبال کردن مسیر تجربه‌ای استثنائی در سیر و سلوک کرین در طریق معنویت. پس راهی نداریم جز پیمودن فراز و

نشیب‌های یک ماجرای روحی که خود چیزی جز طی طریق در طلب کعبه مقصود در قاره‌ای گمشده نیست. در این طی طریق خود مسافر را داریم، با عالمی که وی در پایان سفر بدان می‌رسد. و برای مسافری چون هانری کرین، با کوله‌بارهای متعدد، مشکل بتوان عنوان یا برچسبی جامع و مانع یافت. او، به خاطر خصلت دقیق کارهای عالمانه‌اش، نخست دانشمندی زیان‌شناس است. چاپ انتقادی بسیاری از متون عربی و فارسی، و ترجمه‌های عالی و ماندگار بسیاری از آنها [به زبان فرانسه] را مدیون او هستیم. اما او، از نظر وسعت و عمق اندیشه‌اش، فیلسوف هم هست. کرین، در سیر و سلوک خویش در طلب آدمی در وادی جان<sup>۱</sup>، دستاوردهای شخصی مهم هم دارد. آبشخور این دستاوردها در ژرفای اندیشه ایرانی - اسلامی نهفته است، اما وی با بهره‌گیری از این آبشخور به بازان‌دیشی آن می‌پردازد و در این بازان‌دیشی‌ها آنچه‌ان با به حدی خوب با این اندیشه‌ها هم‌ذات می‌شود که گویی مشکل عمده عرفان ایرانی سرانجام به درد هجران وجودی هر بیگانه‌ای که در طلب فرشته خویش است تبدیل می‌گردد. کرین، اما، مستشرق هم هست، به معنایی که سهروردی به این کلمه می‌دهد، یعنی «طالب و سالک شرق» و کسی که می‌خواهد از «غربت غریبه» خویش رها شود. باری، کرین همه اینهاست، و چیزی بیش از اینها، او زائر یا سالک است، خود او نیز بی‌محابا همین را می‌گوید: «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 دیاری که جان راهبرم شود. گرچه در این سیر و سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر درآورده‌ام، اما این شهرها از نظر من مدینه‌هایی تمثیلی‌اند، منازل نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.» [۱]

پس سیر و سلوک کرین جنبه‌های گوناگون دارد که مجموعه آنها به راهی می‌انجامد که در یک سوی آن اتین ژیلسن<sup>۲</sup> و مطالعات وی در قرون وسطا قرار دارد، و در سوی دیگرش عرفان اشراقی سهروردی، ضمن آنکه در مراحل راه به متفکران پروتستانی چون لوتر<sup>۳</sup> و هامان<sup>۴</sup> و به فیلسوفی چون هایدگر<sup>۵</sup> بر می‌خوریم. در طول این راه کرینی می‌یابیم که به گفته ر. شوفر<sup>۶</sup> در عین حال «متکلمی پروتستان»، «اهل تأویلی» از مشرب هایدگر، مستشرقی آشنا به رموز عرفان و مورخی مذهبی است. هیچ یک از اینها جانشین دیگری نمی‌شود زیرا فعالیت‌های معنوی کرین به نحوی با یکدیگر هم‌زمان بودند. کرین، همچنان که در گذشته زبانهای عربی و سانسکریت را با هم آموخته بود، مستشرقی بود در عین حال آشنا به تأویل فلسفی هایدگر. گذار از هایدگر به سهروردی، که آن همه کنجکاوی برانگیخت، معنایی ندارد مگر در صورت در نظر گرفتن گسستی معرفت‌شناختی که در آن «دازین» (Dasein) هایدگری، باری، از حد خود درگذرد تا به ساحت اخروی وراء مرگ بودن برسد. این نکته‌ای است که ما دوباره به آن خواهیم پرداخت.

در مراحل این سفر، طول و عرض نوعی جغرافیای معنوی ترسیم می‌شود که در آن «مدینه‌های تمثیلی»، هر یک به شیوه خود، نمونه‌هایی از مدارج نوعی سیر عروجی‌اند (Progressio harmonica): از پاریس تا فرایبورگ، از تهران تا اصفهان - شهر زمردین - خط سیر کرین گویی از پله‌های نردبان وجود<sup>۷</sup> بالا می‌رود. ما هرگز نخواهیم دانست که آیا کرین عارف بوده است یا نه. آیا توانسته است با سروش فرشته وحی<sup>۸</sup> [یا عقل فعال]، که همواره بر نقش راهنما و آموزنده‌اش تأکید داشته، شخصاً آشنا شود یا نه. اما این را می‌دانیم که اگر به منحنی زندگی او نگاهی جامع بیفکنیم از تلاقی همزمان رویدادها در آن به شگفت خواهیم آمد. ضمن آنکه احساس خواهیم کرد که کرین، با مرور دوباره آنها پیش از مرگ خویش، به این شهود می‌رسد که گویی دستی نامرئی، با طرح و نقشه‌ای پنهانی، در این میان در کار بوده است. چرا که تمامی مقاطع این سیر و سلوک چنان به هم پیوند می‌خورند که در واقع نمونه‌های گویای یک طریق استثنائی‌اند: ژیلسن و عالم قرون وسطا، برهیه<sup>۹</sup>، فلوطین<sup>۱۰</sup> و اوپانیس‌داها، ماسینیون<sup>۱۱</sup> و کشف سهروردی، بروزی<sup>۱۲</sup> و الاهیات پروتستان، کاسیرر<sup>۱۳</sup> و اندیشه اساطیری، هایدگر و نمودشناسی<sup>۱۴</sup>؛ و به مدد همه اینها به دو سرزمین برگزیده می‌رسیم: از یک سو به ایران با «آسمان لاجوردی» اش، زادبوم بی‌همتای عرفا و شعرا، و از سوی دیگر به آلمان کهنسال «میهن شاعران و فیلسوفان». بر خورد دو قلمروی که یکی ذاتاً مکمل دیگری است، همچنان که درسهای ژیلسن وی را به مطالعه زبان عربی و کشف ابن سینایی رهنمون گردید که وجودش بیانگر توافقی باطنی میان جهان‌شناسی<sup>۱۵</sup> و فرشته‌شناسی<sup>۱۶</sup> بود - امری که برای پژوهشهای بعدی کرین اهمیتی اساسی داشت - ندای بروزی نیز برای کرین سرآغاز آشنایی با اهل معنا و عرفان پروتستان مذهب آلمان شد. ولی مشغله خاطر عمده کرین در هر دوی این مسیرها مشکل تأویل<sup>۱۷</sup> یا همان چیزی بود که خود وی بعدها آن را «مشکل کتاب مقدس» نامید. کرین می‌گوید به همین دلیل «ایران و آلمان طول و عرض جغرافیایی سیر و سلوکی معنوی هستند که عملاً در مناطقی از جهان جریان دارد که دیگر نشانی از آنها در نقشه‌های جغرافیایی ما نیست» [۲].

هامان به کرین آموخته بود که «سخن گفتن، ترجمه کردن است: از زبان فرشتگان به زبانی بشری» [۳]؛ هایدگر کلید تأویل را به وی داده بود؛ و سوئدنبورگ<sup>۱۸</sup> «علم تطابقات»<sup>۱۹</sup> را به وی آموخت، اما پناهگاه راستین را سهروردی در اختیار وی گذاشت. زیرا جهانی که سهروردی فراروی وی گشود همان سرزمین ایران بود که از نظر جغرافیایی در مرکز قرار دارد، «دنیایی میانه و میانجی»، همان پارس، یا ایران کهنسالی که به گفته کرین «فقط یک ملت، یا یک امپراتوری نیست، یک عالم معنوی است، کانونی است در تاریخ مذاهب» [۴]. ایران از لحاظ وجودشناختی<sup>۲۰</sup> نیز عالمی میان دو جهان است، جهانی که در آن صورت خیال به عنوان

واقعیت متافیزیکی از آنچنان ارزش معنوی خاصی برخوردار است که تا سرحد ناکجاآباد، قلمرو بی‌همتای رویدادهای روح و واقعات بینشی، بالا می‌رود. سرزمین ایران از دید اُخروی نیز سرزمین انتظار است، قلمروی که در آن امام غایب دست اندرکار فرارساندن ساعت موعود در زمان غیبت است. از این زمان به بعد سرنوشت کرین رقم خورده است. زائری که از غرب به راه افتاده بود شرق روشنایی‌ها را شناخته است، و تمامی مسیر بعدی وی دیگر در جهت تعمق در همین «دنیای میانه و میانجی» است که در آن شناخت فلسفی و تجربه معنوی از هم انفکاک‌ناپذیرند. اکنون باید دید که مراحل این مسیر چه بود. برای پی بردن به مراحل این سیر و سلوک معنوی فقط می‌توان به خود کرین برگشت و آنچه را که خود وی در «پی‌نوشتی در شرح حال بر یک گفت و گوی فلسفی» عنوان کرده است دوباره پیش کشید. در آنجا کرین را در برخوردگاه رویدادهای معنوی بزرگ زمانه می‌یابیم: تجدید علاقه به مطالعات قرون وسطایی در فرانسه، گرایش روزافزون به شرقشناسی که زاینده بحران آگاهی در اروپا بود، و مشکل تأویل که خود ریشه در نمودشناسی داشت.

کرین البته، مانند هر پژوهشگر حقیقی، علاقه‌مند به اکتشاف قاره‌های کشف‌نشده است و به همین دلیل درسهای اتین ژیلسن در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی<sup>۲۱</sup> را در سال ۲۴-۱۹۲۳، با عطش تمام دنبال می‌کند. وی از این درسها می‌آموزد که متون کهن را چه‌گونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسن چنان تحسینی را در کرین برمی‌انگیزد که وی تصمیم می‌گیرد همان را الگوی کار خود قرار دهد. او می‌کوشد همان دقت نظر جامعی را که ژیلسن در قرائت و درک متون لاتینی و احیاء آنها به کار برده بود، در مورد متون عربی و فارسی‌ای که خود وی بعدها آنها را ترجمه و منتشر کرد، به کار برد. اکنون دیگر کرین می‌داند که چه چیزی شایسته همت بلند اوست گیرم هنوز نیازمند آن است که کلید تعبیر و تفسیر را بیابد و دگرگونی‌های دیگری را از سر بگذراند. کرین در حین دنبال کردن درسهای ژیلسن به واقعیت دیگری هم پی برد که در تعیین جهت بعدی کار علمی‌اش تأثیر قاطعی داشت. او دریافت که متون عربی ترجمه شده به زبان لاتینی توسط مکتب تولد<sup>۲۲</sup> در قرن دوازدهم اهمیتی اساسی دارند، و در بین آنها آثار ابن سینا بسیار مهم است. همدستی و اشتراک معنوی موجود میان جهانشناسی به صورت فرشته‌شناسی، و انسانشناسی سازگار با عقول عشره و نفوس فلکی در آثار ابن سینا، دورنماهای بیکران نوشته‌های این فیلسوف را بر وی آشکار می‌کند. اما برای آنکه وی با طنین تا آن زمان ناشنیده دنباله اشراقی فلسفه بوعلی سینا در ایران آشنا شود و بدان پی ببرد هنوز می‌بایست به جست و جو بپردازد و با چهره کلیدی دیگری در اسلام ایرانی آشنا شود. چهره‌ای که دنباله کار فلسفه شرقی ابن سینا را گرفت و از همین سررشته به احیاء حکمت الهی حکمای باستان ایران رسید، یعنی شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی. و

کسی که این راه را پیش پای کرین گشود لویی ماسینیون مؤلف مصائب حلاج بود. دانشجوی جوانی که از سال تحصیلی ۱۹۲۷ - ۱۹۲۶ کارش را در مدرسه زبانهای شرقی آغاز کرد، و سپس در مطالعات زبان عربی و بعدها زبان سانسکریت غرق شد، پناهگاهی لازم داشت. او این پناهگاه را در وجود ماسینیون یافت. همچنان که به موازات مطالعه در فلسفه قرون وسطا، کرین درسهای امیل برهیه در باب فلوطین و تأثیر اوپانیشادها را هم با جدیت تمام دنبال کرده بود - و تأثیر هند بر فلسفه نوافلاطونی از همین رهگذر وی را واداشته بود تا به مطالعه سانسکریت برخیزد، یعنی دو ماده بکلی متناقض در آن دوره را با هم آشتی دهد - به همین ترتیب کشف سهروردی در پرتو تعالیم ماسینیون سبب شد که وی پیگیری ماجرای هند را رها کند. «پس از دو سال، در سر راه خود به شرق، به علامت پایانی برخوردارم که به من نشان داد که جهت مستقیم و قطعی من کجاست، و دریافتم که زندگی من از آن پس می بایست وقف متون عربی و پارسی شود» [۵].

از سوی دیگر، اگر برهیه، به عنوان وارث فکری روشنگری<sup>۲۳</sup>، به وضوح منکر فلسفه مسیحی‌ای بود که ژیلسن قصد احیاء آن را داشت، در کار لویی ماسینیون هم ابهام‌هایی دیده می شد چرا که وی شاگردانش را از توفنده‌ترین شکل عرفان به پیش‌پاافتاده‌ترین رویداد سیاسی سوق می داد. کنایات باشکوه ماسینیون در باب شیعه‌گری و صبغه اساساً عاطفی درسهای وی، شعله عرفان را در روح کرین روشن می کرد: «برکنارماندن از تأثیر کلام وی ممکن نبود. آتش جان وی، و نفوذ جسورانه‌اش در زوایای نهفته زندگی عرفانی در اسلام، که تا آن زمان هیچکس بدینسان در آن راه نیافته بود، نجابت، خشم و شوریدگی وی در برابر فرومایه‌گی‌های این دنیا، همه از عواملی بود که بر جان شتونندگان جوان وی تأثیر می گذاشت.» [۶] از این گذشته، ماسینیون، ضمن پذیرش آشکار سهم اساسی ایران در جهان اسلامی، (که عامل‌رهایی این جهان از هرگونه پیوند نژادی و قومی بود) اذعان داشت که عالم ایرانی هرگز منزله‌گه مطلوب وی نبوده است. درحالی که کرین، برعکس، ایران را خانه خود احساس می کرد، و عجیب این است که فرصت اقامت در این خانه را ماسینیون در اختیار وی گذاشت.

به دنبال پرسشهای مکرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسینیون چاپ سنگی مهمترین کتاب سهروردی، حکمت الاشراف، را به وی داد و چنین گفت: «این کتاب را بگیرد، فکر می کنم در آن چیزی مناسب حالتان پیدا کنید.» و کرین می گوید: «چیزی که ماسینیون می گفت همان مصاحبت با سهروردی جوان بود که از آن پس در سراسر زندگی‌ام دست از من برنداشت. من همیشه از پیروان افلاطون بوده‌ام (البته به معنای وسیع کلمه)؛ به گمانم پیروی از افلاطون خصیصه‌ای فطری است، همانطور که بعضی‌ها کافر، مادی، و مانند این، به دنیا می آیند. گزینش اگرستانسلیل، رازی است که گره آن را نمی‌توان گشود. من هم که از پیروان

جوان افلاطون بود ناگزیر نمی‌توانستم از تأثیر آتشی که دردم «امام افلاطونیان پارس» ساری بود در امان بمانم». [۷] ورود وی به مدرسه زبانهای شرقی نیز درهای کتابخانه ملی را به روی او گشود و در آن جا بود که وی از نوامبر ۱۹۲۸ به عنوان شرقشناس به کار گماشته شد و به گفته خود وی «همین گذار به کتابخانه ملی بود که برخلاف انتظار می‌بایست به گذار نهایی من به سوی شرق بینجامد.» [۸].

اگر چهره قدسی حکیم اشراق ستاره‌ای بود که در افق زندگی وی پیدا شد و او را به سفر به سوی شرق برانگیخت، آلمان، در عوض، زمینه‌ای فراهم کرد که کرین از گذرگاه ناگزیر دیگری بگذرد. گذار از هامان، لوتر و منکلمان پروتستان برای یافتن کلید تأویل (clavis hermeneutica) یا عالیترین تأمل نظری در عرفان، در پرتو آثار هایدگر. این جاست که پای برخورد هانری کرین با آلمان به میان می‌آید. کرین پیش از آنکه به ترجمه نوشته‌های هایدگر و بارت<sup>۲۴</sup> برخیزد، مترجم سه‌روردی بود، ولی دست یافتن به جهان سه‌روردی روشی ادراکی<sup>۲۵</sup> را طلب می‌کرد. گذار از هایدگر به سه‌روردی فقط مسیری طبیعی نیست. برگشتی است از زمان آفاقی به زمان درونی انفسی، یعنی نوعی گسست است، آن چنان گسستی است که کرین دیگر هرگز در سطح تأویل خاصی که «دازین» هایدگری مبشر آن بود باقی نماند.

کرین، از ۱۹۳۹ به همراه همسرش، به مأموریت ترکیه رفت، و مأموریتش این بود که عکس همه دست‌نوشته‌های سه‌روردی را که در کتابخانه‌های استانبول پراکنده بود تهیه کند. این مأموریت می‌بایست سه ماه طول بکشد اما تا ۱۹۴۵ به درازا کشید. چرا که در این فاصله جنگ دوم جهانی پیش آمده بود. گفت و گوی هرروزه با سه‌روردی، و دوره طولانی سکوتی که این غربت ناخواسته بر وی تحمیل می‌کرد، به گفته وی، «فضائل بی‌همتای سکوت» و «راز خویشتنداری» یا «علم تقیه»<sup>۲۶</sup> را به وی آموخت. وی در این مدت از تأثیر مکاتب فلسفی برکنار بود و غرق مطالعه آثار شیخ گردید، و بدینسان اندک اندک به رازهای اندیشه وی راه یافت و سرشار از هوای اشراق شد که دیگر می‌رفت تا به اصطلاح طبیعت ثانوی وی گردد.

در مورد تأثیر اندیشه آلمانی بر کرین، باید به ویژه بر نقش قاطع برادران بروزی اشاره کرد. ژوزف بروزی که برادر بزرگتر بود و ژان بروزی برادر کوچکتر که نخست به جای آلفرد لوازوی<sup>۲۷</sup> تصدی کرسی تاریخ مذاهب را در کُلژدوفرانس به عهده گرفت و سپس خود صاحب این کرسی در همان جا شد. موضوع درسهای وی در آن ایام الاهیات لوتر جوان بود که آن زمان در آلمان موضوع روز به شمار می‌رفت، و توجه به زندگی و آثار عرفا و اهل معنا در مذهب پروتستان، مانند: سباستیان فرانک<sup>۲۸</sup>، کاسپار شونکفلد<sup>۲۹</sup>، والانتین وایگل<sup>۳۰</sup>، و یوهان آرنست<sup>۳۱</sup>. کرین می‌گوید: «من در اینجا ظننی می‌دیدم، همانند صدای ناقوسی دوردست، که مرا به گشت و گذار در مناطقی فرا می‌خواند که من بعدها آنها را مظه‌ری

از نمود کتاب مقدس نامیدم. این همان راه تأویلی بود که من نشانه‌هایش را از خلال مه بامدادی می‌دیدم.» [۹]

از اینجا به بعد، کرین سفرهایی را به آلمان آغاز می‌کند که از ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۶ ادامه می‌یابد. کرین، در ۱۹۳۰ به ماریبورگ<sup>۳۲</sup> می‌رود، وی در آن جا رودلف اوتو<sup>۳۳</sup>، مؤلف نامدار کتاب *Das Heilige* (امر مقدس) را می‌بیند. این کتاب در بررسی امر مذهبی به عنوان نمودی قدسی از کتابهای دورانساز بود. اوتو، در پی افکندن مقولات مربوط به قلمرو قدس، به مفهوم «آن مطلقاً دگر» (*Das ganz andere*) رسیده بود، که همان اندیشه «بکلی دگر» (*anyadeva*) در اوپانیشادها یا کتب مقدس هندوان بود. دیدار با عالم قدس از آن رو حیرت‌افزاست که امر قدسی را نمی‌توان در مقولات جاری و عقلانی اندیشه کلامی گنجانید. پس «مطلقاً دگر» امری است که الاهیات تنزیهی<sup>۳۴</sup> بر پایه آن قرار دارد، امری نه تنها خلاف عقل بل از هر جهت متناقض آن. امر مقدس و اسطوره‌ساز، چون نیک بنگریم، «در درجه نخست، نوعی حکمت حیرت، نوعی حیرت در برابر مطلقاً دگر است.» [۱۰]

امر مقدس همان است که دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند، پس می‌زند (*tremendum*) و فرا می‌خواند (*fascinans*) و به همین دلیل، زبانی دوپهلو دارد که فهم را به لرزه در می‌آورد، چرا که جمع اضداد (*coincidentia oppositorum*) است. باری، اندیشه‌هایی چون اندیشه الاهیات سلبی و ایجابی مستتر در فکر وحدت باطنی، یا اندیشه ترس از هیبت الاهی، یا جمع اضداد در صفات جمالی و جلالی، همه از مقولاتی هستند که کرین بعدها آنها را در عرفان نظری ایران خواهد یافت و خواهد کوشید تا در معانی گوناگون آنها تأمل کند.

در طی همین سفر به آلمان است که به آلبرت - ماری شمیت<sup>۳۵</sup>، معلم زبان فرانسه بر می‌خورد و او یکی از آثار سوندنبورگ را به وی هدیه می‌دهد: ترجمه فرانسوی درباره بهشت و دوزخ.<sup>۳۶</sup> و همین بهانه‌ای می‌شود که آثار آن اهل بینش سوندی از آن پس همه جا همراه کرین باشد. کرین بعدها از این آشنایی با نوشته‌های سوندنبورگ در سخنرانی طولانی خود تحت عنوان «تأویل معنوی تطبیقی: ۱ - سوندنبورگ، ۲ - عرفان اسماعیلی» [۱۱] بهره گرفت. کرین به بررسی نظریه یا علم تطبیقات، اعصار بشریت، شش روزه خلقت انسان معنوی، می‌پردازد و روش تعبیری سوندنبورگ را با تأویل شیعی و اسماعیلی مقایسه می‌کند تا به این نتیجه برسد که بین اهل کتاب وضع تأویلی مشترکی وجود دارد، و اهل معنا، یعنی عرفا و حکمای عارف مشرب، در قرائت تورات در عالم مسیحی و قرآن در عالم اسلام، به شیوه‌ای نزدیک به هم عمل می‌کنند.

\* کریبن نام کارل بارت را برای نخستین بار از زبان پروفیسور تئودور زیگفرید<sup>۳۷</sup> می‌شنود که مورد قبول رودلف اوتو بود. او بدینسان به تفسیری برمی‌خورد که کارل بارت بر رساله به رومیان نوشته بود. و چنان که خود می‌گوید «با حدت تمام» به بررسی «الاهیات دیالکتیکی» بارت می‌پردازد و درست مانند مورد هایدگر، نخستین مترجم بارت به زبان فرانسه می‌شود. ترجمه فرانسوی جزوه دماندگی کلیسای پروتستان<sup>۳۸</sup> را که در زبان فرانسه با عنوان تیره روزی و عظمت کلیسای انجیلی منتشر شد، مدیون وی هستیم.

کریبن، در سال (۳۲ - ۱۹۳۱) با الهام گرفتن از بارت در باب نوسازی الاهیات پروتستان، با کمک دوستانش دنیس دو روزمون<sup>۳۹</sup>، رولان دوپوری<sup>۴۰</sup>، آلبرت - ماری شمیت، و روژه ژزکل<sup>۴۱</sup>، مجله‌ای تحت عنوان این جا و اکنون<sup>۴۲</sup>، تأسیس می‌کند. به نظر ریشارد شتوفر این مجله از محدوده تنگ بینش بارت فراتر می‌رود «اگرچه بیانیهای که در نخستین شماره مجله آمده است از هایه اصلی الاهیات بارت در جوانی وی برخوردار است اما به خوبی نشان می‌دهد که هیأت نویسندگان مجله به هیچوجه نمی‌خواهند وابسته به وی باقی بمانند.» [۱۲] حقیقت این است که اصول اعلام شده در بیانیه بردی عام دارند. در این بیانیه از جمله گفته شده است: «در برابر فلسفه که به ریش آدمی می‌خندد و حتی نمی‌بیند که آدمی دیگر پاسخی برای مسائل همیشگی و فوری خویش ندارد، در برابر فیلسوفانی که از دکارت تا کانت و از هگل تا مارکس خیال می‌کرده‌اند قادرند با قائم کردن بشر به ذات خویش، با متکی کردن وی به عقل و اراده‌ای محکوم به ناکامی، ما را نجات دهند، جای آن است که همصدا با یکی از پیامبران زمانه<sup>۴۳</sup>، اعلام کنیم که عقل بشر دلیل وجودی او نیست. نه این است که من می‌اندیشم پس هستم، حقیقت این است که من اندیشیده می‌شوم پس هستم (Cogitor ergo sum) [۱۳].

ما در بند بعدی نشان خواهیم داد که سهم کریبن در گردش کار این مجله چه بود.

ماجرای گرویدن کریبن به عقاید بارت طولی نکشید چرا که «به سرعت دریافتم که بینش بارت و الاهیات دیالکتیکی او مناسب حال من نیست. ما کی‌یر که گورد و داستایوسکی را نیای معنوی خود می‌پنداشتیم. این بد نبود، اما برای تکان دادن فلسفه، چنان که دوستانم در نظر داشتند، کافی به نظر نمی‌رسید. سهروردی البته به من چشمکی زده و نشان داده بود که چون این تکان دادن به بهای فلسفه‌ای صورت می‌گیرد که شایستگی این نام را ندارد، پس باید بکوشیم و به حکمت فلسفه‌ای دیگر راه پیدا کنیم.» [۱۴] حقیقت این است که کریبن دیگر نمی‌توانست با عقاید بارت در پایان زندگی‌اش، با عقاید مؤلف کتاب ناتمام طرح اصول جزئی مسیحیت<sup>۴۴</sup>، موافق باشد. فاصله‌ای که میان مؤلف تفسیری بر رساله به رومیان، با جرقه‌های پیامبرانه‌اش، و کتاب سنگین و عظیم اصول وجود داشت بیش از آن زیاد بود که وی بتواند تحملش کند. آنچه کریبن را در آغاز کار شیفته بارت کرده بود همان «ردای پیامبری» بود که بارت در سنین پیری



بر آن بود تا آن را از تن در آورد، زیرا مگر همان بارت نبود که آشکارا می گفت «نه حق دارم و نه وظیفه من است که ردای پیامبری به بر داشته باشم» [۱۵] فلسفه بارت کرین را در لبه «پرتگاهی گذرناپذیر» رها می کرد. این فلسفه چون راهی به درون امر مذهبی<sup>۴۵</sup> نداشت، به خلاف انتظار کیزرلینگ<sup>۴۶</sup> بیانگر آینده پروتستانتیسم نبود، بلکه نشانه «الاهیات مرگ خدا بود که می بایست نخست به الاهیات انقلابی و سرانجام به الاهیات مبارزه طبقاتی بینجامد».

کرین همزمان با آشنایی با بارت، به فیلسوف بزرگ روس، نیکلا بردیایف<sup>۴۷</sup> مؤلف رساله در مابعدالطبیعه آخری<sup>۴۸</sup> نیز برخورد کرده بود. وی در این جا نیز به روحی همزاد، به اندیشه‌ای پاسخگوی نهانی‌ترین اشتغالات خاطر خویش برمی خورد: اندیشه مسیحیتی آخرت‌اندیش که تسلیم و سوسه تاریخ شده و سرانجام به مسیحیتی تاریخی و دنیوی تبدیل گردیده بود. این مسیحیت دیگر با ذات خارجی آدمی دمخور بود و نه با ذات درونی او که ساحت اخروی اش بشارت‌دهنده نوعی مابعدالطبیعه بازگشت به خدا بود. حال که سخن بر سر متفکران روس است این نکته را هم یاد آوری کنیم که کرین با فیلسوف روسی آکساندر کویره<sup>۴۹</sup>، مؤلف اثری به یاد ماندنی در باره یاکوب بوهمه<sup>۵۰</sup>، و با الکساندر کوژو (کوژونیکوف)<sup>۵۱</sup> که از سر گرفته شدن مطالعات هگلی در فرانسه تا حدی مدیون وی است، دوست بود. کرین، در بحثهای فلسفی پژوهشگران جوان آن دوره فعالانه شرکت می کرد. مقابله نمودنشاسی هوسرل<sup>۵۲</sup> با نمودنشاسی هایدگر، و نیز مقابله آراء هایدگر با اندیشه‌های یاسیرس، مسأله روز بود و گفت و گوهای دوستانه شبهای دراز در خانه گابریل مارسل<sup>۵۳</sup> را پر می کرد.

دو اقامت در هامبورگ سبب شد که کرین با ارنست کاسیرر، متفکر «صورت‌های نمادین»، تماس بگیرد. کرین در باره وی می گوید «او راهی را که من می‌جستم و احساس مبهمی از آن داشتم گشوده‌تر کرد، و این راه بعدها به چیزی انجامید که تمامی فلسفه من در باب عالم مثال<sup>۵۴</sup>، که من نامش را از افلاطونیان ایران گرفته‌ام، از آن تشکیل می‌شد» [۱۶]. کاسیرر در واقع نشان می‌داد که در سطح بینش اساطیری، مقولات زمان و مکان و علیت درهم آمیخته می‌شوند و کیفیت‌هایی کاملاً متفاوت از آنچه در وجوه شناخت‌های علمی می‌بینیم می‌یابند. اندیشه اسطوره‌نگر، بیانگر وجهی از وجود است که مقولات زمان، مکان و علیت خاص خود را دارد. این اندیشه بیشتر در حکم برخورد عناصر ناهمسان است تا در حکم مقاطعی از زنجیره علیت؛ به حکم اصل [جادویی] جزء عین کل است<sup>۵۵</sup>، جزء را باید همذات کل دانست. [علت خاصی در کار نیست و] هر چیز ممکن است از هر چیز دیگری برخیزد؛ جهان همچنان که ممکن است مخلوق اندیشه ایزدی آفریدگار باشد، امکان دارد از دانه علفی سبز شود. چرا؟ برای این که به عقیده کاسیرر اندیشه اساطیری امری عیان به معنای ریشه‌ای کلمه است: concret از ریشه con-crescere به معنای گرد آمدن و انباشتن. آنجا که شناخت

علمی می‌کوشد به نتایجی در پیوستگی و انسجام عناصر متمایز دست یابد شهود اسطوره‌نگر بر آن است تا این گونه عناصر به هم بسته در شناخت علمی را در تلاقی متمایز و کیفی‌شان دریابد. با یگانه کردن و چسباندن عناصر متفاوت، این گونه شهود در حکم ملاطی است که می‌تواند ناهمسان‌ترین‌ها را در یک جا گرد آورد [۱۷]. بدینسان عالم مثال، که کرین می‌بایست از وجود آن در عرفان ایرانی - اسلامی پرده برگیرد، در ضمن، جهانی است در برخوردگاه دو سنخ از واقعیت: برخوردگاه واقعیت محسوس و واقعیت معقول که روح در آنجا به اصطلاح کالبد می‌گیرد و کالبدهای جسمانی معنویت می‌یابند، ارواحنا اجسادنا، اجسادنا ارواحنا. [البته مقولات این جهان با مقولات جهانی که کاسیر از آن پرده بر می‌گرفت دقیقاً مطابق نبودند، اما دست کم، افشاگر نوعی مقیاس وجود بودند که زمان و مکانهای کیفی‌اش از سطوح وجود نشأت می‌گرفتند و به تبع آنها متمایز می‌شدند.

در بهار ۱۹۳۴ بود که کرین نخستین بار با هایدگر در فرایبورگ دیدار کرد. در همین دیدار طرح مجموعه جزوهای، که بعدها با عنوان «متافیزیک چیست؟» منتشر شد، فراهم گردید. سپس موافقت با انتقال کرین سبب شد که وی توانست تمامی سال تحصیلی ۳۶-۱۹۳۵ را در خانه فرهنگی فرانسه<sup>۵۶</sup> در برلن بگذراند که مدیرش هانری ژوردان<sup>۵۷</sup> دوست کرین بود. کرین در ژوئیه ۱۹۳۶ اقامت دیگری در فرایبورگ کرد تا برخی از دشواری‌های ترجمه کار هایدگر به زبان فرانسه را با وی حل کند. خودش می‌گوید هایدگر «به من اعتماد کامل داشت، واژه‌های تازه‌ای را که من به فرانسه برای برگرداندن اندیشه او به این زبان ساخته بودم می‌پذیرفت و مسئولیت سنگینی به دوش من می‌گذاشت» [۱۸].

در باب تأثیر اندیشه هایدگر بر کرین ما در بند بعدی به تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت. این جا همینقدر یادآوری می‌کنیم که روی آوردن کرین به معنویت اسلام بر اثر مایوس شدنش از فلسفه هایدگر نبود، بلکه به این دلیل بود که وی پیش از آشنایی با هایدگر، خود، مستشرق به شمار می‌رفت. نخستین نوشته‌های کرین در باره سهروردی به سالهای ۳۳ و ۳۵ برمی‌گردد و دیپلم مدرسه زبانهای شرقی‌اش در ۱۹۲۹ به وی داده شده بود. درحالی که ترجمه کرین از نوشته هایدگر در ۱۹۳۸ منتشر شد. کرین پژوهشهایش را در دو جبهه دنبال می‌کرد و برخوردش با اندیشه فلسفی در آلمان دنباله دیدارش با دنیای ایرانی بود. این که وی، با وجود رقم خوردن سرنوشتش با عالم تفکر ایرانی، هنوز آماده پذیرش اندیشه‌های دیگر باقی ماند، دلیل دیگری دارد. آن دلیل این است که کرین همواره آدمی از نوع غربی بود، متفکری از درون نگران و جویای شناختن جنبشهای فکری بزرگی که در نخستین نیمه قرن بیستم، جهان ما را به لرزه درآورده بودند. به گفته خانم کرین، وی حتی در استانبول، که غرق تفکر در اندیشه‌های سهروردی بود و با بقیه جهان تماسی نداشت، ترجمه وجود و زمان<sup>۵۸</sup> هایدگر به زبان

فرانسه را ادامه داد، همچنان که از اقامتش در آن دیار برای عمیقتر کردن شناخت خویش از الاهیات ارتدوکس یونانی و روسی بهره برمی گرفت و از همین جا بود که ترجمه‌ای از کارهای کشیش بولگاکوف<sup>۵۹</sup> را آغاز کرد.

آلمان میانه دو جنگ، به عقیده هابرماس<sup>۶۰</sup>، کانونی از چندین جریان فلسفی بود که تأثیر آن از مرزهای آلمان در گذشت، و حتی دو دهه پنجاه و شصت در سالهای بعدی را هم دربر گرفت. [۱۹] یکم، با هوسرل و هایدگر نوعی نمودشناسی پدید آمد که یک سوی آن به منطق ترانساندانتال می‌رسید، و از سوی دیگر با وجودشناسی (انتولوژی) بنیادی ارتباط داشت. دوم، با کسانی چون یاسپرس<sup>۶۱</sup>، لیت<sup>۶۲</sup>، و شپرانگر<sup>۶۳</sup>، نوعی فلسفه حیات<sup>۶۴</sup> پا گرفت که به دیلتای<sup>۶۵</sup> برمی‌گشت و گاه رنگ اگزیستانسیل، و گاه صبغه هگلی جدید داشت. سوم، با کسانی چون شلر<sup>۶۶</sup>، پلسنر<sup>۶۷</sup> و شاید هم کاسیرر، نوعی انسانشناسی فلسفی پدید آمد که می‌خواست مقدمات نوعی فلسفه جان [یا روح]<sup>۶۸</sup> را بریزد و انسان را از ماسوای خویش در طبیعت جدا و متمایز کند. چهارم، کسانی چون لوکاج، بلوخ<sup>۶۹</sup>، بنیامین<sup>۷۰</sup>، کُرش<sup>۷۱</sup> و هورکهایمر<sup>۷۲</sup> نوعی فلسفه اجتماعی انتقادی پدید آوردند که سرچشمه الهامش را در مارکس و هگل می‌جست. پنجم، با ویگنشتاین<sup>۷۳</sup>، کارناب<sup>۷۴</sup> و پوپر<sup>۷۵</sup> به پوزیتیویسم منطقی می‌رسیم که از حلقه وین الهام می‌گرفت. بر این پنج جریان فکری دو جریان دیگر را هم می‌توان افزود: تجدید حیات پروتستانتیسم و بازاندیشی آن به دنبال پژوهشهای تازه در الاهیات بر محور اندیشه‌های لوتر جوان از یک سو، و دنباله روانشناسی اعماق فکر بشر، که برخاسته از کارهای فروید بود. در کشورهای آلمانی زبان، از سوی دیگر، جریان اخیر، به دنبال کارهای کارل گوستاو یونگ در سونیس، خصلت عامتری به خود گرفت که می‌توانست توجه مورخان مذاهب را برانگیزد. کرین به نمودشناسی، به انسان‌شناسی فلسفی، به مکتب تاریخی آلمان و بازاندیشی پروتستانتیسم توجه داشت، اما اشتغال خاطر عمده وی همان امر مذهبی به عنوان «نظریه عام مذاهب» بود. فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی در دائره اشتغالات فلسفی وی جای عمده‌ای نداشت. زیرا کرین به تحول تاریخی اندیشه غربی چندان اعتنایی نمی‌کرد و از آن برآوردی بیشتر منفی داشت. کرین به راسیونالیسم زمان ما، که همه چیز را به عنصر عقل کاهش می‌دهد، با دید انتقادی اهل معنا می‌نگریست، و در برابر عقل مال‌اندیش روشنگری، به مایه عرفانی خرد<sup>۷۶</sup>، در برابر حلول روح الاهی در ذات آدمی که سرانجام به اشتراک [و الوهیت] اجتماعی می‌انجامد، به تجلی و مظهریت صور<sup>۷۷</sup>، اعتقاد داشت. در برابر تاریخ‌گرایی، به روایت قدسی<sup>۷۸</sup> رویدادها در عرش اعلی می‌اندیشید. در برابر تمثیل دنیوی<sup>۷۹</sup>، به چندوجهی یا چندارزشی بودن نمادها و در برابر نیهیلیسم زمانه ما، به الاهیات تنزیهی یا سلبی<sup>۸۰</sup> دلبسته‌تر بود. اما این همه مانع از آن نبود که وی به حرکت‌های بخش‌جریانهای خارج از

فلسفه که سراسر اروپای میان دو جنگ را در می‌نوردید نیندیشد و کوشش متفکران بزرگ را که سعی داشتند از فراز مفاک عدم<sup>۸۱</sup> به پرشی خطرناک دست یازند، نادیده بگیرد: با سر فرو رفتن قهرمانانه هایدگر در کته فراموش‌شده وجود به امید اندیشیدن به آنچه با فراموش شدن وجود نیندیشیده مانده بود، یا جهش یاسپرس برای باز یافتن ایمان فلسفی، یا فلسفه آخرت‌اندیش بردیایف برای کشف دوباره غنای ناشنیده درون بشر، همه از همین مقوله بود. کرین مانند گنون<sup>۸۲</sup>، اسیر یک دستگاه فکری ضد غربی نبود تا در آن چیزی جز روح اهریمنی دست‌اندر کار نبیند. او پوسته‌ای به گرد خود نکشیده بود تا در برابر جنبشهای فکری مقاوم بماند. کاملاً به عکس، از آن جا که وجود را دوباره می‌اندیشید و آن را در برابر پرسشهای بنیادی خویش قرار می‌داد همواره فیلسوف باقی ماند. او، از همان آغاز کار فلسفی‌اش می‌پرسد: «به فلسفه پرداختن برای ما چه معنایی دارد؟» و همه راهی که اندیشه او پیموده در جست و جوی یافتن پاسخی برای همین پرسش بنیادی بوده است.

گوش دادن یعنی رشته سخن را به غیر سپردن. مهم نیست که این غیر روح‌القدس باشد، فرشته یا پیر جوان سرگذشتهای عبرت‌آموز و جهان‌نگرانه در اندیشه ایرانی. اندیشیدن یعنی گفت و گو در سریر سویدای دل. اندیشیدن، یعنی پاسخ گفتن به ندائی که دمی از فراخواندن ما باز نمی‌ایستد. شاید بتوان گفت که تمامی گره‌های منحنی زندگی وی به صورتی محتوم به دیدار با فرشته‌ای می‌گراید که او دگرگونی‌های پیاپی و چندگانه‌اش را در زندگی اهل معنا در غرب و شرق می‌جوید. هایدگر در تفسیر سخن معروف نیچه گفتاری دارد که کرین می‌توانست کاملاً آن را از آن خود بدانند. در تفسیر سخن نیچه که «خدا مرده است» هایدگر می‌گوید: «اندیشیدن به خدا به عنوان ارزش، حتی اگر برترین ارزشها باشد، خدا نیست... پس خدا نمرده است، الوهیتش همچنان زنده است چرا که به اندیشه نزدیکتر است تا به ایمان» [۲۰]. کرین هرگز از اندیشیدن به نمود ایمان باز نایستاد، و از آنجا که متفکری برجسته بود، توانست تمامی میراث گرانقدر سنت فکری ایران و اسلام را بر پایه آبشخورهای زنده‌اش، دنبال کند و دوباره بیافریند، و این توفیقی بود که خود ایرانیان - صادقانه اعتراف کنیم - هرگز نمی‌توانستند بدان برسند. زیرا این کار نیازمند آن می‌بود که متفکران ایرانی بتوانند از سنت فکری خود چنان فاصله بگیرند که بازنگری چگونگی تکوین آن سنت برای آنان میسر گردد. کرین از آن رو به چنین توفیقی دست یافت که خودش، علاوه بر دید معنوی، تربیت‌شده نظام فلسفی غرب و آشنا به مکاتب عمده‌ای بود که در فاصله دو جنگ منظره معمولی تفکر در اروپا را بکلی دگرگون کرده بودند. در طول سالهایی که (از ۱۹۶۰ به بعد) من با وی در تهران دیدارهای مرتب داشتم همیشه با کمال حیرت می‌دیدم که او چگونه رویدادهای زمین را به دقت دنبال می‌کند و از مظاهر عمده آنها، اعم از آثار افشاگرانه

سولژنیستین، یا رمان بولگاکوف، یا مکتب عرفانی پرینستون که ریمون رویر<sup>۸۳</sup> نخستین بار بدان پرداخت باخبر است. در حالی که فضیلت خود ما، که در برج عاج قرون وسطایی خود نشسته، از دنیا و تاریخ بریده و در سرخوشی نمی‌دانم کدامین خلوت خویش آن‌چنان متحجر شده بودند که هیچ اندیشه نوری راهی به حریمشان نداشت، و بنا بر این از این رهگذر بسیار آسیب‌پذیر بودند، متأسفانه نمی‌توانستند به چنین توفیقی دست یابند.

باری برگردیم به مراحل زندگی کرین. کرین در ماه اوت ۱۹۴۴ از مقامات فرانسوی مستقر در الجزایر دستوری دریافت کرد که به مأموریتی به ایران برود، و این در حالی بود که وی از آغاز درگیرهای جنگ جهانی دوم همچنان در استانبول اقامت داشت. کرین در ۱۹۴۵ براه افتاد تا به ایران برود، سوار راه آهن «استراتژیک» تا بغداد رفت، و از آن جا به بعد سلسله زاگرس را با اتومبیل پیمود، و محو تماشای بلندیهای ایران در زیر آسمان فیروزه‌ای این کشور شد. صفحات معدودی که کرین در وصف اصفهان نوشته است نشان می‌دهد که وی در برابر زیبایی مناظر طبیعی و هنر ایرانی تا چه حد حساس بود. او از «بینش زمردین»، از نمود آینه، که هم در کنج و کنارهای ظریف موسیقی خانه تالار عالی قاپو به تردستی پیداست، و هم در «آینه آب»، که بازتابنده طاق معلق آسمان، این معبد راستین که پرتوانگیز نقشهای رنگارنگ کاشی‌هاست» [۲۱]، سخن می‌گوید. ایران سرزمینی است که زمین و آسمان در آن جا به هم می‌رسند. و نمود آینه، که در کانون مرکزی معماری مساجد ایرانی وجود دارد در عین حال مبنایی است برای صورت خیال که سلسله‌ای از فلاسفه شهودی ایران مبشر آن بوده‌اند. بدینسان، به پیوندی درونی مابین صورت‌های متفاوت جهان‌بینی ایرانی می‌رسیم. به کلیتی [Gestalt] می‌رسیم که مظاهرش را هم در معماری و ساختهای بیرونی می‌بینیم، و هم در فضای کیفی مینیاتورها، چرا که همه تصاویر این فضاها نمایش صوری است در آینه، خواه در سطح درخشنده دیوارها و خواه در صفحه کتاب» [۲۲]. اصفهان شهری نمادین است. «دیدار اصفهان، دیدار از مسجد شاه است، برخورد گاه عالم خیالی هورقلیا، برترین مدینه زمردین، و شگفتی‌هایی که حس و دید ما در صور معماری می‌بیند. این دیدار همچنین دیدار از فلاسفه اشراق است که مابعدالطبیعه خیال‌شان درک این تلاقی را میسر می‌کند، چرا که دروازه‌های برزخ دو جهان، میانجی معقول و محسوس، را بروی ما می‌گشاید» [۲۳].

چنان که گفتیم، کرین در برابر پستی و بلندیهای جغرافیایی ایران به شدت حساس بود. او در این پستی و بلندی‌ها نمونه‌های زمینی و محسوس عالم مثال را می‌دید. یاد می‌آید که با هم سفری به اصفهان رفتیم. در سالن کوچک صبحانه‌خوری مهمانخانه شاه‌عباس نشسته بودیم که سازندگان گوشه کوشیده بودند همان گوشه و کنارهای موسیقی خانه عالی قاپو را در آن ایجاد کنند. در سایه‌روشن دیوارها و دیواره‌ها برش‌هایی از نمای انواع کوزه‌ها، حقه‌ها، ظروف و

ساغرهای خیال‌انگیز، ساخته ذهن صنعتگری خیال‌پرور پیدا بود. گویی همه چیز در هوا پر می‌زد، در فضا معلق بود، گویی آنچه می‌دیدى نه در واقعیت که در رؤیا بود. کرین را دیدم که از جایش برخاست، روشنی چشمانش از نگاهی درونی حکایت می‌کرد، بازویم را گرفت و مرا به سوی یکی از این کنج‌های خالی کشاند و با صدایی آرام و نوازشگر گفت: «نمود آینه همینهاست، دستتان را جلو ببرید، اما به هیچ شکلی بر نخواهید خورد، زیرا شکل این‌جا نیست، جای دیگر است، جای دیگر».

این حکایت را از آن رو نقل می‌کنم که بگویم کشف ایران تا چه حد از نظر کرین در حکم اشراف حضوری به چیزی بود که قبلاً در درون خویش داشت. همه توصیفهایی که وی بعدها از ایران می‌دهد گواهی است بر همین بینش شهودی که آن سوی تصویرها را می‌بیند، در وراء ظاهر به ذوات مابعدالطبیعی می‌رسد. آمیزش کرین با ایران چیزی بود که در ستاره بخت وی نوشته بود. من هرگز ندیدم کسی بتواند تا این حد در عمق چیزهایی که چشم‌جانش بر وی می‌نمود فرو رود و آنها را با همه وجود خود حس کند. در باره داستایوسکی گفته‌اند که او با اندیشه‌هایش زندگی می‌کرد، در باره کرین می‌توان گفت که وی قادر بود اندیشه‌هایش را به تصویر برگرداند. در تمامی تفکرات وی در باره ایران، نوعی ذوق فطری تأویل در او بود و ایران تنها میدان عملی برای نگاه کیمیاگرانه وی به شمار می‌رفت. اما، کرین از موهبت ارتباط هم بهره‌مند بود. جاهایی که آدم همراه کرین کشف می‌کرد [یکباره معنا عوض می‌کردند و] دیگر همان جاهای پیشین نبودند، و چیزها و اشیایی که با کمک دید او نگریسته می‌شدند هاله‌ای تازه می‌یافتند: نگاه او همه چیز را دگرگون می‌کرد و آنها را به مرتبه بالاتری از وجود می‌رساند. همین ویژگی کرین بود که مرا واداشت مقاله کوتاهی بنویسم و وی را «مردی که چراغ جادو دارد» [۲۴] بنامم.

باری کرین در ۱۴ سپتامبر ۱۹۴۵ به تهران می‌رسد. در فهرست نام اشخاص مشهوری که او می‌بایست با آنان دیدار کند، نام استاد پورداود، برگرداننده اوستا به زبان فارسی، هم بود. در آن ایام، پورداود در خانه خویش محفلی داشت که نخبگان ایران، مانند صادق هدایت، استادمعین همکار بعدی کرین در مجموعه متون فارسی، و مهدی بیانی، کتابدار کتابخانه ملی، در آن شرکت می‌کردند. مهدی بیانی در انجمن ایران‌شناسی، در نوامبر ۱۹۴۵ جلسه سخنرانی برای کرین ترتیب داد. موضوع این سخنرانی مایه‌های زرتشتی در فلسفه شیخ اشراق [۲۵] بود. این سخنرانی بازتابی پر دامنه یافت، در واقع این سخنرانی آغاز ورود پیروزمندانه کرین در دنیای روشنفکری ایرانی بود.

هدف ماموریت کرین، چنان که خودش گفته است [۲۶]، «به راه‌انداختن طرحهای طولانی و اندیشه‌های گسترده» بود. به همین دلیل، وی بخش ایران‌شناسی را در انستیتو فرانسه بنیاد

گذشت، و مجموعه کتابخانه ایران را تأسیس کرد که بعدها به پدیده‌ای مهم در تاریخ فلسفی ایران معاصر تبدیل شد. در این مرحله، کرین طرحی را به اجرا در آورد که در دورانی که دانشجوی فلسفه در سوربن بود و درسهای ژیلسن را دنبال می‌کرد به ذهنش راه یافته بود. این طرح عبارت بود از «گردآوری مواد، ایجاد یک دفتر کار، و شروع به انتشار. شرایط کار در تهران شرایط امروزی نبود که مجموعه دست نوشته‌های فهرست شده‌ای در اختیار محقق باشد. همه چیز به بخت و اقبال بستگی داشت. بخت و اقبال هم البته همواره با پژوهشگر جدی و پیگیر یاری می‌کرد. من انتشار مجموعه ایران‌شناسی را آغاز کردم و با یاری چند تن از همکاران در طی بیست و پنج سال موفق شدم بیست و دو جلد کتاب منتشر کنم. انتشار هر جلد، که تمام در محل انجام می‌گرفت، نیازمند کوشش و همت بلند بود. مجموعه کتابها اساساً مجموعه‌ای از متون منتشر نشده فارسی و عربی بود. گمان می‌کنم که این مجموعه، که بیشتر کتابهایش اکنون نایاب‌اند، موفق شد راه تازه‌ای را بگشاید که دیگران می‌توانند آن را دنبال کنند» [۲۷].

گفتن این سخن که مجموعه ایران‌شناسی راهی را گشوده است شاید بسیار فروتوانانه باشد. زیرا در تدوین این مجموعه دو چیز را باهم می‌بینیم که به ندرت در وجود یک تن تنها جمع می‌شوند: دقت علمی زبان‌شناس، یا مستشرق به معنای جاری کلمه، و عمق تفکر فیلسوف راه، که با خواندن متون، و جذب سحرآسای آنها، معنای باطنی و نهانی آن متون را آشکار می‌کند. یعنی که گذر کرین از کتابخانه ملی پاریس به کتابخانه ایران‌شناسی در تهران، فقط بیانگر نوعی پیوستگی زمانی نبوده است. رشته‌ای که این دو گرهگاه را به هم می‌پیوندد نشان دهنده نوعی دگرگونی از یکی به دیگری است. اگر گرهگاه نخست در حکم تعلق به نهادی بسیار معتبر بود، گرهگاه دومی بیشتر «توفیقی شخصی در ایجاد یک مجموعه علمی» است [۲۸].

از سالهای دهه شصت به بعد، پیرامون کرین حلقه‌ای از پژوهشگران جوان شکل گرفت که من یکی از آنان بودم. اگر در این جا از خودم صحبت می‌کنم برای آن است که من در دوره‌ای بیش از هفده سال شاهد فعالیتهای او تا لحظه مرگش بوده‌ام. او نه تنها بر پژوهشهای من تأثیر گذاشت و جهت مطالعات مرا تعیین کرد - چرا که مدیر راهنمای رساله دکتری من بود - بلکه وجود وی سرآغاز جنبشی معنوی بود که می‌خواست میان ایران سنتی و کهن، و تجدد دوران جدید پلی برقرار کند. من اسلام‌شناس نبودم و تربیت و تعلیمات دانشگاهی‌ام در زمینه هندشناسی بود، دیدار با کرین مرا برانگیخت تا به ذات معنا، به نمودهای دنیای درون توجه کنم، خواه بیان این نمودها به زبان اساطیری اندیشه هندی باشد یا در قالبهای مثالی عرفان ایرانی و اسلامی، زیرا، مگر نه این است که فیلسوف در همه جا در طلب انقاس روح است. در ایران، البته، میان دو جهان: جهان تفکر شیعی در قم و مدارس مذهبی‌اش از یک سو،

و ایران نوینی که با شتاب در حال صنعتی شدن بود از سوی دیگر، نوعی جدایی فرهنگی و جامعه شناختی وجود داشت که آنها را از یکدیگر برکنار می‌داشت. در بین این دو جهان، گروه‌هایی از روشنفکران وجود داشتند که گزینش‌های ایده‌نولوژیکی آنان نقطه‌مقابل هم بود، و در بین این گروه‌های متفاوت، محفلی از ایرانیان جوان که تحصیلات خویش را در خارج از کشور (آمریکا، فرانسه، سوئیس) انجام داده بودند قرار گرفته بودند که آثار گنون را می‌شناختند، به سنت پی برده بودند و با این امید به کشور برگشته بودند که در آن سنت که به نظرشان تخته‌پاره نجاتی در اقیانوس توفانی دگرگون‌های نوین بود بکاوند و تحقیق کنند. از سوی دیگر، متألهان قم به ویژه مجتهدان شریعت بودند، و در بین آنان کسانی که به اسلام معنوی توجه داشتند یا به زبان عربی می‌نوشتند و یا به نوعی فارسی بسیار مهجور و غیر قابل فهم برای نسل جوان. بنابراین، غنای حیرت‌انگیز سنت فلسفی ایرانی از دسترس جوانان بدور مانده بود. بخش بزرگی از عالم روشنفکری ایران، تحت تأثیر نوعی مارکسیسم مبتدل و یا پسمانده‌های فرهنگ غربی، نه به گنجینه سنت فکری خویش دسترسی داشت و نه به آفریده‌های عظیم فرهنگ غربی. این بخش عظیم از روشنفکران در خلاء دست و پا می‌زدند و قادر نبودند از مرحله اجتماعی بحث‌های ایدئولوژیکی در گذرند و گامی فراتر نهند. کار کرین، اما، برای حلقه پژوهشگران جوانی که بدان اشاره کردم نوعی سرچشمه الهام بود که نه تنها دقایق ممتاز اندیشه ایرانی را به زبانی روشن و بیانی مفهوم برمی‌گرداند، بلکه با این کار فکری که در جامه‌های نوین و درخشان پدیدار می‌کرد. در برگردان منظم کرین از اندیشه‌های کهن، مقاطع به هم پیوند داشتند، از دل آمیختگی‌های دنیایی پوسیده و کرم خورده، گهرهای درخشانی بیرون می‌زد، و عالم اندیشه ایرانی گویی در زبان و بیان تحلیلی کرین که در روشنی و غنای اندیشه دکارتی ریشه داشت، حیاتی دوباره می‌یافت. باری، با برگرداندن شدن آن اندیشه‌ها به زبان فاخر فرانسوی، گویی تمامی آنها به نحوی به دنیای نوین راه می‌یافتند. بدینسان کرین، این زائری که از غرب راه افتاده بود، شگفتیهای فکر پدران ما را در ایران به زبان فرانسه به خود ما می‌آمرخت. این از جمله غرائب ناشنیده زمانه ماست. البته جاذبه کار کرین برای جوانان جویای حقیقت تنها به زبان مربوط نبود، بلکه نحوه نگرش معنوی کرین و تفسیر وی از آن سنت‌ها نیز در این میان دخالت داشت. یاد می‌آید یک بار از دوستم سیدجلال آشتیانی (که در تهیه متون فلسفی ایران به زبان فرانسوی با کرین همکاری می‌کرد) پرسیدم: «چرا خود شما تاریخ فلسفه ایرانی - اسلامی را نمی‌نویسید و مراحل عمده آن و پیوندهایی را که در تکوین اندیشه‌های فلسفی وجود دارند نشان نمی‌دهید؟» نگاهی طولانی به من افکند و سپس نکته‌ای را یادآور شد که در من تأثیر بسیار گذاشت: «ترسیم دورنمای کلی اندیشه فلسفی به صورتی که شما می‌خواهید برای من ناممکن است، من روش مناسب برای این نوع پژوهشها را نمی‌شناسم،



وجود خود من خلاصه‌ای است از این فلسفه». اعترافی شجاعانه به ناتوانی که در عین حال نشانه روشن‌نگری وی بود، زیرا آشتیانی ضرورت اجتناب‌ناپذیر یک چنین تلاش بنیادی را به خوبی درک می‌کرد. به همین دلیل بود که بعدها پیشنهاد کرین را برای ایجاد مجموعه‌ای انتقادی از آثار متفکران بزرگ ایران با آغوش باز پذیرفت.

اگر آشتیانی نمی‌توانست از سنت فلسفی خود فاصله بگیرد و بدان با نگاه منظم علمی از دور بنگرد، برای کرین، اما، چنین کاری بسیار طبیعی بود. عینیت، فاصله گرفتن، سنجش و تحلیل از ویژگی‌های ذاتی برخوردار و نگاه تحلیلی‌گر غربی است. از سوی دیگر، کرین، علاوه بر این امر که خود فرانسوی، یعنی اروپایی، بود (و من کمتر کسی را دیده‌ام که مانند کرین اروپایی به معنای هومانستی کلمه باشد)، ابزار فلسفی قرون وسطا و دوران نوین تجدید غربی را نیز به حد کامل در اختیار داشت. او گسستها و ترک‌هایی را که در ایمان و دانش، در الاهیات و فلسفه غرب ایجاد شده بود با همه وجود خویش می‌شناخت؛ دردِ جانکاه بریدن از ماوراءالطبیعه و دنیائی شدن اندیشه‌ها را درک کرده و در نمایش «مرگ خدا» شخصاً بازی کرده، و برای بازیافتن کلام الاهی بر پایه داده‌های زمانه عسرت بود که بعنوان زائر از دنیای غرب به راه افتاده بود. لحن نوین صدای او از همین جا مایه می‌گرفت، و دردی که در طلب وی لانه کرده بود در همین جا ریشه داشت، دردی که بر همه کسانی که نگران شنیدن فرامین جان بودند بیواسطه و مستقیم تأثیر می‌گذاشت.

کرین، بی آن که خود بخواهد به پل ارتباط میان ایران سهروردی و غرب هایدگر تبدیل شده بود. و همین ابعاد دوگانه اندیشه او بود که به ما پژوهشگران جوانی که پیرامون وی گردآمده بودیم امکان می‌داد تا این نزدیکی و ارتباط را عمیقتر کنیم. با او و در کنار او ما خود را در منظومه بسته و زمین‌مدار عالمی ماقبل گالیله نمی‌دیدیم، بلکه درست در دل زمانه نوین و معاصر بودیم. صدای کرین برای ما طنین افکن آوای قله‌های بزرگ فرهنگ غربی بود: اکهارت، یا کوب بومه، هگل، واگنر و ساخته مشهور او پارسیفال (که کرین بسیار دوستش می‌داشت)، بردیایف، ریلکه، یونگ، و بسیاری دیگر.

در سالهای دهه شصت، ما گروه کوچکی بودیم که هرچند وقت یک بار در باغ یکی از دوستان جمع می‌شدیم؛ گروهی از شیوخ فلسفه قدیم، به‌ویژه علامه شیخ محمد حسین طباطبائی، مدرس معروف فلسفه در قم و یکی از بزرگترین مفسران معاصر قرآن، نیز در محفل ما رفت و آمد مرتب داشتند. من، در اوائل سالهای دهه شصت، کرین را نخستین بار در همین محفل دیدم. بد نیست آنچه را که در این زمینه در جای دیگری گفته‌ام [۲۹] در این جا نیز تکرار کنم. شامگاه خنک یکی از روزهای پایان تابستان بود. گروه کوچکی بودیم نشسته در محوطه روشنی از باغ، زیر سروهای بلند و در نسیم خنکی که از پاشیدن آب فواره حوضی به شکل

صلیب در پیرامون ما ایجاد می‌شد. حال وهوی تقریباً جادویی این نخستین دیدار همواره در خاطر من باقی مانده است، چندان که سیمای مردی که تأثیری نمایان در زندگی من برجای گذاشت همیشه در هاله همین دیدار در برابر چشمان من ظاهر می‌شود.

مهمانان افتخاری آن شب دو شخصیت سرشناس از شرق و غرب بودند: شیخ محمد حسین طباطبایی از ایران، و هانری کرین فرانسوی (...). صحبت ما در آن شب بر سر چه بود؟ از مایه‌های عمده عرفان نظری سخن می‌گفتیم که می‌بایست موضوع گفت و گوهایمان در آن سال باشد. بحث و گفت و گوئی که تا پانزده سال پس از آن دیدار نخست ادامه یافت؛ مایه‌هایی با غنائی بی‌نظیر و ناشنیده، و در پیوند با مشکلات اساسی هراس درونی آدمی از کهن‌ترین ایام تا به امروز؛ یاد می‌آید کرین آن شب به موضوع نخستین گناه آدمی، به هبوط بشر، پرداخت، و با طرح این مشکل در قالب مسیحیت از شیخ طباطبایی پرسید: «آیا عرفان اسلامی نیز به گناه آغازین معتقد است؟» سپس، با نقل قول از یک مؤلف فرانسوی که اکنون نامش را فراموش کرده‌ام، افزود: «دو هزار سالی که از آن گناه آغازین می‌گذرد کارمان را به جانی رسانده است که دیگر از گناه بدمان نمی‌آید.» من البته مطمئن نیستم که این نقل عیناً همان چیزی است که کرین گفت یا نه، اما می‌دانم که این سخن بشدت بر من تأثیر گذاشت. شیخ طباطبایی، با صدای آرامی که به دشواری شنیده می‌شد، چنان که گوئی برای خودش زمزمه می‌کرد، در پاسخ گفت: «هبوط بشر، نقص یا عیب نیست. پس آنقدرها گناه هم نیست. اگر میوه ممنوع نبود، امکانات بیکران وجود هر گز به منصف ظهور نمی‌رسید.» لبخند ستایشگر و تأیید کننده کرین هر گز از یاد من نمی‌رود؛ لبخند معصومانه‌ای که درهای خلاقیت خود انگیخته اندیشه‌ای نجیبانه را مستقیم بر روی آدمی می‌گشاید. کرین گفت: «از آن جا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه ببریم و جنبه‌های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روز به روز بیشتر به فراموشی می‌سپریم.» نخستین بار بود که من به ابعاد باورنکردنی این اصطلاح که کرین اغلب آن را به کار می‌برد، و چنان که می‌دانیم، کلید نفوذ به اندرون تأملات وی باقی ماند بی‌می‌بردم. شیخ طباطبایی گفت «بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می‌توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل نا ممکن است.» با وجود دشواریهای زبان و بیان (شیخ بسیار آرام صحبت می‌کرد و لهجه آذری داشت، کرین به دشواری صدای او را می‌شنید) با یکدیگر توافق کامل داشتند. من به امکانات بیکران این «مفهوم» [تأویل] با همه نتایج مترتب بر آن بعدها پی بردم، و دریافتم که سراسر زندگی کرین در حکم نوعی کوشش در راه شکوفا کردن هنر تأویل در وجود وی بوده، یعنی رسیدن به نمونه اعلامی از اندیشه درون‌نگر که وی پیش از آن جنبه‌هایی از آن را در نمودشناسی کشف کرده بود. اما، همان چیزی که در فرایند اندیشه غربی در حکم روندی بود که کسانی چون هوسرل و

هایدگر پس از گذشت روزگاران دراز بدان رسیده بودند، در ایران و برای متفکران ایرانی در حکم کلیدی شمرده می‌شد که کاربرد آن برای هرگونه درون‌نگری ناگزیر می‌نمود. کرین به من می‌گفت «منظور از کشف‌المحجوب همین است، یعنی پرده از باطن حقایق برگرفتن».

این دیدارها، حتی پس از عزیمت کرین از ایران، ادامه یافت. و ما، با همان روحیه تلیف‌ی و همنهادی که کرین در ما برانگیخته بود، توانستیم با کمک شیخ طباطبایی، که دیگر به دوست نزدیک ما تبدیل شده بود، به تجربه‌ای یگانه در ایران دست بزنیم، یعنی، بررسی تطبیقی مذاهب متفاوت جهان را زیر نظر علامه شیعی مذهب سنت‌شناس آغاز کنیم. ما در طی این بررسیها، ترجمه‌های انجیل‌ها، روایت فارسی اوپانیشادها، برگردان دارا شکوه، سوترهای بودائیان و تائوته کینگ لاتوتسه را پیایی خواندیم؛ کتاب اخیر را من و سیدحسین نصر با شتاب به فارسی برگرداندیم و همراه با شیخ خواندیم. وی متون نامبرده را با تیزهوشی یک پیر روحانی تفسیر می‌کرد، و همانقدر از اندیشه هندوان احساس آرامش می‌کرد که از برخورد با عالم معنوی بودائیان و چینیان. او، در این اندیشه‌ها، هرگز چیزی نیافت که آن را از بنیاد با عرفان اسلامی که خود با آن آشنا و مأنوس بود در تضاد ببیند. او در همه اینها، دقایق بزرگ روح را می‌دید، و چون کار مطالعه اندیشه سرگیجه آور و سرشار از تناقض‌های شگفت‌انگیز لاتوتسه به پایان رسید، به ما گفت که از بین همه متونی که تا آن زمان با هم خوانده بودیم کتاب لاتوتسه عمیقترین و نابترین همه بوده است. از آن پس بارها ترجمه این متن را از ما خواست. اما متأسفانه متن ترجمه و یادداشت‌هایی که ما در آن گردهمائی‌ها در باره آن فراهم کرده بودیم به دنبال آتش سوزی ۲۵ سپتامبر ۱۹۶۳، که در خانه من اتفاق افتاد، از بین رفته بود. نه نصر و نه من هیچکدام همت دوباره ترجمه کردن آن متن را پیدا نکردیم.

در ۱۹۵۴، کرین جانشین لوئی ماسینیون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی پاریس شد. کرین در مورد انتخاب خود به این سمت می‌گوید: «ماسینیون عزیز خودش در این کار دست داشت. من اشتغالات خاطر وی را می‌شناختم، و با همه تفاوتی که در نحوه نگرش ما وجود داشت، او مرا از همه به خود نزدیک‌تر و برای ادامه دادن به جهت و مسیری که مطالعات مذهبی زیر نظر وی یافته بودند، اگر نه از لحاظ مضمون، دست کم از لحاظ خط سیر و روحیه حاکم بر آنها، از همه مناسب‌تر می‌دانست.» [۳۰]

رویداد دیگری که می‌رفت بر منحنی زندگی کرین تأثیری اساسی بگذارد مشارکت وی در محفل اِرانوس<sup>۸۴</sup> بود. در ۱۹۴۹ کرین از اولگا فرویه کاپتین<sup>۸۵</sup> دعوتی دریافت داشت برای شرکت در یک سلسله سخنرانی در همان سال که موضوع آن بشر و جهان اساطیری<sup>۸۶</sup> بود. نخستین کار کرین در این زمینه آئین تشرف و هرمه‌تیسیم در ایران (پژوهش در فرشته‌شناسی) نام داشت. مشارکت کرین در این کار یک ربع قرن بطول انجامید. در طی سالیان دراز، کرین به

یکی از ارکان این محفل تقریباً بسته تبدیل شده بود. وی در آنجا با کارل گوستاو یونگ، که در واقع «روح گرداننده» محفل بود، کارل کرنی<sup>۸۷</sup>، میرچه لیاد<sup>۸۸</sup> آدولف پورتمان<sup>۸۹</sup>، دانشمند زیست‌شناس، گرهارد فن درله او<sup>۹۰</sup>، نمودشناس هلندی متخصص در امر مذاهب، د. ت. سوزوکی<sup>۹۱</sup>، استاد بودیسم ذن<sup>۹۲</sup>، ارنست بنتس<sup>۹۳</sup> الاهیات دان ماریبورگ<sup>۹۴</sup>، ژیلیر دوران<sup>۹۵</sup>، جیمز هیلمن<sup>۹۶</sup>، گرزهوم شولم<sup>۹۷</sup>، ت. ایزوتسو<sup>۹۸</sup>، اسلامشناس ژاپنی و نیز استاد بودیسم، و بسیاری از شخصیت‌های سرشناس دیگر آشنا شد.

در محفل ارانوس روحیه‌ای حاکم بود که هیچگونه تعصب فرقه‌ای، مدرسی یا دانشگاهی در آن راه نداشت. هر کس در آنجا به گونه‌ای در نوعی کار آزمایشگاهی سهیم بود و نخستین طرح یک پژوهش تازه را عرضه می‌کرد. کرنی می‌گفت: «همه این طرحها و پیشنهادها بعداً تبدیل به کتاب شدند.» خود کرنی در آنجا طرح موضوعهائی را چید که بعدها به صورت کتابهائی با عناوین متفاوت منتشر شدند، مانند: تخیل خلاق در تصوف ابن عربی، [۳۱] یا کار عظیم چهارجلدی‌اش: در اسلام ایرانی، [۳۲] و مانند اینها.

از دید نافذ و دگرگون‌ساز کرنی، همه چیز معنائی می‌یافت و او با همین روحیه بود که دو مقاله زیر را نوشت: از ایران تا ارانوس (۱۹۵۳)، و زمان ارانوس (۱۹۵۶). پیوندی که ایران را به ارانوس ربط می‌داد قافیه‌پردازی رایگان نبود، «نوعی همدلی و مشارکت بود که پنهانی به پیشواز چیزی می‌رفت که می‌بایست فراز و نشیب یک سیر و سلوک یگانه را در مراحل بعدی هموار کند». [۳۳] پیوندساز زمانی این مراحل در این جا رودلف اوتو بود. او بود که در ۱۹۳۳ به خانم فروبه کاپتین، که گذارش به ماریبورگ افتاده بود، معنا، شکل و نام طرح ارانوس را پیشنهاد کرد و در واقع مبتکر این طرح بود. در سال ۱۹۳۳، کرنی نیز در ماریبورگ بود، همچنین، ژاپنی جوانی از پیروان بودا، رهرو ارض پاک سوکاواتی<sup>۹۹</sup>، که پا برجای پای لوتر، «این بودای غرب»، ره در نور دیده و در آلمان به رودلف اوتو رسیده بود، چرا که نظریه بخشایش گناهان به توفیق الاهی - که الاهیات‌شناس آلمانی مبشر آن بود - همان شور آمیتابها<sup>۱۰۰</sup>، بودای روشنائی نامتناهی، را در وی بر می‌انگیخت. آری به گفته کرنی، ایران، سرزمین فره‌ورتی (فرشته)، ارض پاک، نیز نماد مجسم همین واقعیت بود «زیرا در خاستگاههای ارض سماوی با روشنائی بیکرانش، پرتو شکوه قدسی، خورنه مقدس ایرانیان، شعله‌ور است.» و کرنی، با آشنائی‌اش به امشاسپندان یا فرشتگان روشنائی، در جهان بینی ایرانیان بود که در پیشبرد کار ارانوس به طور منظم مشارکت داشت. از این لحظه به بعد بود که همه این مقاطع و برشهای متفاوت - ر. اوتو. مؤلف مطالعه‌ای تطبیقی در باب عرفای شرق و غرب (شانکارا و استاد اکهارت)، ارض پاک سوکاواتی، ایران، سرزمین فره‌ورتی و خورنه - همه وراء فاصله‌های زمانی و مکانی، با یکدیگر همزمان می‌شدند، و بی آنکه هیچگونه پیوند

علی در کار باشد، دست به دست هم دادند تا هیأت خاصی بیافرینند که کرین آن را «زمان ارانوس» نامیده: دوران «رویارو کردن» رویدادهائی که هر کدام رمزی خاص در یک منظومه بود، و ارانوس مرکز آن منظومه. پیوستن به محفل ارانوس به معنای هم آوانی در تفسیر آن رمزها بود، چرا که، به عقیده کرین، «ارانوس خودش رمزی بود که درک معنای آن تنها در صورتی ممکن است که به عنوان یک رمز تلقی شود، یعنی به صورت حضوری که همواره و هر بار به «زمان حال» برمی گردد. ارانوس همانا زمانه خویش است، چرا که به زبان حال سخن می گوید، درست همچنان که هر جان عمل کننده‌ای در حکم زمانه خویش است، یعنی حضوری است که همه آنچه را که به وی برمی گردد به زبان حال بیان می کند.» [۳۴]

محفل ارانوس در ضمن بیانگر تاریخچه یک دوستی خاص بود: دوستی یونگ با کرین. برای درک این نکته که روح مُخ زورینخی تا چه حد بر مکانهائی چون آسکونا<sup>۱۰۱</sup> سایه افکنده است باید بدین جاها به زیارت رفته باشی. خود کرین در این باره می گوید: «دیدارهای من با کارل گوستاو یونگ فراموش نشدنی است. ما با هم، در قلعه خانگی اش موسوم به بولینگن<sup>۱۰۲</sup>، در کوسناخت<sup>۱۰۳</sup> نزدیک زوریخ، در شهرک آسکونا، گفت و گوهای بلندی داشتیم؛ دوست من کارل آلفرد مایر<sup>۱۰۴</sup> مرا به آن جا می برد. از گفت و گوهایمان چه بگویم که دلم نمی خواست هیچ ابهامی در این باره باقی بماند. من دلبسته متافیزیک بودم و روانشناسی کار من نبود، و او روانشناس بود نه جوای مابعدالطبیعه، هرچند که در کارهای خویش اغلب به متافیزیک نزدیک شده بود. تربیت ما دو تن و دید هر کدام از ما از جریان بکلی متفاوت بود، و با اینهمه، ساعتها می نشستیم و گفت و گو می کردیم، چندان که پس از انتشار کتاب پاسخ به ایوب<sup>۱۰۵</sup>، که حرفه‌ای ها از هر سو بیرحمانه بدان تاختند، بر آن شدم تا در مقاله‌ای بلند، [۳۵] تفسیری بی غل و غش از آن ارائه دهم، و همین مایه دوستی او با من شد. چهره یونگ در این مقاله بصورت تفسیرگر حکمت و حکمت شناس عرضه شده بود. آیا می توانستم به خود جرأت دهم و بگویم که آموزش یونگ و گفت و گو با وی می تواند دهشی گرانبها برای هر دوستدار متافیزیک و هر حکیم الهی باشد بشرط آن که شخص بتواند درست در لحظه‌ای که لازم است از وی فاصله بگیرد و از او جدا شود؟ این جا به یاد سخن ژید می اقمم که می گوید: «اینک، ناتانال، کتابم را دور بیفکن» [۳۶].

آنچه در روانشناسی یونگ کرین را شیفته خود می کرد این بود که او با جرأت تمام واژه «روان»<sup>۱۰۶</sup> را به کار می برد و آدمی را وا می داشت که به کشف روان خویش برخیزد» [۳۷]. اندیشه یونگ از نمودشناسی از آگاهی تاریخی که در زمان هگل بدینسو رونق داشت متمایز بود، و وجه تمایزش در این بود که همواره در روشن کردن ماقبل تاریخ روان می کوشید و به تأکید می گفت که آن ماقبل تاریخ همچنان به قوت خود باقی است چندان که بشر نتوانسته

است از آن در گذرد و همچنان در «سرآغاز» باقی مانده است [۳۸] اهمیت یونگ در این است که زبان نمادین این ماقبل تاریخ را کشف کرده، آن را از تمثیل (allegorie) مجزا دانسته و به ویژه نماد را به ساحت خود روان پیوند داده است. پس، نمادها تبلور قالبهائی هستند که خود آنها «اندامهای روح ماقبل عقلانی» اند. قالبها یا صور مثالی<sup>۱۰۷</sup> مضمون ندارند؛ ناپدیدند، و می‌توان آنها را به یک میدان متنطیسی تشبیه کرد [۳۹]؛ و هر گاه که بروز کنند، بروز آنها به صورت ناآشکار است. اگر این آرکه‌تیب‌ها یا صورمثالی را از محتوای روانشناختی‌شان خالی کنیم، به همان صور الاهی<sup>۱۰۸</sup> به «اعیان ثابت»<sup>۱۰۹</sup> (در عرفان اسلامی)، خلاصه، به همه صور نوعی مثالینی می‌رسیم که از مظاهر تجلی روح اند.

ولی تفسیر روان و دیدار با صورت مثالی آغازین، از نظر کسی که این تجربه معنوی را دارد، در حکم نوعی فردیت یافتن یا همان منی است که در نکاحی مقدس<sup>۱۱۰</sup> با ناخودآگاه یکپارچه می‌شود، نکاحی که ثمره آن، به عنوان مثال در متن مسیحیت، زایش کودک الاهی است. یونگ، در مقاله‌ای که در ارنوس منتشر شد [۴۰]، این نوع فردانیت را همان تجربه [شکل‌پذیری] خودی می‌داند که بدینسان در کانون این یکپارچگی قرار می‌گیرد؛ خود نقطه مرکزی این یکپارچگی نیست، بلکه محیط دایره‌ای است که ناخودآگاه و خودآگاه در درون آن قرار دارند؛ این خود در واقع مرکز این کلیت است همچنان که من مرکز خودآگاه ماست. یونگ این یکپارچگی را «رمز نمادین ماندالا»<sup>۱۱۱</sup> می‌نامد. ماندالا بدین سان نماد خود<sup>۱۱۲</sup> در فرایند فردانیت است و این خود سازنده یگانگی اضداد و ایجاد تن مثالی است (مانند لایتجزای فسادناپذیر در علم کیمیا). یکی از شاگردان یونگ، اریک نویمان<sup>۱۱۳</sup>، با از سر گرفتن همین مایه فکری در سخنرانی‌اش تحت عنوان «انسان عارف» [۴۱]، تجربه خود را به دیدار با نقطه آفرینش عدم<sup>۱۱۴</sup>، که تجربه‌ای معنوی است، همانند می‌کند. دو قطب وجود کامل ما رویاروی یکدیگر، یعنی من و جز من در پرتو این دیدار از خود در می‌گذرند تا به اصطلاح موجودیت ثالثی پدید آرند که از دید انسان عارف بیانگر همان معادله «این تو هستی»<sup>۱۱۵</sup> است، «این»، در این معادله بنیادی، اگرچه مرکز نیست ساز عدم است، اما همان نقطه‌ای است که دایره وجود از آن آغاز می‌شود. نتیجه این که، تجربه مذکور نسبت به آن منی که نیست می‌شود، نوعی نیست شدگی است، درحالی که نسبت به کلیتی که از این نیست شدگی حاصل می‌شود، همان خود، یعنی «تمنوس»<sup>۱۱۶</sup>، یا ساخت آغازین و شکل‌دهنده ماندالا است: همان جانی که الاهیات عرفانی و انسانشناسی عرفانی به هم می‌رسند و یک چیز واحدی می‌شوند؛ یا، سرانجام، همان جانی که به عقیده عرفای اسلامی، نقطه آخری عروج به نقطه اولی نزول وصل می‌شود. [۴۲] آری، آزمون خود، همانند مقام فردانیت، از نظر کرین، بیانگر همان پدیده دیدار با فرشته است که وی موارد مثال گوناگونش را در عرفان ایرانی -

اسلامی نشان داده بود، بی آن که البته با آن یکی باشد. تجربه عارفانه، خواه از آن پیامبر باشد یا از آن فیلسوف عارف، ممکن نبود بدون حضور دگرگونساز فرشته، که حکم راهبر درونی را دارد، انجام گیرد. پیشرفت در هر دو مسیر نتیجه نوعی پرورش ملکوتی است که بیان درونی آن همان دیدار با فرشته - خود است. این راهنمای درونی ممکن است نامهای متفاوت داشته باشد، و گاه به صورت جبرئیل ظاهر شود و گاه به صورت طبیعت نام، (سهروردی و سنت باطنی)، گاه به عنوان همدست یا همزاد<sup>۱۱۷</sup> آسمانی (سنت عرفانی)، و گاه به صورت قهرمان سرگذشتهای اشرافی همانند آنچه در داستانهای بوعلی و حی این یقضان آمده است اما، فرشته، به هر صورتی که بخواهد ظاهر شود، نقش پرورشی اش فرق نمی کند: بیدار کردن روانی که در این جهان در حکم غریبه است و برانگیختن اتصال دو - یکتائی<sup>۱۱۸</sup> روان با غیر - خود<sup>۱۱۹</sup> آسمانی اش. مقام فردانیت در همین جنبه دوگانه اتصال است که انجام می گیرد، و بعد قطبی وجود، که در پرتو آن نقطه مقابل یا همزاد آسمانی روان چهره خویش را در حالت انفراد به عارف نشان می دهد، در پرتو همین دوگانگی موجود در بطن اتصال است که شکوفا می شود.

کربن، با تعریف تجربه خود به شرحی که گذشت، عقیده دارد که یونگ در برابر انحلال روان که در دنیای غیرعرفانی کنونی ما تحقق یافته [۴۳] به تصویر درونی و زبان اساسی نماد ارزش و اعتبار بخشیده است. از بین همه جنبه های کار یونگ، متأسفانه تنها به جنبه ناخودآگاه جمعی اش توجه شده بود، و مقام فردانیت که مایه اصلی تمامی کار یونگ در باب کیمیا را تشکیل می داد، چندان مورد توجه نبود. همین جنبه از کار یونگ، از سوی دیگر، بیانگر وجود «دنیای احسام لطیفه»<sup>۱۲۰</sup> بود که کربن به پایه وجود شناختی آنها در اندیشه ایرانی - اسلامی پی برده بود: عالم المثال، یا ملکوت روان که اجسام در آن به معنویت می رسند و ارواح و انفس به کالبد پذیری. با اینهمه، اگر بشود گفت، تفاوت اساسی و ذاتی دو روش روانشناختی و ما بعدالطبیعی یونگ و کربن در همین جاست که به میان می آید این عالم مثال، برای آنکه از عالم خیال<sup>۱۲۱</sup> متمایز شود، نیازمند یک پایه وجودشناختی خاص و قائم به خویش بود. آری، به عقیده کربن، «روانشناس غربی هنوز مصالح این پایه وجودی و قالب متمایز یکی را، که نقش جهان میانجی را از دیدگاه وجودشناختی تأمین کند، در اختیار ندارد.» [۴۴] زیرا، چنین جهانی، اگر پایه جهانشناختی و وجود شناختی نداشته باشد، می تواند به آشفتنگی برخاسته از خیال، بینجامد و ماهیتش را از دست بدهد. به همین دلیل بود که کربن برای بیان مقصود خویش واژه مثالین (imaginal) را ساخت تا آن را از مفهوم خیالین (imaginaire) متمایز کند. عنصر مثالین واقعیتی ندارد مگر آن گاه که در قالب یک بینش جهانشناختی و افلاطونی از جهان قرار گیرد. که در آن واقعتهای درونی بشر همتای وجودی خویش را در خارج از بشر دارند، و گذار از یکی به دیگری، یعنی گذار از زمان آفاقی بیرون به زمان انفسی درون، از راه

گسلسی انجام می‌گیرد که در واقع نوعی برگشت است، یاحتی نوعی تأویل. اگر این تجربه عارفانه نباشد، عنصر مثالین احتمال زیاد دارد که به هذیان گویی خیال بینجامد. پس، به عقیده کرین، سخن بر سر مبارزه‌ای است برای نجات روح جهان و در این بعد از مسأله، «روانشناسی یونگ به خوبی می‌تواند زمینه را برای نبرد آماده کند، اما سرانجام پیروزمندانه نبرد تنها به روانشناسی وابسته نیست و سلاحهای دیگری هم نیاز دارد.» [۴۵]

برای آن که این مقدمه را به پایان ببریم، اکنون لازم است به آخرین دقایق شرح حال یا سلوک معنوی کرین بپردازیم. کرین، در پائیز ۱۹۶۴، طرح به انجام رساندن یکی از تلاشهای ناتمام زندگی‌اش را با دوست و همکارش سید جلال‌الدین آشتیانی (استاد دانشگاه الاهیات مشهد) در تهران در میان گذاشت: تهیه متون گزیده‌ای از فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز که می‌بایست از میرداماد، سرحلقه متفکران مکتب اصفهان در اواخر قرن شانزدهم و آغاز قرن هفدهم، شروع شود. هدف، عرضه کردن گزیده آثار حدود چهل تاپنجاه تن از متفکران بود که نامشان هنوز فراموش نشده بود، ولی آثارشان به دشواری پیدا می‌شد و به ویژه بقیه جهان از آن بی‌خبر بودند. نخست قرار بود پنج جلد منتشر شود، سپس معلوم شد که شش تا هفت جلد لازم است. جلد نخست از این متون در سال ۱۹۷۱ و جلد بعدی در ۱۹۷۵ منتشر شد؛ جلد سوم آماده چاپ بود و جلد چهارم در حال آماده شدن. افسوس که کرین فرصت به پایان بردن این مجموعه را نیافت، اما در عوض، به فکر افتاده بود که بخش فرانسوی این مجموعه را در یک جلد جداگانه گردآورد. این جلد پس از مرگ وی با عنوان فیلسوفان ایرانی - اسلامی در قرنهای هفدهم و هیجدهم، در سال ۱۹۸۱ در انتشارات بوشه - شاستل<sup>۱۲۲</sup> منتشر شد. روابط دوستی میان آشتیانی و کرین بسیار عالی بود، و آشتیانی تحسین بی‌شائبه‌ای نسبت به وی داشت. یادم می‌آید که در پائیز ۱۹۷۷ چند روزی آشتیانی به دیدن من آمد و در خانه من اقامت گزید. آپارتمانی که در اختیار او گذاشته بودم رو به باغی داشت و ما از پنجره‌های آن نخستین نشانه‌های پاییز، و در آن دوردست‌ها سلسله جادوئی البرز را می‌دیدیم که از قله‌های بلند خویش دم‌رویی‌اش را بر پهنه گسترده کویر می‌پراکند. گفت و شنود با آشتیانی اغلب برای من امتیازی فراموش‌نشده بود؛ نفس گرم او بال و پری داشت که مخاطب را به افقهای نادیده و مکانهای ناگشوده و نایافته می‌برد. یک روز از من خواست که چند صفحه‌ای را که کرین درباره ملا صدرا نوشته بود برایش ترجمه کنم. من نیز کوشیدم مطالبی را که کرین با استادی تمام به زبان فرانسه بیان کرده بود، با برگردانی آزاد به زبان فارسی به وی منتقل کنم. دیدم که آشتیانی سراپا شوق شده است، اندیشه صدرا، در پرتو جهتی که کرین بدان داده بود، جاذبه‌ای بی‌سابقه و لحنی امروزی یافته بود. آشتیانی در سکوت کامل گوش داد و سپس به من گفت: «به راستی که به عمق اندیشه ملا صدرا پی برده است.»



هنگامی که کرین، در ۱۹۷۳، به قول خودش از لحاظ سن و سال «به آخر خط» رسیده بود و می‌بایست از اقامت منظم در ایران چشم‌پوشد، ناگهان انجمن شاهنشاهی فلسفه تأسیس شد که دوست و همکار کرین، سید حسین نصر، ریاستش را به عهده داشت و بی‌درنگ کرین را به عضویت خویش برگزید. به این ترتیب، برنامه اقامت کرین در ایران همچنان به قوت خود باقی ماند و او توانست به طور منظم به ایران بیاید، پژوهشهای خویش را در آن جا دنبال کند و در همان انجمن، فلسفه درس بدهد. از سوی دیگر، در ۱۹۷۷، «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها» در تهران تأسیس شد که خود من مدیریتش را به عهده داشتم. اکنون کرین می‌توانست انتخاب کند. همه چیز برای پذیرایی از او با روی باز در این مؤسسه آماده بود. دوستان جوان او از این پس مدیران این گونه مؤسسه‌های پژوهشی بودند و همان مسیری را که او با شکیبایی تمام ترسیم کرده بود دنبال می‌کردند. در ۱۹۷۷ من در پی این بودم که یک نشست بین‌المللی در تهران به گفتگو در باره این بپردازد که آیا اندیشه غربی امکان گفت و گوی واقعی میان تمدن‌ها را به وجود می‌آورد؟ برای پیشرفت کار این نشست به کرین متوسل شدم و او در واقع تبدیل به روح گرداننده شد. وجود او و شخصیت جاذبش شمع محفل آن نشست شد که خود بزرگداشتی عظیم از مردی بود که در راه ایران و فرهنگ ایرانی از هیچ کوششی فروگذار نکرده بود. افسوس که این آخرین اقامت کرین در ایران شد. وی در این فرصت به موفقیت و افتخاری که شایسته‌اش بود دست یافت. از احترام و دوستی‌ای که از سوی همه متوجه او بود بسیار خشنود می‌نمود. الاهیات تنزیهی، پادزهر نیهیلیسم، موضوعی بود که کرین در آن نشست مطرح کرد. این موضوع مستقیماً به قلب بحث آن نشست برمی‌گشت و مثل همیشه مسأله را به قلمرو روح ارتباط می‌داد. در گفت و گوهای دنباله آن نشست دو نام بیشتر از همه برسر زبانها بود: نام کرین و هایدگر. بدینسان حلقه بزرگی که ترسیم آن سالها پیش آغاز شده بود به پایان می‌رسید، و طلب از هایدگر به سهروردی به سرانجام فرخنده و به اوج خود نزدیک می‌شد. کرین، در خطابه نهایی‌اش، از آن نشست چنین نتیجه‌گیری کرد: «برای نخستین بار در نشستی دیدیم که فیلسوفان غربی و فلاسفه سنتی ایران شانه‌به‌شانه هم قرار گرفتند. از نظر پژوهشگری چون من، که همیشه اعتقاد داشتم که در فلسفه ایرانی گنجی از معنویت نهفته است که می‌ارزد تا انسان عمری را در راه کشف آن صرف کند امروز روز فرخنده‌ای است.» [۴۶]

باری در ماه سپتامبر، ۱۹۷۸، سر راهم به تهران، کرین را برای آخرین بار دیدم. از مأموریتی در آمریکای لاتین بازگشته بودم. کرین روی تختش دراز کشیده بود، بیمار بود و نگران از حوادثی که آن زمان در ایران می‌گذشت. آن روزها آغاز رویدادهای انقلاب در ایران بود. نمی‌توانم بگویم که از دیدار هم تا چه حد شادمان شدیم. او را بوسیدم و در کنار بالینش

نشستم. از ایران پرسید. خودم هم هیچ اطلاعی نداشتم. چهل روز غیبت من از ایران سبب شده بود که بکلی از رویدادها، که در آن فاصله عجیب سرعت گرفته بودند، بی‌خبر بمانم. مختصر اطلاعی که از طریق مطبوعات مکزیک و پرو به دستم رسیده بود چیزی بر اطلاع قبلی من نمی‌افزود. نمی‌دانم در آن حالت شوق و شیفتگی چه به او گفتم. به هنگام خداحافظی و خروج از منزل او، اشک در چشمانم جمع شده بود، زیرا می‌دانستم که دیگر هرگز او را نخواهم دید. تا کسی مرا به فرودگاه می‌برد و در قلبم احساسی تیره و ناخوشایند داشتم. می‌دانستم که مرگ قریب‌الوقوع کرین، همزمان با پایان یک جهان بود. حتی امروز، پس از گذشت چند سال، هنوز هرگاه به آن لحظات می‌اندیشم همان احساس هراس در من بیدار می‌شود. و اینک که این سطور را می‌نویسم و به دوست از دست رفته می‌اندیشم، صدای او را گویی در گوشم می‌شنوم که از «جهانی با من سخن می‌گوید که در آن عشق بر هر شناختی مقدم است، جهانی که در آن معنای مرگ چیزی جز حسرت رستاخیز و حیات دوباره نیست.»



1. Esprit
2. E. Gilson
3. Luther
4. J. Hamman
5. M.Heidegger
6. R. Stauffer
7. Etre
8. ange herméneute
9. E. Bréhier
10. Plotin
11. L.Massignon
12. J. Baruzi
13. E. Cassirer
14. phénoménologie
15. cosmologie
16. angélogologie
17. Herméneutique
18. E. Swedenborg
19. science des correspondances
20. ontologique
21. Ecole Pratique des Hautes Etudes
22. Tolède(Toledo)
23. Aufklärung



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

24. Barth  
 25. méthode compréhensive  
 26. discipline de l'arcane  
 27. Alfred Loisy  
 28. Sebastian Franck  
 29. Caspar Schwenkfeld  
 30. Valentin Weigel  
 31. Johann Arndt  
 32. Marburg  
 33. R. Otto  
 34. théologie apophatique  
 35. Albert-Marie Schmidt  
 36. Du ciel et de l'enfer  
 37. Theodor Siegfried  
 38. Die Not der Evangelischen Kirche  
 39. Denis de Rougemont  
 40. Roland de Pury  
 41. R. Jezequel  
 42. Hic et Nunc
- ۳۷
- ۳ منظور کارل بارت است - م.
44. Die christliche Dogmatik im Entwurf  
 45. res religiosa  
 46. Keyserling  
 47. N. Berdiaev  
 48. Essai de metaphysique eschatologique  
 49. A. Koyré  
 50. J. Boehme  
 51. A. Kojeve  
 52. E. Husserl  
 53. G. Marcel  
 54. mundus imaginalis  
 55. pars pro toto  
 56. Französisches Akademikerhaus  
 57. H. Jourdan  
 58. Sein und Zeit  
 59. Bulgakov  
 60. Habermas
61. K. Jaspers  
 62. J.Litt  
 63. A. Spranger  
 64. Lebensphilosophie  
 65. W.Dilthey  
 66. M.Scheler  
 67. H. Plessner  
 68. Esprit  
 69. E.Bloch  
 70. W.Benjamin  
 71. K. Korsch  
 72. M.Horkheimer  
 73. L. Wittgenstein  
 74. Carnap  
 75. Poppre  
 76. Vernunft  
 77. Théophanie des formes docétistes  
 78. hiérophistoire  
 79. allégorie  
 80. Théologie apophatique  
 81. néant  
 82. R. Guénon  
 83. R. Ruyer  
 84. Eranos  
 85. Olga Fröbe - Kapteyn  
 86. Mensch und die mythische Welt.  
 87. K. Kérenyi  
 88. M. Eliade  
 89. A. Portmann  
 90. G. van der Leeuw  
 91. D. T. Suzuki  
 92. Boudhisme Zen  
 93. E. Benz  
 94. Marburg  
 95. G. Durand  
 96. J. Hilman  
 97. G. Scholem  
 98. T.Izutsuu  
 99. Sukhavati  
 100. Amitabha

101. Ascona
102. Bollingen
103. Küssnacht
104. C. A. Meier
105. Réponse áJob
106. âme
107. archetypes
108. Imago Dei
109. Essences fixes
110. Hirosgamos
111. Mandala Symbolik
112. Le Soi (das Selbst)
113. E. Neumann
114. Der Schöpfenrische Punkt Des Nichts
115. cela tu es tat tvam asi
116. temenos
117. Partenaire
118. bi-unité
119. Alter-Ego
120. monde des corps subtils
121. Imaginaire
122. Buchet - Chastel



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

انستیتوت جامع علوم انسانی

یادداشتها

1. "De Heidegger à Sohrawardi", in *L'Herne*, No 39, Paris, 1981, p. 24.
2. "Post - Scriptum biographique à un entretien philosophique", in *L'Herne*, op. cit., p. 42.
3. "Aesthetica in Nuce", in *L'Herne*, p. 196.
4. "Post - Scriptum biographique à un entretien philosophique" op. cit., p. 41.

۵. ایضاً، ص ۴۰.

۶. ایضاً.

۷. ایضاً، ص ۴۱.

۸. ایضاً، ص ۳۹.

10. Rudolf Otto, *Das Heilige, über das Irrationale in dem Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1963, nouvelle éd., p. 31.

11. Eranos Jahrbuch XXXIII / 1964, *Face de Dieu, face de l'homme*, pp. 41 - 151.

12. "Henry Corbin: théologien protestant", *L'Herne*, p. 187.

13. *Hic et Nunc*. 1, Novembre 1932, p. 1 - 2.

14. "Post - Scriptum biographique...", *L'Herne*, p. 45.

15. Richard Stauffer, "Henry Corbin, théologien protestant", in *L'Herne*, p. 189.

16. "Post - Scriptum biographique...", *L'Herne*, p. 43

17. *Philosophie des formes symboliques*, tra. de Jean Lacoste Paris, 1972, Vol. II, p. 131.

18. "Post - Scriptum biographique...", *L'Herne*, p. 43.

19. *Profils philosophiques et politiques*. Trad. Par F. Dastur, Y. R. Ladmiralet Marc de Launay, Paris, Gallimard/ 1974/ p. 23. 24.

۲۰. به نقل از منبع زیر:

Wilhelm Weischedel: "Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus", in *Der Nihilismus als Phänomen der Geistes geschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion* unseres Jahrhunderts, hrg. von Dieter Arendt, Darmstadt, 1974, p. 16.

21. Henri Stierlin, *Ispahan, images de paradis*, préface de H. Corbin. Bibliothèque des Arts, Lausanne Paris, 1978. p. 6.

۲۲. ایضاً.

۲۳. ایضاً، ص ۱۰.

24. Daryush Shayegan, "L'homme à la lampe magique", in *Mélanges offerts à H. Corbin*, Téhéran, 1977.

25. Publication de la Société d'Iranologie, No 3, Téhéron, 1946.

26. "Post - Scriptum biographique...", *L'Herne*, p. 47.

28. *Humanisme actif, Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, Paris, 1968.

29. "Le sens du ta'wil", *L'Herne*, p. 84 - 85.

30. "Post - Scriptum biographique...", *L'Herne*, p. 47.

31. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, Paris, 1958.

32. *En Islam Iranien*, 4 volumes, Gallimard, Paris, 1971.

33. "De l'Iran à Eranos", *L'Herne*, p. 261.

34. "Le Temps d'Eranos", *L'Herne*, p. 258.

35. "La Sophia éternelle. A propos d'un livre de C. G. Jung". in *Revue de culture européenne*, No 5, 3<sup>ème</sup> année, 1<sup>er</sup> trimestre 1953, Paris, p. 11 - 44.

36. "Post - Scriptum biographique...", *L'Herne*, p. 48.

37. Postface d'H. Corbin in C. G. Jung. *Réponse à Job*, Paris, Buchet - Chastel, Paris, 1964, p. 249.

39. C. G. Jung, *L'homme à la recherche de son âme*, Paris, 1962. p. 60 - 70; *Psychologie de l'inconscient*, Paris, 1963, p. 171.

40. "Traumsymbole des Individuationsprozesses", in *Eranos Jahrbuch*, 1936, p. 13 - 14.

41. Erich Neumann, "Der mystische Mensch", in *Eranos Jahrbuch*, 1948.

42. D. Shayegan, "De la pré - éternité à la post - éternité, le cycle de l'être", in *Eranos Jahrbuch*, 1981, p. 108 - 109.

43. "Post - Scriptum biographique...", *L'Herne*, p. 48.

46. *L'impact planétaire de la pensée occidentale rend - il possible un dialogue réel entre les civilisations?*, publication du Centre iranien pour l'Etude des Civilisations, Berg International, Paris, 1979, p. 401.