

محمد منصور هاشمی

تاریخ‌مندی و ایران معاصر کربن فیلسوف،

یک بررسی انتقادی

۲۱-۳۰

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کربن فیلسوف، تاریخمندی، و ایران معاصر یک بررسی انتقادی

محمد منصور هاشمی

چکیده: موضوع گفتار پیش رو، کربن فیلسوف، تاریخمندی و ایران معاصر است. نویسنده در آغاز نوشتار، نخست، مفردات این عنوان را توضیح داده و در ادامه، رویکرد و روش فلسفی هانری کربن و مشخصه این رویکرد و نیز اندیشه های او را تشریح می کند. در نهایت، با بررسی وضع تاریخی ایران معاصر از طرفی و موقعیت تاریخی فلسفه کربن از طرف دیگر، مساله ای فلسفی را درباره اندیشه ها و شرایط تاریخی آنها مطرح می نماید.

کلیدواژه: هانری کربن، شرق شناسان، رویکرد فلسفی، روش فلسفی، اندیشه های کربن، فیلسوف نوافلاطونی، ایران معاصر.

کاربن فیلسوف المؤرخ وتاریخ ایران المعاصر دراسة نقدیة

محمد منصور الهاشمی

موضوع المقال الحالي هو المطالعة النقدیة للفيلسوف كاربن وتوثيقه التاريخي لإيران المعاصرة.

يبدأ المقال بتوضيح مفردات عنوانه، لينتقل بعد ذلك إلى بيان اتجاه هنري كاربن ومنهجه ومميزات هذا الاتجاه، مع تفصيل أفكاره في هذا المجال.

وينتهي المقال ببحثٍ عن الوضع التاريخي لإيران المعاصرة من جهة، والمكانة التاريخيَّة لفلسفة كاربن من جهةٍ أخرى، مثيراً في سياق ذلك تساؤلاً فلسفياً عن أفكار هذا الفيلسوف والظروف التاريخيَّة المميّزة لها.

المفردات الأساسیة: هنري كاربن، المستشرقون، الاتجاه الفلسفي، المنهج الفلسفي، أفكار كاربن، فيلسوف الأفلاطونيَّة الجديدة، إيران المعاصرة.

Corbin the Philosopher, Historicity, and the Contemporary Iran

A Critical Review

By: Muhammad Mansour Hāshemi

Abstract: The present paper is going to discuss Corbin the philosopher, historicity, and the contemporary Iran. First of all, the author is going to explain the terms of this title. Following this, he describes Henry Corbin's approach, his method along with its characteristic, and his thoughts. Finally, examining the historical situation of contemporary Iran on the one hand and the historical position of Corbin philosophy on the other hand, he raises a philosophical question about his thoughts and their historical conditions.

Key words: Henry Corbin, orientalists, philosophical approach, philosophical method, Corbin thoughts, Neo-platonic philosophers, contemporary Iran.

کربن فیلسوف، تاریخمندی و ایران معاصر یک بررسی انتقادی^۱

محمد منصور هاشمی

موضوع این نوشتار، «کربن فیلسوف، تاریخمندی و ایران معاصر» است و شاید برای ورود به بحث بهتر باشد از توضیح مفردات این عنوان آغاز کنم. هانری کربن پژوهشگر و اندیشمندی است که نوشته‌های فراوانش حوزه‌های وسیعی را در بر می‌گیرد و به آنها از منظرهای گوناگون می‌توان نظر کرد. درباره گستره آثار و افکار او خوشبختانه آثار مفید و متنوعی موجود است.^۲ بنابراین در اینجا نیازی نیست من به تکرار مکررات بپردازم و می‌توانم مستقیم به سراغ تقریر بحث و توضیح مسئله و رویکرد خود بروم. کربن چنان‌که همه می‌دانیم شرق‌شناس و اسلام‌شناس و ایران‌شناس بود، اما این همه ماجرا نبود و او در میان شرق‌شناسان چهره‌ای است کاملاً استثنایی و خاص. هانری کربن فیلسوف بود و مرادم از به کار بردن این تعبیر، تعارف‌های معمول نیست. اساساً این تعبیر را فرغ از ارزش داوری و صرفاً برای مشخص کردن ویژگی او بین سایر شرق‌شناسان به کار می‌برم. اشاره‌ام هم ناظر به صرف تربیت فلسفی داشتن او نیست. البته که هانری کربن تربیت فلسفی استواری داشته است و نیز فعالیت‌ها و پژوهش‌های فلسفی مهم، ولی اینها کسی را فیلسوف نمی‌کند. کربن رویکرد و روش فکری خود را دارد و موضع فلسفی و مشی‌ای مشخص. این است آنچه او را فیلسوف می‌کند. در میان مستشرقان هستند کسانی که موضوع کارشان تاریخ اندیشه‌های اسلامی است و با سابقه فلسفه و

۱. ارائه شده در همایش هانری کربن (از سلسله همایش‌های «آنان که می‌اندیشند»)، ۳۰ بهمن ۱۳۹۵، تالار دکتر شهیدی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

۲. درباره کربن مقالات مقدماتی و دائرةالمعارف و تخصصی مختلف در دسترس است و نیز چند کتاب جدی و قابل اتکا که به برخی از آنها اشاره می‌کنم. از جمله مقالات مقدماتی و دانشنامه‌ای می‌توانم اشاره کنم به:

Pierre Lory, "Henry Corbin: his work and influence", *History of Islamic Philosophy*, eds. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Part II, Arayeh Cultural Ins. 1996. pp.1149-1156; Charles J. Adams, "The Hermeneutics of Henry Corbin", *Approaches to the Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, University of Arizona Press, 1985, pp.129-150; Daryush Shayegan, "Corbin", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Mazda Publisher, vol. VI, 1993, pp.268-272; Jérôme Rousse-Lacordaire, "Corbin, Henry", *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff, in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach, Brill, 2006, pp.271-273.

تاجایی که می‌دانم یکی از مقالات فوق به فارسی برگردانده شده است: مقاله پی‌یر لوری با ترجمه نگار داور اردکانی (یادی از هانری کربن، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲).

از میان کتاب‌ها حتماً باید نام بیرم از:

Darush Shayegan, Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam Iranien, Édition de la Différence, 1990.

ترجمه فارسی: داریوش شایگان، هانری کربن و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پیرهام، آگاه ۱۳۷۱.

این کتاب بهترین نگارگری موجود درباره کربن است و روایتی اصیل از اندیشه او. ویراست جدید این کتاب با این مشخصات منتشر شده است: *Daryush Shayegan, Henry Corbin: Penseur de l'Islam spirituel*, Albin Michel, 2011.

همچنین باید اشاره کنم به کتاب‌های مختلف تام چیتام درباره هانری کربن و از آن جمله این کتاب نسبتاً جامع و کاملاً همدلانه او:

Tom Cheetham, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal Books, 2003.

در کنار اینها باید کتاب زیر را یادآوری کنم که تأملات کربن را در کنار دیگر جریان‌های معنویت‌جو و سنت‌گرای غرب معاصر مطرح می‌کند:

William W. Quinn Jr., *The Only Tradition*, SUNY, 1997.

کتاب نقادانه و اسراستروم هم شایان توجه است که کربن را در کنار دوستان همفکرش، گرشوم شولم و میرچا الیاده، بر بستر جریان معنویت‌گرای حلقه «ارانوس» تحلیل نموده و از منظر متخصص تاریخ ادیان روش و رویکرد هانری کربن را از اساس نقد کرده است:

Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, 1999.

او خود در آثارش تأکید کرده است که روش و رویکردش پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی است و چون این تعابیر دلالت‌های گوناگونی می‌تواند داشته باشد، باید معنایی را که خود کربن از این تعابیر مراد می‌کند در نظر داشت. برای او این تعابیر معادل است با «کشف‌المحجوب» و «تأویل». از منظر کربن تفکر فلسفی راهی است برای رسیدن به تأویل و تأویل راهی است برای رسیدن به راه‌های نهفته در متن و کشف این اسرار طریقی برای تحول نفس فیلسوف حقیقت‌جو در جهت کمال. روش کربن هرمنوتیکی است به این معنا که در آن کوشش می‌شود اشتراکات و پیوندهای رمزها و تمثیلات آشکار گردد، اشتراکات و پیوندهایی که ناشی از تأثیر و تأثر و تقدم و تأخر زمانی و خطی نیست، بلکه به بیان کارهای متقدم او تاریخ. اسطوره است و به بیان ابداعی‌تر بعدی‌اش، تاریخ قدسی است. مشخصه این روش و رویکرد چیست؟ با توجه به موضوع بحث در این گفتار مهم‌ترین مشخصه از میان مشخصات این روش و رویکرد تقابل آن با تاریخی‌نگری است. روش پدیدارشناسانه به این معنا اساساً در تقابل با رویکرد تاریخی پدید آمده و بسط یافته است. رویکرد تاریخی مبتنی است بر دریافت مفهوم جریان تاریخ. تاریخ به معنای علم به احوال گذشتگان و آگاهی از حوادث پیشین از دیرباز نزد بشر شناخته شده بوده است، اما درک تاریخ‌مندی امر تازه‌ای است که در بستر فلسفه‌های جدید کشف و طرح شده است.^۶ تاریخ‌مندی ناظر است به اینکه ما موجوداتی هستیم زمانمند و مکانمند و شناخت و ادراک و اندیشه ما مرتبط است با ظرف زمان و مکانی که در آن قرار گرفته‌ایم. یکی از خصوصیات مهم فلسفه‌های جدید را می‌توانیم توجه آنها به خطاهای شناختی و محدودیت‌های آدمی در دستیابی به معرفت بدانیم و بر این مبنا می‌شود گفت «تاریخ‌مندی» هم یکی از محصولات این توجه است و کشف یکی دیگر از محدودیت‌های عقل. این نه به معنای نفی عقل و عقلانیت است و نه به معنای طرد اراده و اختیار آدمی. تنها به این معناست که اراده و اختیار ما مطلق نیست و عقلانیت جنبه‌ای تاریخی نیز دارد. لازمه باور به تاریخ‌مندی حرکت تاریخ فارغ از

کلام و عرفان در عالم اسلام آشنا هستند. حتی هستند کسانی که جدای از کارهای شرق‌شناسانه، پژوهش در حوزه فلسفه غرب دارند و باز حتی هستند کسانی که رویکرد و روش متأثر از رویکرد و روش هانری کربن دارند، اما هیچ‌یک همچون کربن فیلسوف نیستند و موضع فلسفی ندارند. برای روشن‌تر شدن تفاوت اجازه بدهید مثال بزنم. کسی مثل یوزف فان اس، پژوهشگر برجسته تاریخ اندیشه‌های اسلامی است^۲ و کسی مانند هری آوسترین و لفسون، نه فقط در حوزه اندیشه‌های کلامی. فلسفی مسلمانان که در حوزه فلسفه غرب هم پژوهشگر برجسته‌ای است و مثلاً درباره اسپینوزا نیز اثری محققانه دارد.^۳ فردی مانند توشیهیکو ایزوتسو هم نه تنها چنین آثاری دارد، بلکه حتی در برخی آثارش به روشنی متأثر از مشی فکری و فلسفی هانری کربن بوده است،^۴ اما وقتی آثار چنین اشخاصی را پیش چشم داشته باشیم و آنها را با نوشته‌های کربن مقایسه کنیم، تفاوت بارز می‌شود و به وضوح به چشم می‌آید. هانری کربن صرفاً محقق نیست؛ فیلسوفی است با منظومه فکری و مجموعه آرای بی‌متمايز که حتی لحنش هم که سرشار از شورمندی است و حماسی و گاه حتی پرخاشگرانه، با لحن معمول پژوهشگران حوزه شرق‌شناسی به کلی متفاوت است. کربن دغدغه‌ها و مسئله‌های فکری خاصی داشته است و اینها او را به رویکرد و روش فلسفی ویژه‌ای رسانده است و اسلام ایرانی زمینه پرداختن به آن دغدغه‌ها و مسئله‌ها با رویکرد و روش خاص او بوده است؛ مجالی برای گفتگو با اندیشه‌ها و اندیشمندی که او لازم می‌دیده است آنها را در روزگار خود مطرح کند.

روش و رویکرد فلسفی هانری کربن چیست؟

۳. از آثار عمده و مهم او این کتاب است در تاریخ اندیشه‌های کلامی در عالم اسلامی که احتمالاً جامع‌ترین اثر موجود در این زمینه است:

Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Walter De Gruyter, 1991.

۴. نویسنده کتاب مشهور زیر در حوزه تحلیل کلام اسلامی و سنجش نسبت آن با کلام یهودی و مسیحی که نویسنده آثار پژوهشی متنوع دیگر هم هست؛ از جمله کتابی درباره اسپینوزا:

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976.

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, 1934.

۵. ایزوتسو به «جشن‌نامه هانری کربن» مقاله تطبیقی زیر را اهدا کرده:

Toshihiko Izutsu, "Islamic Mysticism and Zen Buddhism", *Mélanges offerts à Henry Corbin*, éd. Seyyed Hossein Nasr, McGill University in collaboration with Tehran University and The Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, pp. 115-149.

او در تحقیقاتش به مطالعات کربن استناد نموده است، برای نمونه در این کتاب:

Toshihiko Izutsu, *Sofism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, 1984.

۶. در زبان آلمانی برای اشاره به تاریخ دو واژه وجود دارد و به کمک آنها بهتر می‌شود این دو جنبه متمایز «تاریخ» را نشان داد: یکی واژه Historie است که همان histoire فرانسه و history انگلیسی است و به معنای علم و آگاهی به گذشته و تاریخ به کار می‌رود و دیگری Geschichte است که هم‌ریشه حوالت و تقدیر تاریخی (Geschick) است و تاریخ‌مندی (Geschichtlichkeit) هم مشتق از آن است و دلالت بر جریان تاریخ نیز دارد. برای توضیح بیشتر درباره پدید آمدن مفهوم تاریخ به معنای فلسفی جدید رک به: محمد منصور هاشمی؛ *صیوروت در فلسفه ملاصدرا و هگل*؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۱۵۰؛ برای بحثی درباره تاریخ‌مندی رک به: «تأمل درباره وضعیت ناهم‌تاریخی»، گفتگوی ایمان افسریان با محمد منصور هاشمی، حرفه: هنرمند، ش ۶۳، بهار ۱۳۹۶، ص ۹۱-۹۷.

خواست انسان‌ها. چه در جهت پیشرفت و چه در جهت انحطاط نیست و صرفاً ناظر به این جنبه است که ما از فراز جریان تاریخ و موقعیت تاریخی مان نمی‌توانیم بپریم. این رویکرد هم توضیحی درباره شرایط بالفعل ما انسان‌هاست و هم براساس آن می‌شود گذشته را تحلیل و بررسی کرد و نظام علی-معلولی را برای تحلیل آن به کار گرفت و مثلاً تأثیر و تأثرهای تاریخی را در نظر داشت. هانری کربن آگاهانه و عامدانه، دقیقاً با همین رویکرد تاریخی، با همین باور به تاریخ‌مندی و با تاریخی‌نگری مخالف است. کربن از پدیدارشناسی و هرمنوتیک، از کشف‌المحجوب و تأویل مدد می‌گیرد تا در دام دست و پاگیر تاریخ‌مندی نیفتد و بتواند از این محدودیت فراتر برود.^۷ مطابق روش تاریخی مثلاً این فرض را مطرح می‌کنیم که اسماعیلیه تحت تأثیر اندیشه نوافلاطونی بوده‌اند، اما برطبق روش کربن اینها روایت‌های مختلف «گنوس»‌اند. در مقام تمثیل می‌شود گفت از منظر هانری کربن معنویت چشمه‌ای است که به صورت‌های مختلف می‌جوشد و موج‌های ایجاد شده متأثر از هم نیست. تصاویر مختلف آن اصل و چشمه جوشنده است؛ چه در ایران مزدایی باشد، چه در ایران شیعی، چه در یونان باستان باشد، چه در دوره رنسانس. کربن در پی این موج‌زدن‌های چشمه گنوستیسیسم است و به دنبال پیوند زدن آنها و ترسیم تصویر کامل‌تر. «فلسفه تطبیقی» هم به معنایی که او از آن مراد می‌کند و به صورتی که آن را در آثارش به کار می‌گیرد، باز مشخصاً در تقابل با تاریخی‌نگری است. فلسفه تطبیقی برای او مقایسه فلسفه‌ها نیست، یافتن مطابقت‌های آنها فراتر از ارتباطات تاریخی است؛ یافتن شباهت‌ها.^۸ رویکرد او در این زمینه به معنایی یادآور

۷. رویکرد فلسفی کربن در جملگی آثارش تنیده شده است، از جمله در جای‌جای عمده‌ترین اثر او، کتاب درباره اسلام ایرانی (En Islam iranien) که به ویژه پیش‌درآمد (Prologue) جلد نخست آن برای آشنایی با مسئله‌ها و مصطلحات کربن راهگشاست. (این پیش‌درآمد دوبار به فارسی ترجمه شده است: به ترجمه استوار رضا کوهکن در اسلام در سرزمین ایران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ۱۳۹۰ و به قلم انشاء الله رحمتی در چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۱، سوفیا ۱۳۹۱). چکیده‌ای خالص‌تر از اندیشه‌ها و علایق و دغدغه‌های فلسفی کربن را در تکمله بسیار خواندنی‌ای که بر مصاحبه‌نندگان گویایش با فیلیپ نمونوشته است نیز می‌شود یافت:

Henry Corbin, "De Heidegger a Sohrawardi", Entretien avec Philippe Nemo, et "Poſt-Scriptum à un entretien philosophique", L'Herne: Henry Corbin, éd. Christian Jambet, Édition de l'Herne.

آن مصاحبه و تکلمه با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است:

هانری کربن، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.

۸. در آثار کربن میان اندیشمندان مسلمان و کسانی مانند اکهارت، اوتینگر، یاکوب بومیه، سودنبرگ، سباستیان فرانک، والانتین ویگل و افلاطونیان کمبریج اشارات تطبیقی فراوان هست.

بیان روشن دغدغه‌های روش‌شناختی کربن را در این حوزه در بخش نخست کتاب زیر می‌توان یافت:

Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Accademie irani-

نظریه‌پردازی کارل گوستاو یونگ درباره تشابهات و تقارنات معنی‌دار و تأکید او بر آنهاست.^۹ یونگ یکی از پیشروان فکری حلقه ارنوس بود و کربن یکی از اعضای فعال این حلقه. رویکرد همگی اعضای این حلقه معنویت‌گرا، از رودولف اتو تا وان درلیو، پدیدارشناسانه و غیرتاریخی بود و حتی وقتی دوست نزدیک کربن، میرچا الیاده، از تاریخ ادیان هم سخن می‌گفت، در حقیقت به روایت پدیدارشناسانه ادیان در طول زمان نظر داشت و تشابه‌ها و تقارن‌ها.^{۱۰} آنها در مقابل جریان‌های فکری زمانه خودشان بودند که نفی معنویت بود؛ پوزیتیویسم از سوی و مارکسیسم از سوی دیگر. مارکسیسم روایتی سطحی و عامیانه از تاریخ‌مندی بود و ریشه در تاریخی‌نگری هگل داشت و هگل بر بستر فرهنگی توانسته بود امر مطلق را به تاریخ بکشاند که در آن خدا به صورت «ابن» به تاریخ بشر وارد شده و به صلیب کشیده شده بود.^{۱۱} بی‌وجه نبود که کربن با این زمینه هم مسئله داشت. او نه فقط با نهاد تاریخی کلیسای کاتولیک که متولی ظاهر دین بود و از منظر کربن می‌توانست نقش «مفتش اعظم» را بر عهده داشته باشد مسئله داشت، بلکه به روایتی معنویت‌گرایانه‌تر و غیرتاریخی تراز ماجرای تصلیب متمایل بود و بر آن بود که آن خدایی که فردریش نیچه توانست مرگ او را اعلام کند، همان خدایی است که به تاریخ گام نهاده بود.^{۱۲} از نظر او تشیع اخروی بود و ورای تاریخ؛ معادشناسانه بود و امام زمان در آن غایب بود، به این معنی که به تاریخ گام نمی‌نهاد. او با عرفی‌کردن دین مخالف بود و برای او دین وقتی عرفی و سکولار می‌شد که جنبه ظاهری و نهادی و تاریخی پیدا می‌کرد. آغاز سکولاریزاسیون نزد کربن ورود دین به عرصه تاریخ بود. تاریخ در نظر او ظاهری بود که حجاب باطن قرار می‌گرفت. او در تقابل با دنیوی‌کردن (sécularisation) از قدسی‌کردن (sacralisation)

enne de philosophie, 1977.

Henry Corbin, The Concept of Comparative Philosophy, trans. Peter Russel, Golgonooza Press, 1981.

ترجمه فارسی: هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، توس و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۹.

برای بحثی در فلسفه مقایسه‌ای و نقد رویکرد کربن رک به: محمد منصور هاشمی، صبرورت در فلسفه ملاصدرا و هگل، انتشارات کویر ۱۳۸۳، ص ۲۵-۳۷.

9. sinngemäße Koinzidenz.

برای توضیح درباره این اصطلاح رک به: داریوش شایگان، بت‌های ذهنی و خاطره‌ای، امیرکبیر ۱۳۵۱، ص ۱۳۶-۱۳۹.

۱۰. بنگرید به کتاب مذکور از واسراستروم در پی نوشت نخست.

۱۱. رک به: محمد منصور هاشمی، خدا و بشر: چند مبحث کلامی در تاریخ اندیشه اسلامی، انتشارات کویر، ۱۳۸۹، مقاله «خدا به عنوان امر مطلق»، ص ۵-۵۲.

12. Henry Corbin, En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques, TOME I, Gallimard, 1971, p.164.

ترجمه فارسی: هانری کربن، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۱، ترجمه انشاء الله رحمتی، سوفیا، ۱۳۹۱، ص ۲۹۴.

سخن می‌گفت که به تعبیر او گشودن چشم‌اندازهای معنوی در برابر بشر بود و نه قدسی نمودن نهادهای دنیوی که منجر به عرفی شدن دین (profanation) می‌شود و بر آن بود که تفوق معنویت تحقق آن است، نه تسلطش بر نهادهای اجتماعی و سیاسی. در تقابل با تاریخ‌مندی و تاریخی‌نگری و محدودیت آنها بود که کربن از «ورای تاریخ» سخن گفت و از «فراتاریخ» و از «تاریخ قدسی».^{۱۳} اتویی کربن اقلیم هشتم بود. مفهوم پردازی‌های او در این باره همگی تلاش‌هایی بود برای فراتر رفتن از تاریخ به معنای متداول و از تاریخ‌مندی، آن‌گونه که در فلسفه‌های جدید مطرح شده بود. «فراتاریخ» و «تاریخ قدسی» نظریه پردازی درباره امکانی است فراتر از تأثیر و تأثرها و نظام علی روابط عالم و آدم. بستر این امکان از نظر کربن مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی است، یعنی عالم خیال. گروهی از اندیشمندان مسلمان چه از اهل فلسفه و چه از اهل عرفان. درباره سلسله مراتب وجود و از آن جمله عالم خیال، اندیشیده و نظریه‌ریزی کرده‌اند. کربن به آرای این گروه و مفهوم خیال و عالم مثال و نسبت آن با سلسله مراتب شناخت از سویی و سلسله مراتب هستی از سوی دیگر التفات خاصی کرده و به معرفی و تشریح آن پرداخته است.^{۱۴} من در اینجا به بحث درباره این مفهوم نمی‌پردازم. آنچه از منظر موضوع این گفتار اهمیت دارد، تأکید بر این نکته است که توجه به این جنبه از اندیشه کربن ما را به سوی سنت فلسفی‌ای که وی به آن متعلق است راهنمایی می‌کند. این سنت چیزی نیست جز فلسفه نوافلاطونی. کلام اسماعیلی و فلسفه اسلامی و عرفان نظری که کربن به آنها التفات داشت روایت‌هایی است از این سنت کهن که پیشینه‌اش را به راحتی تا آثار افلوپین می‌توان پی‌گرفت. سنتی که در فلسفه از آن به نوافلاطونی یا افلاطونی متأخر تعبیر می‌کنند و در مطالعات ادیان و عرفان با تعبیر غنوصی (گنوسی) به آن اشاره می‌شود.^{۱۵} کربن به درستی زنده بودن این سنت را در ایران دریافته بود و به دنبال این سنت زنده آمده بود.^{۱۶} او حتی اگر به متفکرانی در دوره رنسانس هم توجه می‌کرد و از شباهت آنها با متفکران اشراقی ایران سخن می‌گفت، در جستجوی این روح مشترک نوافلاطونی و آن

موضوع این نوشتار، «کربن فیلسوف، تاریخ‌مندی و ایران معاصر» است و شاید برای ورود به بحث بهتر باشد از توضیح مفردات این عنوان آغاز کنم. هانری کربن پژوهشگر و اندیشمندی است که نوشته‌های فراوانش حوزه‌های وسیعی را در بر می‌گیرد و به آنها از منظرهای گوناگون می‌توان نظر کرد. درباره گستره آثار و افکار او خوشبختانه آثار مفید و متنوعی موجود است.

۱۳. در انتهای جلد چهارم متن فرانسه درباره اسلام ایرانی، نمایه جامع هر چهار مجلد این کتاب آمده است و در آنجا ذیل فراتاریخ (metahistoire) و تاریخ قدسی (hiérhistoire) و نیز تاریخی‌نگری (historicisme) می‌توان به راحتی کاربرد این تعابیر و منظور او را از آنها یافت. کربن حتی وقتی فیلمی را هم می‌پسندد آن را از منظر رویکرد خود به تاریخ و فراتاریخ می‌پسندد و تحلیل می‌کند. رک به: هانری کربن، «سیاوش در تخت جمشید»، ترجمه فریده رهنما (به همراه متن فرانسه)، فریدون رهنما، سیاوش در تخت جمشید، نشر قطره ۱۳۸۳.

۱۴. کربن برای رساندن این معنا در زبان‌های اروپایی تعبیر لائین (Mundus Imaginalis) را ساخته است. رأی کربن درباره عالم مثال و خیال و تخیل را به تفصیل در کتاب‌های درباره اسلام ایرانی و تخیل خلاق در تصوف این عربی می‌توان یافت. رساله زیر ترجمه انگلیسی ملخصی است از مبحث مرتبط به عالم مثال و خیال در درباره اسلام ایرانی که مستقلاً منتشر شده است:

Henry Corbin, *Mundus Imaginalis or The Imaginary and The Imaginal*, trans. Ruth Horine, Golgonooza Press 1976.

و با این مشخصات به فارسی هم ترجمه شده است:

«عالم مثال»، ترجمه سید محمد آوینی، مجموعه مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹-۲۷۳.

نگاه کربن و اصطلاح پردازی او در برخی آثار و از جمله این کتاب عامه‌پسند علمی مورد استقبال قرار گرفته است: مایکل تالبوت، جهان هولوغرافیک، ترجمه داریوش مهرجویی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۸.

۱۵. درباره افلوپین رک به: نصرالله پورجوادی، درآمدی بر فلسفه افلوپین، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.

درباره نوافلاطونیان رک به: کریم مجتهدی، افلاطونیان متأخر: از ادریوس تا ویکتور کوزن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴. مجموعه آثار خود افلوپین (تاسوعات) هم خوشبختانه به فارسی ترجمه شده است: دوره آثار افلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.

در فرهنگ اسلامی هر چند که گاه به اندیشه‌های افلوپین ذیل عنوان «الشیخ الیونانی» اشاره شده است، (برای نمونه رک به: شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق محمد سید کیلانی، دار صعب، ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۷) عمدتاً شخص او را نمی‌شناخته‌اند، اما آثار او را که تحت عنوان «اتولوجیا» به عربی برگردانده شده بوده و منسوب به ارسطو تلقی می‌شده، به خوبی می‌شناخته‌اند و متأثر از آن بوده‌اند. برای متن این اثر رک به: اتولوجیا، ترجمه ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶؛ اتولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی و ترجمه و شرح فارسی حسن ملک‌شاهی، انتشارات سروش ۱۳۷۸.

۱۶. در دوران دانشجویی تصمیم گرفته بودم در واحدهای مربوط به هر فیلسوف، آثار خود آن فیلسوف را هم بخوانم. در دوره کارشناسی ارشد درسی درباره افلوپین داشتیم. وقتی مجموعه آثار افلوپین را خواندم شگفت‌زده شدم. در میان آثار فیلسوفان کتابی به این آشنایی نخوانده بودم. تربیت فکری من به واسطه داشتن معلمانی که فلسفه صدرایی را مستقیم و غیرمستقیم به ما می‌آموختند، بی‌اینکه بدانم بسیار نوافلاطونی بود و روشن است که من استثناً نبودم؛ یکی بودم میان بسیاری دیگر. از این جهت کربن کاملاً درست تشخیص داده بود که روح نوافلاطونی در اینجا زنده است، چنان‌که سال‌ها پس از درگذشت او نیز هنوز زنده است.

سنت کهن غنوصی بود.^{۱۷} خلاصه کنم. هانری کربن فیلسوفی بود نوافلاطونی، اما ویژگی مهم او این بود که فیلسوف نوافلاطونی معاصر بود و با آخرین مسائل فلسفی و کلامی روزگارش. از فلسفه مارتین هیدگرتا الهیات کارل بارت. آشنایی داشت.^{۱۸}

اندیشه‌های کربن مثل اندیشه‌های هر فیلسوف دیگر جای تحلیل و بررسی دارد و دارای وجوهی مثبت و درست و نادرست یا ناکافی است. آثار کربن محقق و شرق‌شناس هم همین وضع را دارد. رویکرد پدیدارشناسانه از جنبه‌ای در مطالعات ادیان دستاوردی شایان توجه است که امکان امعان نظر در تلقی و دریافت آدمیان از امر قدسی و تجلیات آن و نیازهای معنوی جوامع و افراد را فراهم می‌آورد، اما واقعیت این است که به عنوان نمونه ساختارگرایی یا نگرش تاریخی هم هر یک وجوه دیگری از ابعاد زندگی جوامع و افراد را آشکار می‌کند.

اندیشه‌های کربن مثل اندیشه‌های هر فیلسوف دیگر جای تحلیل و بررسی دارد و دارای وجوهی مثبت و درست و وجوهی نادرست یا ناکافی است. آثار کربن محقق و شرق‌شناس هم همین وضع را دارد. رویکرد پدیدارشناسانه از جنبه‌ای در مطالعات ادیان دستاوردی شایان توجه است که امکان امعان نظر در تلقی و دریافت آدمیان از امر قدسی و تجلیات آن و نیازهای معنوی جوامع و افراد را فراهم می‌آورد، اما واقعیت این است که به عنوان نمونه ساختارگرایی یا نگرش تاریخی هم هر یک وجوه دیگری از ابعاد زندگی جوامع و افراد را آشکار می‌کند. رویکرد هرمنوتیکی هم که در چشم کربن تأویل باطنی متون بود، امروزه به ماجرابی بسیار پیچیده تبدیل شده است و با این پرسش‌ها درگیر است که ما چگونه متن را می‌فهمیم و حدود و ثغور تفسیر و شرایط آن چیست؟ آیا متن معنا یا معنایی دارد یا ما به آن معنا می‌دهیم؟ آیا فرایند تفسیر بازی‌ای بی‌انتهاست یا برای آن حدی متصور است؟ از کجا درمی‌یابیم کدام قرائت و تأویل درست است و کدام تفسیر به رأی و خوانش ناموجه؟ و آیا اساساً می‌توان از موجه یا ناموجه بودن خوانش‌ها سخن گفت یا نه؟ اگر بله، با کدام معیارها؟^{۱۹} فیلسوف ناگزیر از مواجه شدن با این پرسش‌ها و پرداختن به جنبه بین‌الذنهانی تفسیر است تا کارش صرفاً خلاقیتی ذوقی در برخورد با متن‌ها نباشد. جدای از این مسائل معرفت‌شناسانه، در حوزه وجودشناسی، فیلسوف برای پرهیز از گراف‌گویی ناگزیر است همواره آنچه را «تیغ اکام»^{۲۰} خوانده می‌شود در نظر داشته باشد و اگر هویتی بر هویت و مرتبه‌ای بر مراتب هستی می‌افزاید، ضرورت آن افزایش را در نظر داشته باشد و بتواند توضیح دهد که بدون آن هویت و مرتبه امری تبیین‌ناشده می‌ماند است. طبعاً این نقد و نظرها و مانند اینها را می‌شود بسط داد و قابلیت‌ها و کاستی‌های آرای کربن را در مواجه شدن با آنها سنجید؛ چنان‌که مثلاً می‌شود آثار او را از حیث پژوهشی و تحقیقی مورد مذاقه مجدد قرار داد و میزان کمال و نقص آنها را بررسیید.^{۲۱} ولی جدای از اینها و صرف نظر از صحت و سقم

۱۷. این جنبه از متفکران دوره نوزایی در کتاب زیر که تألیف یکی از دانشجویان و دوستان ایرانی نزدیک کربن است به نحو برجسته‌ای انعکاس یافته است: کریم مجتهدی، فلسفه در دوره تجدید حیات فرهنگی غرب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.

۱۸. چنان‌که همه می‌دانیم او نخستین مترجم گزیده‌ای از آثار مارتین هیدگرو کارل بارت به زبان فرانسه بود.

۱۹. با رویکرد پدیدارشناسانه می‌شود با به تعلیق درآوردن قضاوت و حکم، از جمله حکم مبتنی بر صدق و کذب سنجی تاریخی، امری را آن‌گونه که خود را می‌نمایاند شناخت؛ مثلاً اگر شیعیان گفته‌اند آب مهریه فاطمه زهراست، ربط این آب را با آبی که در کربلا از فرزند او دریغ شده دریافت و زیبایی‌شناسی پس پشت این تلقی را دید. اینکه آیا به لحاظ تاریخی واقعاً هنگام ازدواج حضرت علی و حضرت زهرا این مهریه تعیین شده بوده یا نه و اینکه آیا به لحاظ فقهی اساساً می‌شده است مطلق آب را به عنوان مهریه تعیین کرد یا نه، طبعاً مسئله پدیدارشناس نیست.

۲۰. رک به: «قرآنت‌پذیری دین» در محمد منصور هاشمی، دین‌اندیشان متحد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکین، انتشارات کویر، ۱۳۸۵.

۲۱. Ockham's Razor (مأخوذ از نام ویلیام اهل اکام و منسوب به او. هر چند اصل این نظریه در آثار خود او نمی‌توان یافت).

۲۲. در مورد پژوهش‌های کربن طیف گسترده‌ای از نقد و نظرها را می‌شود مطرح کرد. بحث‌های جالب و خواندنی او درباره تشیع کاستی‌های پژوهشی دارد. از اشکالات جزئی و موردی (به عنوان نمونه انتساب شعری به امام سجاد که از ایشان نیست یا ذکر جابر بن حیان در میان اصحاب امام صادق که محل تردید است؛ رک به: جویا جهانبخش، مأثورات در ترازو، نشر علم، ۱۳۹۳، ص ۲۳۱-۲۶۲؛ همو، سه گفتار در غلوپژوهی، انتشارات اساطیر، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳-۲۹۶) تا نقض‌های عمده‌تر مثل بحث از تشیع بدون توجه به سنت عقل‌گرای متکلمان بزرگ شیعه از قبیل شیخ مفید و سید مرتضی و سید رضی و شیخ طوسی و خواجه نصیر و علامه حلی.

یا بحث از فلسفه اسلامی بدون توجه به جنبه‌های عقلی و منطقی و طبیعیتی این فلسفه‌ها، چنان‌که به عنوان نمونه در مورد سهروردی، کربن صرفاً بخش الهیات برخی آثار او را تصحیح و منتشر کرده یا به نوآوری‌های او در حوزه منطق هیچ توجهی ننموده است. (درباره این کاستی اخیر رک به:

Suhravardi, The Philosophy of Illumination, A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-ishraq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge and Hossein Ziai, Brigham Young University Press, 1999. P. xix.

روش کار او اصولاً نحو خاصی از گذشته پژوهی و نمونه پژوهی و سرگذشت پژوهی است، اما تاریخ پژوهی نیست؛ پس او چه در حوزه فلسفه و چه در حوزه عرفان می‌تواند به راحتی تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرها را نادیده بگیرد به نحوی که برایش نه دعوی قائلان به اصالت ماهیت و اصالت وجود اهمیت داشته باشد، نه منازعات اهل عرفان و مثلاً کشمکش‌های نقشبندی و نوربخشی.

طبعاً با چنین رویکردی توقع نقادی هم به هیچ وجه از او نمی‌توان داشت و دیگر جایی مثلاً برای تحلیل انتقادی کاستی‌های عقلانی زبان‌آوری صوفیانه نمی‌ماند. به عنوان نمونه‌ای از چنین تحلیل‌های لازم و به‌جا و راهگشا رک به: محمدرضا شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه؛ درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.

و ترجمه و تحشیه شده است، اما کربن چنان‌که در ابتدای سخنم هم گفتم فقط این نبود. در غرب او متفکری بود خلاف جریان. در ایران کربن محقق از همان آغاز شناخته شد و قدر دید، ولی کربن متفکر در آن زمان به ویژه در حوزه دین‌پژوهی چندان تأثیری نگذاشت و صرفاً در سال‌های اخیر است که تا حدی میراث فکری او وارد حوزه عمومی تفکر در ایران شده است. آیا این نتیجه اهمال ایرانیان بود؟ گمان نمی‌کنم چنین بوده باشد. به کربن توجه شده بود، بسیار هم توجه شده بود، اما کربن برای ایرانیان در آن زمان صرفاً احیاکننده میراثشان به نظر می‌آمد و این اتفاقی و تصادفی نبود. این دقیقاً ربط داشت به تاریخ‌مندی؛ یعنی همان موضوعی که از ابتدای این گفتار در صدد پرداختن به آن بوده‌ام. قلب اندیشه کربن توجه به باطن و رویکرد او پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی بود و اینها در برابر مفاهیمی مانند عرفی‌کردن، تاریخی‌نگری و تفسیر ظاهری قرار می‌گرفت. این همه تازه در دو دهه اخیر است که در ایران تبدیل به مسائل فکری جدی و مشکل‌آفرین و زنده شده است. مثلاً تازه با روشنفکری دینی پس از انقلاب بود که پرسش از فهم متن به میان آمد و به مرور مسئله هرمنوتیک مطرح شد. باز با همین روشنفکری دینی بود که نگرش تاریخی به دین که مورد انتقاد کربن است مجال طرح و بسط یافت.^{۲۵} اینها هم بریستراجتماعی - سیاسی‌ای شکل گرفت که در آن دین و سکولاریزاسیون، نهادی و سیاسی شدن و عرفی شدن تبدیل به مسائلی مبتلابه شده بود. مسئله من در اینجا این نیست که کدام رویکرد یا نظر درست بود یا نبود یا هر کدام تا چه حد از درستی بهره‌مند بودند. مسئله‌ام این است که گویی اندیشه‌های کربن در آن ظرف زمانی در ایران «پیش‌رس» بود؛ پاسخی‌هایی که زودتر از مسائل به اینجا رسیده بود. منظورم هم از طرح این موضوع این نیست که پس مثلاً باید برای مواجه شدن با اندیشه‌ها قاعده تعیین کرد و ترتیبی داشت. اندیشه مرز ندارد و نباید داشته باشد، ولی مسئله این است که اندیشه تاریخ دارد و نمی‌تواند نداشته باشد. تاریخ‌مندی تقدیر تفکر است و تلاش هر متفکر برای فراتر رفتن از آن در هر زمان، تلاشی

که با مشخصات زیر منتشر شده، مقدمه نوشته است:

Alone with the Alone: Creative Imagination in Sufism of Ibn Arabi, Princeton University Press 1998.

البته باید متذکر شوم که کربن در معرفی فلسفه ایرانی و سنت مابعد این‌رشدی در فلسفه اسلامی نخستین نفر نیست و پیش از او کسانی کارهای شایان توجهی کرده بوده‌اند (برای نمونه ماکس هورتن در اثر زیر که درباره ملاصدرا است:

Max Horten, *Das philosophische System von Shirazi*, Trübner, 1913.

اما کارهای آنها به هیچ روی اهمیت و برد و نفوذ آنرا کربن را پیدا نکرده است.

۲۵. رک به: محمد منصور هاشمی، دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، انتشارات کویر، ۱۳۸۵.

دعاوی کربن، می‌شود ماجرای اندیشه‌های او و طرح آنها در ایران معاصر را بر زمینه پرسشی دیگرگون هم نهاد و با بررسی وضع تاریخی ایران معاصر از طرفی و موقعیت تاریخی فلسفه کربن از طرف دیگر مسئله‌ای فلسفی را درباره اندیشه‌ها و شرایط تاریخی آنها مطرح کرد. این کاری است که در نظر دارم در ادامه گفتارم به اجمال به آن بپردازم.

هانری کربن از شهریور ۱۳۲۴ به ایران آمده و نخستین ترجمه فارسی از آثارش در ۱۳۲۵ منتشر شده است.^{۲۳} از آن ایام تا پایان عمر، او مستمراً به ایران رفت‌وآمد داشته و حلقه‌ای از پژوهشگران و اندیشمندان ایرانی را جذب کرده و گرد آورده است که کارهای در خور توجه و ارزشمندی را به انجام رسانده‌اند. گروهی از این اندیشمندان جوان با جریان‌های فکری رایج در آن زمان در غرب نیز آشنا و با کربن هم‌سخن بودند، اما آیا اندیشه‌ها و آثار فلسفی کربن در ایران همان موقعیتی را داشته است که در غرب؟ کربن در روزگار خود مهم‌ترین معرف تشیع و نیز فلسفه اسلامی ایرانی در غرب بوده است و عملاً به لطف تلاش‌های او این میراث از حاشیه شرق‌شناسی به متن مطالعات و پژوهش‌های زنده راه یافته است.^{۲۴} بسیاری از متون این میراث به همت او شناخته و تصحیح

کربن از دوره به سنت ما نگاه می‌کند و از آن فاصله که او به آن می‌نگرد همه چیز عین صلح و تناسب و زیبایی جلوه می‌کند. اگر نگرش بعضی مستشرقان به فرهنگ‌های شرقی از بالا و متفرعانه و نادرست بوده است، نگرش همدلانه کربن هم یکسویه است و مبتنی بر آرمانی‌کردن فرهنگ ما و «اگزوتیک» دیدن و یکسره جذاب یافتن آن.

البته جملگی این انتقادات چیزی از اهمیت کارهای در مجموع فوق‌العاده او کم نمی‌کند. برای اینکه روشن باشد او در حقیقت چه کرده است شاید بد نباشد به یاد بیاوریم که هر وقت ما فیلسوف صاحب‌نظر محقق داشتیم که می‌توانست مثلاً متون لاتین متفکران کمتر شناخته شده قرون وسطی در اروپا را تصحیح و ترجمه و شرح کند، به نحوی که پژوهشگران همان سرزمین ناگزیر از مراجعه به آنها باشند، کسی مانند کربن در میان خود داشته‌ایم. واضح است که پدید آمدن چنین کسانی به خلاف تصور معمول ما فرمایشی نمی‌تواند باشد. این وضع دقیقاً مرتبط است با شرایط تاریخی فرهنگ‌ها. چنان‌که مثلاً برای هندشناس شدن ابرویحان بیرونی فرمایش لازم نبود و فرهنگ ایران و اسلام در روزگار او در چنان شرایط مناسبی بود که ظرفیت پروردن او و امثال او را داشته باشد.

۲۳. هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان: محرک‌های زرتشتی در فلسفه اشراق، گزارش احمد فردید و عبدالحمید گلشن، با مقدمه ابراهیم پورداو، نشری انجمن ایران‌شناسی، ش ۳، ۱۳۲۵. از این کتاب بعداً ترجمه‌ای فصیح‌تر هم منتشر شده است با این مشخصات: هانری کوربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان: بن‌مایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی، ترجمه ع. روح‌بخشان، اساطیر و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۲.

۲۴. به واسطه آثار کربن شناخت فرهنگ کهن ما در سطح جهان گاه از حوزه شرق‌شناسی فراتر رفته و ابعاد وسیع‌تری یافته است که در اینجا صرفاً به دو نمونه اشاره می‌کنم. نمایشنامه‌نویس بزرگ فرانسوی، اوژن یونسکو که از عقل سرخ سهروردی سخن گفته است (رک به: اوژن یونسکو، «پیشاهنگ نوآوران»، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، ترجمه جلال ستاری، مرکز، ۱۳۸۱) و منتقد ادبی نامدار، هرولد بلوم، که به فرشته‌شناسی کربن توجه کرده است (رک به:

Harold Bloom, *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, dreams and Resurrection*, Riverhead, 1996).

بلوم همچنین به ویراست جدید ترجمه انگلیسی «تخیل خلاق در تصوف ابن‌عربی» کربن

است تاریخی و تاریخ‌مندی. رابطه تفکر و تاریخ رابطه‌ای دیالکتیکی است. همه اندیشه‌ها در عین اینکه گام‌هایی اند برای پیش‌رفتن در طول تاریخ، تاریخ‌مندی ندارند. نادیده‌گرفتن این امر می‌تواند به درک و دریافت‌هایی نادرست از امور بینجامد. کربن ایران را دوست می‌داشت؛ چون در آن به تصور خود معرفتی دینی را یافته بود فارغ از نهادهای متداول و فراتر از تاریخ‌مندی‌های دنیوی و عرفی‌کننده، در حالی که در همان سالی که کربن داشت از دنیا می‌رفت، در ایران انقلابی دینی در حال تحقق بود که تشیع و نه تنها قرائتی فقهی بلکه همچنین قرائتی باطنی از آن را به تاریخ وارد می‌کرد. اگر هانری کربن زنده می‌ماند باید بر مبنای نظام اندیشه‌های خود آن انقلاب را بخشی از فرایند سکولاریزاسیون مذهب می‌دید. امری که توقع آن را نداشت. در حالی که نگاهی تاریخی نشان می‌دهد هیچ دینی نیست که جنبه تاریخی پیدا نکند، هیچ دینی نیست که نهاد روحانیت و دیگر نهادهای دنیوی را نداشته باشد و هیچ دینی نیست که صرفاً در حد آموزه‌هایی باطنی باقی بماند. اگر همدل با هانری کربن، نگران هستیم این جنبه‌ها به بُعد معنوی دین آسیب بزند، راه رفع آن نگرانی غفلت از این جنبه‌ها یا انکار آنها نیست؛ پیش چشم داشتن آنهاست. تلقی کربن در این موارد درست نبود چون منکر تاریخ و تاریخ‌مندی بود. در پرداختن به امور باطنی همواره خطر دور شدن از واقعیت‌های انضمامی نهفته است. دست‌کم فیلسوف، از آن جهت که به عقل پایبند است، ناچار است حد و حدود ذوق‌ورزی را از واقع‌نگری تمیز دهد، وگرنه دچار شدن به سرنوشت شخصیت‌های رمان‌رندانه امبرتو آکو، آونگ فوکو، دور از انتظار نخواهد بود. کشف‌المحجوب و تأویل به روش کربن تلاشی است برای ژرف‌نگری، برای پی‌بردن به بطون متون، برای کشف رازها و رسیدن به شناخت عمیق، اما شناخت یک چیز شناخت همه آن چیز است؛ شناخت ظاهر و باطن، شناخت کامل. کوشش برای شناخت عمیق اگر همان کوشش برای شناخت جامع نباشد، حتماً نارسا و ناکافی است و بدین معنا در حقیقت به معنای درست کلمه عمیق هم نمی‌تواند باشد.

اجازه بدهید در پایان صحبت‌م به یک موضوع دیگر هم درباره کربن و تاریخ‌مندی و ایران معاصر به اختصار اشاره کنم و گفتارم را به پایان برسانم. گاهی کربن را فیلسوفی ایرانی یا نخستین فیلسوف دوره جدید ایران دانسته‌اند؛ چراکه با فلاسفه پیشین ایران گفتگویی فلسفی و تازه را آغاز کرده بوده است.^{۲۶} با توجه به همان

۲۶. سیدجواد طباطبایی، «هانری کربن، فیلسوف سیاسی؟»، ژانر شرق، گردآوری و تدوین شهرام یازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵، ص ۸۴؛ «شاید به یک معنا بتوان گفت او (کربن) اولین فیلسوف ایرانی در دوران جدید است، به این معنا که بر

ماجرای تاریخ‌مندی که به آن اشاره کردم تصور می‌کنم می‌توان روشن کرد که این تعبیر روا و مناسب نیست. فیلسوف معاصر ایران یا نخستین فیلسوف دوره جدید ایران چه کسی می‌تواند باشد؟ فیلسوفی نوافلاطونی که اندیشه‌اش بیان امروزی و جدیدی باشد از مثلاً اندیشه حاج ملاهادی سبزواری یا فیلسوفی که مسئله‌های ما در این ظرف زمانی یعنی دوره جدید را صورت‌بندی کرده باشد؟ اگر اولی را ملاک قرار دهیم سنت فلسفه اسلامی با فیلسوفان سنتی‌اش تا همین الان هم ادامه یافته است. در چنان نگاهی دیگر لازم نیست به دنبال فیلسوف «معاصر» ایران بگردیم. اینها تعبیری است دال بر زمانمندی و مکانمندی؛ تعبیری دال بر تاریخ‌مندی تفکر و طبعاً در آن نگرش جایی برای این تعبیر نباید باشد، اما اگر دومی را ملاک قرار دهیم و یافتن چنان کسی را مطمئن نظر داشته باشیم، در تاریخ معاصر ایران می‌توانیم مثلاً کسی مانند احمد فرید را نخستین فیلسوف دوره جدید ایران بدانیم. سعی او بر آن بوده تا درباره وضع تاریخی ما و مسائلمان در این دوره مفهوم‌پردازی کند و نوعی خودآگاهی تاریخی را به تفکر ما بیاورد.^{۲۷} بنابراین صرف نظر از اینکه کدام یک از این دو متفکر را بپسندیم یا نپسندیم و اندیشه‌ها یا شخصیت کدام را بیشتر دوست داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم کربن فیلسوفی فرانسوی است در قرن بیستم میلادی و فرید فیلسوفی ایرانی در قرن چهاردهم هجری شمسی، اما چرا بر این قرن‌ها تأکید کردم؟ چرا از دو نظام مختلف نشانه‌گذاری تاریخی استفاده کردم؟ واضح است که این اعداد قرارداد و اعتبار است و آنها از حیث تقویمی در یک دوره بوده‌اند. با این همه از این اعداد صرفاً به مثابه نشانه‌ای قراردادی برای تأکید بر تفاوتی واقعی استفاده کردم. آیا همه ما در یک تاریخ زندگی می‌کنیم؟ به عبارت دقیق‌تر در یک جریان تاریخی؟ آیا ذیل یک جریان تاریخی جهانی، جریان‌هایی متمایز از هم وجود ندارد؟ اگر چنین باشد آیا نمی‌توان از «ناهم تاریخی» مثلاً ما و غرب سخن گفت؟ ناهم تاریخی تعبیری است که برای توصیف شرایط غیریکسان جریان‌های زنده تاریخی ساخته‌ام.^{۲۸} هم‌زمانی

مبنای سنت ایرانی فلسفه، فلسفیدن را در دوره جدید آغاز کرده است». ۲۷. رک به: محمدمنصور هاشمی، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فرید، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.

درباره مناسبات هانری کربن و احمد فرید و نسبت اندیشه‌هایشان جای بررسی و تحلیل هست. برخلاف آنچه برخی گفته‌اند این دو اختلاف‌نظرهای اساسی دارند. کربن فلسفه هیدگرا را ناکافی دیده بود و به سراغ ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا آمده بود و فرید خود را هم سخن‌هیدگرمی دانست و از منظر او فلسفه سینایی و اشراقی و صدرایی هم صورت‌هایی از مابعدالطبیعه یونان زده و مصادیقی از غرب‌زدگی بود.

۲۸. پیش‌تر در کارهایم به این تعبیر اشاره کرده‌ام. برای نمونه رک به: محمدمنصور هاشمی، اندیشه‌هایی برای اکنون، نشر علم، ۱۳۹۴، ص ۹۹، ۲۸۸، ۳۳۱؛ «معاصر بودن در ناهم‌تاریخی»، شارستان؛ فصلنامه معماری و شهرسازی، ش ۴-۴۵، زمستان ۱۳۹۴ و

بر اساس ساعت و تقویم دال بریکسانی وضعیت‌های تاریخی نیست. با در نظر داشتن این ناهمانندی‌ها است که می‌شود از ناهماهنگی موقعیت‌ها و مسئله‌ها و پاسخ‌ها و مثلاً از پیش‌رسی برخی از آنها در فرهنگی دیگر و جریان تاریخی‌ای دیگر سخن گفت یا به یاد داشت که آدم‌های هم‌دوره الزاماً معاصر هم نیستند، فرهنگ‌های مختلف تاریخ‌ها و نیازهای متفاوت دارند و اندیشه‌ها در بسترها و زمینه‌های تاریخی گوناگون کارکردهای مغایر پیدا می‌کنند.^{۲۹} توجه به اندیشه‌های هانری کربن و مقایسه آنها با اندیشه‌های متفکران معاصر ایران نمونه‌ای است از این جهت شایان تأمل و حقیقتش را بخواهید بیش از همه به این جهت است که میان خیل فیلسوفان بزرگ غربی در قرن بیستم در اینجا به کربن و مواضع فلسفی او توجهی خاص کردم. ارتباط زنده او با اندیشه غربی زمانه‌اش از سویی و تاریخ گذشته و فرهنگ معاصر ایران از سوی دیگر مجالی است، نه فقط برای شناخت او که برای شناخت موقعیت تاریخی خود ما ایرانیان در عرصه تفکر.

گاهی کربن را فیلسوفی ایرانی یا نخستین فیلسوف دوره جدید ایران دانسته‌اند؛ چراکه با فلاسفه پیشین ایران گفتگویی فلسفی و تازه را آغاز کرده بوده است. با توجه به همان ماجرای تاریخ‌مندی که به آن اشاره کردم تصور می‌کنم می‌توان روشن کرد که این تعبیر روا و مناسب نیست.



بهار ۱۳۹۵، ص ۳۴-۳۸؛ «تأمل درباره وضعیت ناهم‌تاریخی»، گفتگوی ایمان افسریان با محمدمنصور هاشمی، حرفه: هنرمند، ش ۶۳، بهار ۱۳۹۶، ص ۹۱-۹۷.

۲۹. کربن بر آن بود که فلسفه تجدید عهد و احیای سنت زنده و پویاست و فیلسوف کسی است که این امور در او تحقق و ولادت مجدد می‌یابد (برای نمونه رک. مقاله خواندنی او: «فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن»، ترجمه بزرگ نادرزاد، مجموعه مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳-۲۰۸). در این سخن حظی از حقیقت درباره «حکمت» هست، ولی واقعیت این است که صرف‌نظر از ماجرای زندگی متأملانه و حکیمانه، فکر و فلسفه و فرهنگ با نوآوری‌های متناسب با سیر زندگی بشر دوام و قوام می‌یابد؛ چنان‌که سنت ما وقتی هنوز از سیر زندگی و بالندگی نیفتاده بود سرشار از نوآوری و آرا و افکار تازه بود و نفس وجود فلسفه‌های مختلف اسلامی و مشرب‌های گونه‌گون فکری در ایران مؤید همین امر است و خلاف توصیف کربن. نکته مهم این است که کربن چنان سخنانی را بر بستر شرایط تاریخی‌ای مطرح کرده است که در اوج زبایی و پویایی بوده است و این سخنان در آن حاشیه‌ای نقادانه محسوب می‌شده است، اما تکرار همان سخنان در اینجا ممکن است کاملاً کارکرد عکس پیدا کند. کربن با آن سخنان در بجهت احساس بحران معنویت و تزلزل دین مسیحی در جامعه و روزگار خود می‌کوشید امکانات خودشان را گسترش دهد، اما با گرفتن و مطلق کردن افکار او در اینجا ما امکانات خودمان را محدود و خود را از شناخت بیشتر محروم می‌کنیم. در موقعیت تاریخی ما مهم‌ترین و نوآورانه‌ترین و انتقادی‌ترین افکار فلسفی هم ممکن است به صرف تکرار مثنوی تعابیر شعاری تقلیل یابد. فکر خلاقیت است و تکرار فکر خلاقیت نیست؛ تقلیدی است که در آن فکر به ذکر و ورد بدل می‌شود و از آن انتظارات جادویی می‌رود. این قصه مربوط به ایام اخیر هم نیست، برای نمونه در سرآغاز «جشن‌نامه هانری کربن» آمده است: «آنچه او (کربن) را از فلسفه‌های اروپایی زمانش مستغنی ساخت و زبونی و نقص و محدودیت این فلسفه‌ها را در مقابل حکمت حقیقی که در تمدن اسلامی و مخصوصاً در ایران، طی قرون متمادی از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته بود، نمایان ساخت، ورود کربن به عالم فکری و معنوی اسلام و مخصوصاً تشیع بود... شاید تأثیر کربن در ایران، بیش از هر چیز در این بود که او به عنوان یک فرانسوی که در سرزمین دکارت و ولتر و دائرةالمعارفی‌ها تولد یافته و در بهترین مراکز علمی آن ديار، فلسفه غربی را آموخته بود، از فلسفه اسلامی ایران دفاع می‌کرد و در مقابل عظمت حکمای ایران، فلسفه غربی را از دکارت تا به امروز، یک بازی کودکانه با مفاهیم ذهنی می‌دانست» (سیدحسین نصر، مقدمه جشن‌نامه هانری کربن، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶، ص ۳-۱۹)؛ با این توضیح که کربن «سنت‌گرا» نبوده و از این جهت آزاداندیش‌تر از نویسندگان عبارات نقل شده است (برای توضیحی درباره سنت‌گرایی و نقد این رویکرد رک. محمدمنصور هاشمی، اندیشه‌هایی برای اکنون، نشر علم ۱۳۹۴، ص ۳۸۷-۳۹۵) و نیز ضمن اعلام اینکه برای نویسنده آن عبارات هم به جای خود احترام قائم، لازم می‌دانم تأکید کنم اگر کسی تاریخ فلسفه را جدی دنبال کرده باشد و تودرتو بودن پرسش‌های فلسفی‌ای را که از دل یکدیگر زاده می‌شوند دریافته باشد، امکان ندارد فلسفه جدید غرب را از دکارت تا امروز دست‌کم بگیرد و عمق یافتن پیاپی مسئله‌های مطرح‌شده در آن را در نیابد و آن را بازی کودکانه با مفاهیم ذهنی بداند. به هر کس اندکی ذوق و استعداد فلسفه - و در حقیقت توانایی مفهوم‌پردازی‌های موجه و افکار استدلالی داشته باشد. کم‌وبیش به سادگی می‌توان نشان داد مسئله‌های فلسفی در طول تاریخ و از جمله از قرون وسطی تا آغاز دوره جدید و از آن زمان تا امروز به روشنی، بر مبنای شک و تردیدها و داده‌ها و دستاوردهای خردمندان، پیچیده‌تر و ژرف‌تر شده است.