جاویدان‌خرد، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صفحات ۱۳۷-۱۵٤

بررسی تطبیقی تحلیل هیدگر از معبد یونانی و تحلیل هانری کربن از کعبه[1]

سید رحمان مرتضوی باباحیدری *
امیر نصری **

چکیده

هنر به نحو سنتی یکی از «مسائل اساسی پدیدارشناسی» بوده است؛ ازاین‌رو می‌توان از آن به‌عنوان معیاری برای مقایسه دو نوع پدیدارشناسی استفاده کرد؛ بدین ترتیب کار ما، مقایسه دو رویکرد پدیدارشناسانه با معیار زیبایی‌شناسی است. ما با بررسی نگاه مارتین هیدگر به یک اثر هنری (معبد یونانی) و مقایسه آن با تحلیلی که هانری کربن از یک بنای اسلامی (کعبه) ارائه می‌کند، برخی از قرابت‌ها و تفاوت‌های این دو نوع پدیدارشناسی را نشان داده‌ایم؛ پس از آن دریافتیم که پدیدارشناسی کربنی به نحوی از سنت پدیدارشناسی فاصله دارد، که تنها آن را به معنای دیگر می‌توان پدیدارشناسی نامید؛ و رویکرد کربنی بیش از آنکه حاکی از پدیدارشناسی سنتی باشد، رویکرد حکمی اسلامی را بازتولید می‌کند.

کلید واژه‌ها: هیدگر، کربن، قاضی سعید قمی، پدیدارشناسی، معبد یونانی، کعبه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

---

* دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبایی. رایانامه: seyedrahman@gmail.com
** دانشیار فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبایی. رایانامه: amir.nasri@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۲۱

مقدمه

مسأله اصلی این مقاله، مسألهای رویکرد شناسانه است؛ بدین معنا که ما به دنبال تمایز کاربست یک نام واحد یعنی پدیدارشناسی، میان کربن و هیدگر هستیم، تا از این معبر به فهم تفاوت‌های پدیدارشناسی هیدگری و کربنی نزدیک شویم؛ ازاین‌رو مراد از برابر نهی کاری از هیدگر و کربن/ قاضی سعید قمی، پیش و بیش از هر چیز، فهم نقاط اشتراک و تفاوت میان پدیدارشناسی هرمنوتیکی هیدگری و «پدیدارشناسی عرفانی» کربنی است.

می‌دانیم که موضوع فلسفه برای هیدگر، هستی‌شناسی است و روش آن پدیدارشناسی (هرمنوتیکی)؛ بدین ترتیب پدیدارشناسی (هرمنوتیکی) رویکرد هستی‌شناختی است و ازآنجا که هستی‌شناسی از معبر هستنده‌ها و به‌طور خاص دازاین[1] امکان می‌یابد، فلسفه، هستی‌شناسی پدیدارشناسانه‌ای است که مبدأ آن تحلیل دازاین است؛ پدیدارشناسی روش اصلی تمامی دوران تفکر هیدگر است؛ و هرچند در دوره واپسین تفکر او کمتر به واژه پدیدارشناسی برمی‌خوریم؛ اما استفاده نکردن از واژه پدیدارشناسی، به معنای استفاده نکردن از خود آن نیست؛ هرچند برای هیدگر متأخر، پدیدارشناسی راستین بیشتر در هنر و ادبیات نمود می‌یابد تا فلسفه؛ و از این منظر است که اعلان پایان فلسفه معنا می‌یابد (see: Inwood,199:159-162).

از سوی دیگر کربن نیز تا آخر عمر به پدیدارشناسی وفادار ماند و می‌پنداشت تنها یک پدیدارشناسی می‌تواند راه‌حل باشد؛ اما آن پدیدارشناسی، «کشف‌المحجوبی» است که نزد حکمای اسلامی و به‌خصوص سهروردی یافتنی است؛ به نظر کربن پدیدارشناسی متعارف فاقد ابزارهای لازم برای حل مشکلات مدرنیته است؛ چراکه این کار اساساً نیازمند ابزارهایی است که روان اخته «ما انسان‌های مدرن» فاقد آن است (کربن، ۱۳۹۲: ۵۳). به نظر کربن «غرب» بالکل حس تأویل خود را از دست داده است، اتفاقی که به معنای بسته شدن ابواب آسمان بر روی جهان غربی است؛ چیزی که موجب از میان رفتن بن‌مایه ایمان انسان غربی و امتناع فهم «جنبه‌های اساطیری ابعاد قدسی جهان» شده است؛ فهم که البته با دانش‌های متعارف نسبتی ندارد: «ازآنجا که غرب حس تأویل را از دست داده ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس پی ببریم و جنبه‌های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روزبه‌روز بیشتر به فراموشی بسپریم» (شایگان، ۱۳۹۲:۳۳ -۳٤).

از منظر کربن حکمت اسلامی مأوایی است که انسان غربی، می‌تواند در آن گمشده‌هایش را بیابد. یکی از پرسش‌های اصلی ما در اینجا این است که این پدیدارشناسی

کربن چه نسبتی با پدیدارشناسی هیدگری – هیدگر به‌عنوان کسی که کربن یافته‌هایش در پدیدارشناسی را مرهون او می‌داند– دارد؛ و ما از معبر این مقایسه به دنبال نزدیک شدن به پاسخ این پرسش هستیم.

در این راستا مقایسه تحلیل‌های آثاری در حوزه معماری مقدس، یعنی معبد یونانی و کعبه توسط هیدگر و کربن/ قاضی سعید قمی، می‌تواند بازنمای بخش قابل‌توجهی از تفاوت‌ها و شباهت‌های پدیدارشناسی هیدگر و کربنی باشد؛ اهمیت این امر وقتی دوچندان می‌شود که با سید جواد طباطبایی در مقدمه «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» هم‌داستان شویم که کربن در تلاش است تا پدیدارشناسی خود را به نحوی در مقام ادامه حکمت اسلامی معرفی کند (کربن،۱۳۹۲: ۱۵).

مقاله حاضر از سه بخش اصلی معبد یونانی: هیدگر، کعبه: کربن /قاضی سعید قمی، و از معبد یونانی تا کعبه: از هیدگر تا کربن تشکیل خواهد شد.

معبد یونانی: هیدگر

هیدگر فلسفه غربی را به دلیل تمرکز بر شناخت‌شناسی و فراموش کردن وجود به باد انتقاد می‌گیرد. برای هیدگر هستی مقدم بر هر تجربه‌ای است. «هستی مانند هوایی است که ما تنفس می‌کنیم»(Heidegger,1988:62)؛ هیدگر برای فهم وجود به فلسفه پیشاسقراطی، به‌خصوص پارمنیدس رجوع می‌کند. برای هیدگر وجود در صورت‌بندی‌های تعریف ارسطویی نمی‌گنجد و از آن فراتر می‌رود. برای او جستجو در وجود از معبر دازاین آغاز می‌شود، به این دلیل که این دازاین است که پرسش از وجود را مطرح می‌کند (Ibid: 26-27). وجود دازاین مفهومی نیست بلکه صرفاً وجودی است که آنجاست، تنها می‌توان بدان اشاره کرد و ازاین‌رو ماقبل مفهومی است. هیدگر می‌کوشد تا از معبر دازاین معانی پنهان و پیشامفهومی وجود را دریابد؛ ابزار او برای این کار پدیدارشناسی هرمنوتیک است.

او از پدیدارشناسی معنای یونانی کلمه را مراد می‌کند؛ پدیدار به معنای «چیزی است که خود را نشان می‌دهد»؛ پدیدار خود را نه از طریق چیزی دیگر، بلکه از طریق خود نشان می‌دهد؛ بدین ترتیب پدیدار خود آشکارگر است؛ ازاین‌رو حتی حقیقت به‌مثابه مطابقت نیز وابسته به حقیقت به‌مثابه ظهور است؛ زیرا تا ظهوری نباشد مطابقتی نیز ممکن نخواهد بود؛ با این اوصاف «پدیدارشناسی بدین معناست که به پدیدارها اجازه دهیم خودشان، خودشان را نشان دهند»(Ibid: 56).

هیدگر قسمت هشتم از بخش دوم مقدمه «هستی و زمان» را «روش پدیدارشناسانه پژوهش» نامیده است؛ او می‌نویسد: «روش این پژوهش می‌بایست پدیدارشناسانه یا هرمنوتیک باشد» (Ibid: 17). تأکید او بر این است که پرسشِ پرسش‌ها، یعنی پرسش از هستی را نمی‌توان بدون «روش خاص نوعی خاص از مفاهیم» مطرح کرد.

هیدگر همین‌طور بخشی از «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» را «خصلت روش انتولوژیک: سه جزء اساسی روش پدیدارشناسانه» نامیده است (Heidegger,1988:17). او خاطرنشان می‌سازد، روش انتولوژی متفاوت از سایر روش‌هاست و تصریح می‌کند که «پدیدارشناسی نام روش انتولوژی است؛ پدیدارشناسی مفهوم یک روش است» (Ibid: 20). روش پدیدارشناسانه و هرمنوتیک هیدگر به چیزها مجال ظهور می‌دهد؛ چنانکه آلبرت هاف اشتدر در مقدمه *مسائل اساسی پدیدارشناسی* می‌نویسد: «دریافت هیدگر از پدیدارشناسی با دریافتی که هوسرل دارد، متفاوت است. پدیدارشناسی برای هیدگر روشی فلسفی است که مترادف انتولوژی است» (Ibid:Xvii).

بنابراین پدیدارشناسی گونه‌ای ظاهر کردن چیزهاست؛ اما این خود را نشان دادن و پدیدار شدن به معنای انکشاف است؛ و بدین ترتیب پدیدارشناسی مواجهه با پدیدارها در ناپوشیدگی‌شان است؛ یکی از راه‌های این مواجهه هنر است.

هنر نقشی بنیادین در فلسفه هیدگر دارد و یکی از محورهای اصلی مباحث هستی شناسانه و شناخت‌شناسانه او محسوب می‌شود؛ از سوی دیگر، بار بخش عمده‌ای از جنبه ایجابی نقد فراگیر هیدگر به مدرنیته و عوارض آن نظیر سوبژکتیویسم،[۲] نیهیلیسم[۳] و ...، را هنر به دوش می‌کشد؛ هنری که برای هیدگر راهی برای رهایی و دریچه‌ای برای نگریستن به فراسوی افق‌های عینی است.

اما با ظهور تفکر مدرن و غلبه رویکردهای مبتنی بر تقابل سوژه –ابژه در متافیزیک، و به‌تبع آن کل فرهنگ غربی، این راه نیز تا حد زیادی بر انسان مدرن بسته‌شده است؛ چنین است که هیدگر هم‌صدا با هگل دوره مدرن را دوره «بی‌هنری» می‌داند؛ (Young, 2001:1) اما، هنر همچنان می‌تواند راهگشای روزهای عسرت تفکر ناب و سره باشد؛ و قادر است انسان را متوجه حضورش در عالم و عالم داری‌اش کند، و تاریخ را متحول کند و به پیش براند.

لیکن هیدگر معتقد است، هنر در دوران مدرن دچار آفتی به نام استتیک[۴] شده است؛ استتیکی که اثر هنری را به‌مثابه ابژه‌ای در میان سایر ابژه‌ها می‌نگرد. او این وضعیت را «استتیکی کردن هنر»[۵] می‌نامد و آن را نقد می‌کند؛ هیدگر تنها راه نیل به هنر حقیقی را

رهایی از بند استتیک می‌داند. بدین ترتیب استتیک برای هیدگر مانع تحقق هنر حقیقی و اصیل است، و انسان را از دسترسی به ساحت وجود و حقیقت از طریق هنر بازمی‌دارد. (Heidegger,1979:79 & Whewell in Cooper 1995: 6 & Young, 2001:8-12)

هیدگر این فرآیند را در قالب تسلط سوبژکتیویسم، یعنی تلاش انسان برای تسلط بر هر آنچه هست، تعریف می‌کند؛ رهیافت استتیکی، رهیافت سوبژکتیویستی است که از «تلاش ادامه‌دار انسان معاصر برای تثبیت قدرت نامحدود خود برای حسابگری و برنامه‌ریزی همه‌چیز سر می‌زند و آن را تشدید می‌کند»(ibid:135). استتیک سوبژکتیویسم را تشدید می‌کند و به «در قاب کردن»[۶] منجر شود (Heidegger,1979:77). «در قاب کردن»، اِعمال سوبژکتیویسم بر انسان است؛ و آدمی را به ابژه‌ای که باید همانند سایر ابژه‌ها کنترل شود، تبدیل می‌کند.

رهایی از این قاب‌ها تا حد زیادی وابسته به کشف حقیقت از طریق هنر است؛ هنر برای هیدگر «با اجازه به ظهور حقیقت زمینه‌ساز تاریخ، شدن و رخداد حقیقت است»(Heidegger,1971:61). البته تنها «هنر بزرگ» است، که قادر به انجام چنین رسالتی است؛ اما چنانکه می‌توان انتظار داشت، هیدگر تعریفی از هنر بزرگ ارائه نمی‌کند، و به ذکر مصادیقی از آن بسنده می‌کند؛ یکی از مصادیق هنر بزرگ در متن هیدگر، «معبد یونانی» است.

معبد یونانی اثری نمونه‌وار[۷] است؛ درواقع پس از طرح «هنر بزرگ»، معبد یونانی همچون نمونه‌ای ناب، جای خالی تعریف حدی یا رسمی از هنر بزرگ – تعریفی که اگر ممکن نیز باشد، که نیست، مطلوب هیدگر نخواهد بود – را پر می‌کند. لیکن منزلت معبد یونانی آشکارا از مثال‌های دیگری که هیدگر مطرح می‌کند، نظیر تابلوی کفش‌های ونگوگ یا شعر مایر، متمایز است. علاوه بر این هیدگر، چنانکه اینوود[۸] تصریح می‌کند، به دنبال این است «که نگاه خود را از کسانی که معتقدند هنر تقلید است متمایز سازد: معبد چیزی بازنمودانه نیست» (1999:118).

هیدگر معبد یونانی را به این دلیل برمی‌گزیند که حکایت از چیزی نیست، بلکه عین رخداد حقیقت است؛ معبد یونانی برای او نمونه‌ای از کاری است که زمینه‌ساز رخداد تاریخ و عالم است؛ گویی حقیقت خود را از سرپنجه معمار معبد در تاریخ منتشر می‌سازد؛ «معبد یونانی، منعکس‌کننده چیزی نیست. صاف و ساده در میان صخره- دره‌ای پر شکن و شکاف ایستاده است. بنا چهره خدا را در برگرفته است؛ و می‌گذارد تا پوشیدگی چهره از

میان تالار باز پر ستون در حریم و حوزه قدسی در ایستد. به‌واسطه معبد، خدا در معبد حضور دارد... اما معبد و حریم آن در نامتعین ناپیدا نمی‌رود. معبد گرداگرد خود رشته و سلسله نسبت‌هایی را سامان و وحدت می‌بخشد که از آنها چهره حوالت خود را، از زایش و مرگ، شُکر و شکایت، پیروزی و شکست، آیندگی و فروپاشی نصیب می‌برد. گسترش این نسبت‌های باز عبارت است از عالم این قوم تاریخی. در این عالم و از این عالم است که این قوم به خود بازمی‌آید تا نقش خود را تمام ایفا کند» (هیدگر،۱۳۹۰: ۲۵-٦).

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که تفکر هیدگر را نمی‌توان سمبلیستی به معنای متعارف کلمه نامید؛ دغدغه اصلی او نه استعاره‌ها و نمادپردازی‌های درون یک اثر هنری، بلکه ویژگی هستی‌شناسانه آن است (see: Young, 2001:134-142)؛ جایگاهی که اثر هنری در عالم دارد و شکل‌گیری «عالم» پیرامون اثر هنری در مرتبه نخست اهمیت قرار دارد. از سوی دیگر هرچند ما می‌توانیم به‌طور مثال نقاشی ون گوک را در سنت پست امپرسیونیسم تفسیر کنیم، یا آن را از آثار آوانگارد اکسپرسیونیسم بنامیم، اما اینها مدنظر هیدگر نیست؛ برای هیدگر بعد زیباشناسانه اهمیتی ندارد و ارزش اثر هنری مبتنی بر منزلت هستی‌شناسانه آن است.

بدین ترتیب معبد یونانی بنایی است که بر گرد آن جهانی نظم، معنا و کارکرد دوباره می‌یابد؛ مفاهیم، استعارات و اساطیر تولدی دوباره می‌یابند، و علاوه بر اینها، تبدیل به مأوایی برای حضور خدا در زمین می‌شود و همچنین قومی را پیرامون خود از پراکندگی به وحدت می‌رساند. در واقع معبد یونانی در فرآیندی دیالکتیکی هم توسط انسان یونانی «ساخته می‌شود» و هم انسان یونانی را به چیزی که هست تبدیل می‌کند؛ این معبد برای هیدگر «پیش رانه» تاریخ و گشاینده عالم است.

کاکلمانس[۹] دراین‌باره می‌نویسد: «خدا در معبد به‌واسطه معبد به حضور می‌آید و به حضور آمدنش درعین‌حال، بسط و گشایش فضای باز پیرامون معبد است. او ادعا می‌کند که باز گشودگی معبد برای این مردم عالم را بر می‌سازد. به نحو تاریخی نیز سرزمین‌های پراکنده یونانی به‌واسطه و پیرامون معبد گرد هم آمده‌اند... این معبد به خدا اجازه می‌دهد که ظهور پیدا کند». معبد پیش از هر چیز مجلای تحقق حقیقت است. «در برپانمودن معبد حقیقت تحقق می‌یابد. مراد این نیست که اینجا چیزی درست نموده می‌آید یا بازآورده می‌شود بلکه مراد آن است که موجود به‌طورکلی به ناپوشیدگی آورده و در آن نگاه داشته می‌شود» (هیدگر،۱۳۹۰: ۲۵-٦).

بدین ترتیب هیدگر علاوه بر اینکه از نگاه استتیکی عبور می‌کند، یک اثر هنری، معبد، را در مقام سرمشقی تعریف می‌کند که تاریخ و جهان انسانی از روی آن و هماهنگ با آن نوشته می‌شوند. به‌طور خلاصه معبد یونانی بنایی است که عالمی پیرامون آن ایجاد می‌شود؛ خدایان در آن تجلی می‌یابند و قومی بر گرد آن از پراکندگی به وحدت می‌رسند. معبد یونانی رانه‌ای برای «عالمیدن عالم» است و از این معبر عالم را برای آدمی نزدیک می‌کند؛ از سوی دیگر اشیاء نیز با قرار گرفتن در کالبد معبد، شیء می‌شوند و به کمال خود می‌رسند.

کعبه: کربن/ قاضی سعید قمی

کربن از سویی یک «پدیدارشناس» است و از سوی دیگر تلاش می‌کند گمشده خود را در سنت اسلامی بیابد؛ او در داوری میان پدیدارشناسی و سنت حکمی اسلامی یکی را به نفع دیگر کنار نمی‌گذارد و این دو را در یک راستا می‌یابد؛ کربن در مقدمه خود بر کتاب «*اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی؛ تشیع دوازده‌امامی*» مراد خود از «پدیدارشناسی» را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«در اینجا بدون اینکه بخواهم به جریان مشخصی درزمینهٔ پدیدارشناسی ملتزم شوم، این اصطلاح را به معنای لغوی‌اش در نظر می‌گیرم و به این معنا معادل با چیزی است که با شعار یونانی نجات دادن پدیدارها[۱۰] از آن تعبیر می‌کنند». اما تفاوت روش پدیدارشناسی کربن با مطالعات او در «علوم دینی» رخ می‌نماید: «اما در علوم دینی، مواجهه با پدیدارها، بیش از آنکه در منابع ماندگار مشحون از تتبعات انتقادی و یا در تحقیقات متناسب با اقتضائات میسر گردد، در جان‌های مؤمنان به دست می‌آید» (کربن، ۱۳۹۲: ۵۰-۵۱) این در حالی است که هرچند هوسرل پدیدارشناسی خود را مقدمه‌ای بر علم جدید نمی‌دید، اما به دنبال کشف قوانین استعلایی آگاهی قوام دهنده است (Zahahvi:9).

از سوی دیگر «همدلی» با جان مؤمنان، ممکن است هرمنوتیک هیدگری که از تفسیر متن به تفسیر دازاین تبدیل می‌شود را به ذهن متبادر کند؛ هیدگر در «*تاریخ مفهوم زمان*» می‌نویسد: «شهود پدیدار شناختی به‌مثابه زیستن تجارب اولیه، شهودی هرمنوتیک است» نحوه هستی دازاین از منظر اگزیستانسیل تعریف می‌شود و صرفاً از طریق یک تلاش تفسیری محقق می‌شود – بنابراین هرمنوتیک به مبنایی برای انتولوژی تبدیل می‌شود. ازاین‌رو فهم دازاین از جهان به معنای فهم خویشتن است؛ یعنی انکشاف هم‌زمان خود و جهان برای دازاین(Heidegger,1985:31) . اما واقعیت این است که اقتضای مطالعات عرفانی

– دینی کربنی، روشی دیگر را طلب می‌کند. کربن توضیح می‌دهد که روش مختار کربن او، یعنی پدیدارشناسی، همان «کشف‌المحجوب» است؛ «من از کشف‌المحجوب، یعنی پرده برداشتن از آنچه مخفی است، سخن می‌گویم. آیا این همان کاری نیست که پدیدارشناس انجام می‌دهد»(Corbin, 1978:6). سخن از یگانگی پدیدارشناسی و «کشف‌المحجوب» چیزی نیست که به‌سادگی بتوان از آن عبور کرد؛ اگر پدیدارشناسی، با تمامی آنچه این کلمه به ذهن متبادر می‌سازد، با «کشف‌المحجوب» یکی باشد، شاید بتواند، چنانکه کربن بر این باور است، ادامه و در راستای حکمت اسلامی باشد؛ اما «تطبیق» کربن به همین‌جا ختم نمی‌شود؛ او «تأویل» را نیز معادل هرمنوتیک لحاظ می‌کند؛ به نظر کربن کلمه عربی تأویل، «ازآنجا که تأویل به معنای بازگرداندن چیزی به اصلش است، با کلمه هرمنوتیک منطبق است... هرمنوتیک دست یازیدن به مفاهیم نیست بلکه اساساً پرده‌برداری از ظهوری است که در ما اتفاق می‌افتد؛ ظهوری که باعث صدور این یا آن مفهوم می‌شود؛ وقتی‌که احساس ما به کار می‌افتد، این یک کار فعال، شاعرانه و پیامبرانه است. کلمه عربی تأویل بسیار به کلمه هرمنوتیک نزدیک است»(ibid). کربن با تبیین سرچشمه ظهور هرمنوتیک، نشان می‌دهد، هرمنوتیک خاستگاهی دینی دارد و با ظهور متون دینی و لزوم تدوین رویه‌های تفسیری متولد می‌شود؛ لذا هرمنوتیک اصیل، هرمنوتیکی دینی است و مهم‌ترین کاربست آن نیز فهم متون قدسی است.

تأویل نزد کربن، بن‌مایه اصلی حکمت اسلامی است، از خیال مایه می‌گیرد، و به زایش بعد سمبلیک حکمت اسلامی منجر می‌شود. «به کوتاه‌سخن ازآنجا که خیال وجود دارد، تأویل وجود دارد و ازآنجا که تأویل وجود دارد سمبولیسم وجود دارد» (Corbin,1997:116). درواقع برای کربن حکمت اسلامی منوط به تمثیل[11] است؛ «زیرا امر باطنی جز از طریق تمثیل قابل‌بیان نیست»(کربن،۱۳۹۲: ۱۹٤). ازاین‌رو حکمت اسلامی را تنها می‌توان از معبر تمثیل فهمید.

بدین ترتیب ازآنجا که تأویل «اساساً پرده‌برداری از ظهوری است که در ما اتفاق می‌افتد» و ازآنجا که «امر باطنی جز از طریق استعاره قابل‌بیان نیست»، مقام انسان در عالم، به‌عنوان کسی که می‌تواند به مرتبه تأویل برسد، به مقامی ممتاز تبدیل می‌شود (کربن، ۱۳۹۳: ٥٦).

بدین ترتیب پدیدارشناسی هرمنوتیک، کشف‌المحجوبی است همراه با تأویل که به‌واسطه خیال فعال ممکن می‌شود؛ «تخیل فعال در خدمت تعقل تصویرهایی هوشمندانه

در حواس ماست که ماهیتی معنوی و روحانی دارند، مانند دیدار فرشته و شجره طور در قله کوه سینا که موسی بدان هدایت شد؛ اما همیشه کارکردی میانجی دارد: امر محسوس ما را به ساحت لطافت معنا می‌کشاند و معقول را در پوششی که خاص ماهیت نورانی اوست به محسوس برمی‌گرداند. این‌گونه دیدار و برخورد دو امر متفاوت با یکدیگر همیشه در سطحی صورت می‌گیرد که سطح آب و گل معنوی نامیده می‌شود» (به نقل از شایگان، ۱۳۹۲: ۲۹۷).

این تخیل کاشف پوشیده‌های عالم است، و کار آن همان تأویل است، و همه‌چیزها را به اصل خود برمی‌گرداند. خیال فعال در جهان خیال نیز، حلقه واسط میان جهان حسی و جهان عقلانی است و در آنجا نقش واسطه عقل و حس را بازی می‌کند (Corbin,1997:xvi). این جهان نه از سنخ ایده‌های افلاطونی بلکه جهان فرم‌ها و صورت‌های مطلق است (Corbin,1977,214)؛ جهانی که سهروردی آن را «عالم مثال» و کربن «mundus imaginalis» می‌نامد؛ «این جهان میانجی اصل تلاش سهروردی است و اگر این جهان نباشند رویدادهای آخرتی و تمثیل‌های عرفانی جایی نخواهند داشت. این سهروردی است که در این جهان پسانیچه‌ای تبدیل به مأوایی برای کربن می‌شود و این ایران است که کربن آن را به‌عنوان جهان واسطه‌ای میان ارض و ملکوت بازمی‌شناسد»(Bamford, 1998:xv).

تخیل فعال امکان خلاقیت هنری را فراهم می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر تا خیالی وجود نداشته باشد، هنری در کار نخواهد بود و اینکه هنری هست نشانگر این است که خیالی وجود دارد؛ اما این عقیده که خیال دارای جهانی متمایز باشد، «جهانی که آکنده از جهان فرم‌ها و صورت‌های مطلق» است، بیش از آنکه ارتباطی به سنت پدیدارشناسی و فلسفه معاصر غربی داشته باشد برآمده از حکمت اسلامی است. در سنت اسلامی خیال و تأویل، به دلیل بسته شدن دریچه وحی و ختم رسل، اهمیت زیادی می‌یابد؛ به‌طور مثال خیال برای ابن عربی جایگاهی رفیع در دوران آخرالزمان دارد، و ازآنجاکه حقیقت در بیشترین حد مستوری خود در این دوران قرار دارد، این خیال است که تا حد زیادی جای عقل را می‌گیرد. ایده‌ای که در مقابل تفسیر افلاطونی از خیال است. جایگاه خیال به‌تبع دوران تعریف می‌شود و نمودی برحسب ادوار تاریخی می‌یابد. به نظر ابن عربی «صورت خدایی داشتن انسان در مسیحیت منجر به این شد که صورتگری انسان، و آن هم برترین انسان‌ها نظیر مسیح، مریم عذرا و حواریون، به اوج اعتلای خود برسد، اما در عالم اسلام تنزیه خداوندی که دیگر در قالبی چون مسیح تناور نشده بود، مانع از این بود که تصویرگری

حتی از تصـویر او، رونقـی بیابـد؛ لـیکن ازآنجاکـه در دوره آخرالزمـان حقیقـت بـه غایـت مستوری خویش می‌رسد، و در این دوران پیامبر خاتم که جامع تمامی اسماء الهـی اسـت از عالم غایب می‌شود؛ این دوران، دوران غیبـت انسـان کامـل اسـت و مـا بـه خیـال و تخیـل رهنمون می‌شویم و هنر در مجردترین شیوه خود یعنی شـعر بـه‌عنـوان هنـر دوران نمایانـده می‌شود» (نک: کربن، ۱۳۹۲: ۱۸۳– ۱۷٦ و حکمت،۱۳۸۳: ٦– ۳٤).

ازآنجا که هنر اسلامی در بُن خود بازنمای چیزی ورای خود است، لـزوم تأویـل مطـرح می‌شود؛ این رویکرد درواقع برخاسته از ارتبـاطی اسـت کـه میـان «انحـاء فهمیـدن و انحـاء وجود» برقرار است؛ ارتباطی که کربن فهم آن را مرهون پدیدارشناسی (هیـدگری) مـی‌دانـد: «چیزی که پدیدارشناسی توجه ما را بدان جلب می‌کند ارتباط ناگسستنی میان انحاء فهمیـدن و انحاء وجود است. هر تغییری در انحاء فهـم مطـابق بـا انحـاء وجـود اسـت... شایسـتگی هیدگر بیش از هر چیز مربوط به فلسفیدن در خود هرمنوتیک اسـت؛ و بـرای او هرمنوتیـک وظیفه اصلی پدیدارشناس است» (Corbin,1978:2-5).

با بیان این مقدمات، به سراغ تحلیل کربن از کعبه می‌رویم؛ تحلیلی که بر مبنای تفسـیری است که قاضی سعید قمی از کعبه ارائه می‌کند؛ البته قصد ما پرداختن به تمامی جزئیـاتی کـه قاضی سعید مطرح و کربن باز طرح می‌کند نیست، و تلاش خواهیم کرد بن‌مایه این تحلیـل را عرضه کنیم؛ در این صورت است که امکان مقایسه بعدی میان معبد یونانی هیدگر و کعبـه قاضی سعید قمـی/ کـربن فـراهم مـی‌شـود. کـربن کـار قاضـی سـعید را مبتنـی بـر آنچـه «پدیدارشناسی عرفانی» می‌نامد، تفسیر می‌کند (کربن،۱۳۹۰: ۲۲۱). ایـن پدیدارشناسـی بـیش از هر چیز مبتنی بر کار تخیل و تجسم، «آن چیزی که ما انسـان‌هـای مـدرن فاقـد آن هسـتیم» است؛ و «از آنجا که ما انسان‌های مدرن قابلیت خـویش بـرای تخیـل و تجسـم را از دسـت داده‌ایم، باید به گفته‌های حکیمان مسلمان، به لوازم شهود خانـه خـدا کـه در برابرمـان قـرار خواهد گرفت، توجه بیشتری کنیم» (همان:۲۰).

این «تخیل» همبود و ملازم اصل ذومراتب بودن عـوالم اسـت: «عـوالمی کـه همـه رمـز هم‌اند»(همان:۲۲۹)؛ کربن این اصل ذومراتب بودن عالم را این‌گونه شرح می‌دهد: «در حقیقـت تنها بر مبنای طرح خاصی درباره عالم می‌توان در مقام تأمل یک شیء را در مراتـب مختلـف تصویر کرد؛ این طرح باید طرحی باشـد کـه بـه حسـب آن عـوالم در طیفـی از مراتـب بـا نورانیت و خلوص رو به افزایش تصویر می‌شوند» (همان:۱۸۹)؛ از این رو به رأی کـربن «هـر چه در عالم روحانی موجود است، ما به ازایی تمثیلی دارد» (همان:۲۰۲).

حصول این علم از معبر «پدیدارشناسی کاملاً صادق» ممکن می‌شود؛ «اگر بخواهیم به نوعی پدیدارشناسی برسیم که کاملاً صادق است باید موجودات و یکدیگر را آن‌گونه ببینیم و درک کنیم که اگر لااقل به‌صورت موقتی تجرد می‌یافتیم، آنها را آن گونه می‌دیدیم و ادراک می‌کردیم. چندان‌که ظهورشان واقعاً تجسم حقیقت واقعی‌شان می‌بود و ظاهرشان به‌هیچ‌وجه موجب تحریف باطنشان نمی‌شد»(همان:۲۰۳).

بر اساس این مفروضات است که گزارش کربن از تحلیل قاضی سعید قمی انجام می‌پذیرد؛ ما قبل از هر چیز خانه خدا در عوالم برتر را مورد تامل قرار می‌دهیم و ساختارهایی را مکشوف می‌داریم که معلوم می‌شود این خانه با دیگر مراتب خود تناظر دارند؛ به نظر کربن کعبه جایگاه همان غریب است که از آن جایگاه با عوالم برتر ارتباط برقرار می‌دارد و این غریب انسانی است که خدا می‌تواند از طریق او همچنان عالم ما را نظاره کند و مراقب آن باشد (همان:۲۰٤).

بدین ترتیب کعبه دیگر «تنها سنگی نیست که ره گم نشود»؛ بلکه بنایی است که بر اساس سرمشقی ساخته‌شده است؛ این سرمشق همچون نقشه‌ای تمامی جزئیات کعبه را در خود دارد؛ «کعبه کنونی که به دست ابراهیم (ع) بنا شد فقط تقلید کعبه‌ای است که در زمان آدم (ع) بناشده بود. ... پیامبر دریکی از حکایت‌های معراج می‌فرماید «و چنان بود که گویی همین بیت شما را می‌دیدم و هر مثلی را مثالی {یا حقیقتی} است»(همان:۲۳۰). این بحث بدان‌جا می‌رسد که بتوان گفت «صورت عرش معادل صورت خانه کعبه است»(همان:۲۰٦ و قاضی سعید قمی، ۱٤۱۵: ۵۱۷). علاوه بر این هر جزئی از کعبه رمزی است برای چیزی؛ به‌طور مثال حدود چهارگانه کعبه متناظرند با عقل کلی، نفس کلی، طبیعت کلی و ماده کلی (قاضی سعید قمی، ۱٤۱۵: ٦۸۷).

لیکن فهم این روابط و اصول، مستلزم «اشتداد وجودی ناظر» است؛ و به نظر کربن اصل ارتباط میان انحاء فهم و انحاء وجود در بُن تحلیل قاضی سعید قمی از کعبه وجود دارد؛ اصلی که قاضی سعید احتمالاً پای درس ملا محسن فیض کاشانی، داماد و شاگرد ملاصدرا آموخته است؛ بر اساس این اصل، اشتداد وجودی مستلزم و همبود با اشتداد معرفتی است و هر چه بر حصه وجودی موجودی افزوده شود بر حصه معرفتی او نیز افزوده خواهد شد. بدین معنا که بواطن امور تنها بر کسانی آشکار می‌شود که واجد ظرفیت وجودی لازم برای دریافت آن باشند؛ لذا هر چه مرتبه وجودی کسی بالاتر باشد، مدارج بالای معرفت برای او دست‌یافتنی‌تر است.

این‌گونه است که تحلیل‌های پدیدارشناسانه عرفانی امثال قاضی سعید قمی در خصوص ابژه‌هایی نظیر کعبه توجیه می‌یابد. بدین ترتیب رسیدن به چنین فهمی چیزی نیست که در دسترس همه باشد؛ «فهم این موارد مستلزم قوت اندام‌های عقلی، تخیل و تجسد و هم‌زمان رسیدن به مرتبه شهود پدیدارشناسانه عرفانی است؛ در این مرحله است که می‌توان تأویل طواف خانه کعبه، مرکز عالم زمینی، را که بر سبیل تناظر جامع همه خلقت است حدس زد. صورت کعبه همان صورت عرش یا بیت کیهانی است» (همان:۲۱۵).

تا اینجا خلاصه‌ای از کلیت پدیدارشناسی کربنی و تحلیل کربن (قاضی سعید) از کعبه بیان شد؛ در بخش پی آیند و پایانی به مقابله و مقایسه این دو رهیافت خواهیم پرداخت.

از معبد یونانی تا کعبه: از هیدگر تا کربن

برابر نهی دو مطالعه موردی[۱۲] معبد و کعبه، ناشی از غفلت از تفاوت‌های موجود نیست و اصالتاً به این معنا نیز نیست که این دو رویکرد قرابتی با یکدیگر دارند –البته تلاش برای برقراری قرابت میان پدیدارشناسی هیدگری و فلسفه و عرفان اسلامی پیشینه‌ای طولانی دارد که در اینجا مجال طرح و نقد آن وجود ندارد؛ و اینکه کربن هم‌زمان متأثر از نظریات هیدگر و امثال قاضی سعید قمی است نیز به معنای هم‌پوشانی و بالاتر همسانی پدیدارشناسی هوسرلی- هیدگری و روش امثال قاضی سعید قمی نیست؛ تفاوت‌ها به‌اندازه کافی عمیق هستند تا تردیدهایی جدی در خصوص اصل به‌کارگیری پدیدارشناسی در رویکرد تطبیقی کربنی به وجود بیاید.

کار قاضی سعید قمی ادامه متافیزیکی سنتی است که هرچند سرنوشت متفاوتی را تجربه کرده، اما در راستای سنت متافیزیکی قرون‌وسطای مسیحی- یهودی قرار می‌گیرد؛ سنتی که مبتنی بر مفروضاتی است که هیدگر نمی‌تواند آنها را بپذیرد؛ و احتمالاً اگر کار کسی مثل قاضی سعید به دست هیدگر می‌رسید، بی‌تردید آن را در زمره متافیزیکی که در نقد آن می‌کوشید، جای می‌داد –به‌طریق‌اولی چنین نوشته‌ای برای هوسرل نیز نپذیرفتنی و متافیزیکال بود.

این واقعیت پیش از هر چیز برآمده از تفاوت روشی موجود در این دو جریان است. در سنت پدیدارشناسی درباره چیزها چنانکه بر ما پدیدار می‌شوند سخن گفته می‌شود؛ می‌دانیم که هوسرل به‌عنوان سردمدار سنت پدیدارشناسی، میان رویکرد طبیعی[۱۳] یا ابژکتیو و رویکرد پدیدارشناختی[۱۴] تمایز قائل می‌شود؛ و تولد رویکرد پدیدارشناختی را منوط به

عبور از رویکرد طبیعی می‌داند؛ با رویکرد پدیدارشناختی همه‌چیز حتی معانی چنانکه بر سوژه عرضه می‌شوند، فهم خواهند شد و وجود آنها در پرانتز نهاده می‌شود (see: Ideas I). ولی در پدیدارشناسی عرفانی مدنظر کربن، قبل از هر چیز وجود عینی شیء فرض می‌شود و پس از آن نه‌تنها درباره آن چیز، بلکه درباره بواطن آن نیز سخن رانده می‌شود؛ «بواطنی که هرکدام در عالمی به تشخص و عینیت مخصوص به آن عالم استوارند». اگر کانت را به داوری بطلبیم خواهد گفت، قاضی سعید قمی نیز همچون افلاطون، کبوتری را می‌ماند که بدون هیچ مانعی در آسمان متافیزیک پرواز می‌کند.[۱۵]

بنابراین اگر کربن بخواهد پدیدارشناسی را مترادف کشف‌المحجوب بگیرد و از پدیدارشناسی عرفانی سخن بگوید، کسی نمی‌تواند مانع او شود؛ اما به احتمال‌زیاد باید بپذیریم که لفظ پدیدارشناسی در «پدیدارشناسی عرفانی»، مشترکی لفظی با پدیدارشناسی به معنای کانتی، هگلی، هوسرلی و هیدگری کلمه است.

با این اوصاف در این ادعای سید جواد طباطبایی در مقدمه ترجمه «*فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*» مبنی بر اینکه «رویکرد کربن به اندیشه و معنویت ایرانی رویکردی پدیدارشناسانه است و ناگزیر تکیه بر تفکر غربی دارد» می‌توان تردید جدی روا داشت (کربن،۱۳۹۲: ۱۸)؛ رویکرد کربن اساساً پدیدارشناسی به معنای مترادف کلمه نیست و رشته پیوند آن با «تفکر» بسیار نازک و شکننده است. جالب اینجاست که طباطبایی چند سطر قبل در مقدمه خود می‌نویسد: «می‌توان گفت که او در گذاری از هیدگر و پدیدارشناسی به حکمت اشراق و تأویل عرفانی، و با تفسیری از پیوند میان پدیدارشناسی و تأویل عرفانی توانست شالوده جدیدی را برای بررسی فلسفه ایرانی فراهم آورد»(همان: ۱۳). لیکن اسلوب کربن را با معیارهای پدیدارشناسی، به‌سختی می‌توان «جدید» نامید؛ درست است که کربن در فضایی پدیدارشناسانه پرورش می‌یابد ولی چنانکه در مورد تحلیل او از کعبه نیز مشاهده کردیم، نسبتی میان الگوی اندیشه او و پدیدارشناسی متعارف وجود ندارد. البته طباطبایی در اینکه «کربن به دنبال این است که القا کند که کار او را باید با سهروردی قیاس گرفت»، بر حق است (همان:۱۵).

رویکرد کربن/ قاضی سعید، رویکردی ذات‌گرایانه است – هرچند قاضی سعید از ملاصدرا متأثر است و ذات به معنای اصالت ماهوی برای او مطرح نیست–؛ این در صورتی است که در پدیدارشناسی ذات اپوخه می‌شود– چیزی که حتی هیدگر نیز آن را تا حدودی می‌پذیرد؛[۱۶] هوسرل در ایده‌ها (Husserl, 1999 ,3)، تمامی احکامی که وجود مستقل جهان یا

هستنده‌های این جهانی را مفروض می‌گیرند، را کنار می‌زند؛ به نظر او این احکام در تحلیل پدیدارشناسانه جایی ندارند؛ بنابراین ذات تنها به عرصه احکام متافیزیکال محدود می‌شود. این در حالی است که ذات‌گرایی افلاطونی در بُن تفکر قاضی سعید قرار دارد؛ کعبه چیزی است که بر اساس الگویی عالی در جهانی بالاتر ساخته شده است؛ ازاین‌رو همه ویژگی‌های آن از خطوط و زوایا گرفته تا نسبت‌های آن با محیط اطراف، مطابق صورتی است در عالمی برتر. این رویکرد افلاطونی چیزی نیست که هیدگر بتواند با آن کنار بیاید.

از سوی دیگر وقتی‌که هیدگر و قاضی سعید را مقابل یکدیگر می‌نشانیم، به‌وضوح ناهمسانی‌های منابع، مبادی، مسائل و اهداف آنها آشکار می‌شود. به‌طور مثال یکی از دغدغه‌های اصلی هیدگر رهایی از سوبژکتیویسم و سولیپسیسم برخاسته از سوبژکتیویسم است که از اساس برای قاضی سعید بی‌معناست؛ به همین نحو قاضی سعید نیز به‌عنوان یک مؤمن دغدغه تحکیم ایمان دینی را دارد، که به نظر نمی‌رسد در منظومه فکری هیدگر جایی داشته باشد؛ به همین ترتیب مسائل عمده پدیدارشناسی نظیر آگاهی، هستی، زمان، «بحران در علم اروپایی» و ... نیز با برداشت کربن تفاوت‌هایی دارند که در اینجا مجال پرداختن به این موارد وجود ندارد؛ علاوه بر این قصد ما نیز نه برشمردن تمامی تفاوت‌های ممکن میان این دو رویکرد، بلکه نشان دادن تفاوت‌های روشی موجود است. به نظر می‌رسد برابر نهی این دو تحلیل زمینه لازم برای این کار را فراهم آورده باشد.

بنابرآنچه گفته شد، کربن و پدیدارشناسی او، بیش از آنکه وامدار هیدگر و پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی او باشد، با سنت حکمت ایرانی – اسلامی هم‌سویی دارد و «پدیدارشناسی کاملاً صادق» کربنی، آشکارا در جهتی غیر از پدیدارشناسی سنتی حرکت می‌کند.

نتیجه

از مقاله پیش رو نتایج ذیل قابل‌بررسی است:

۱. نگاه هیدگر به معبد یونانی مبتنی بر پدیدارشناسی و هم‌سو با نقش کلی کار هنری در فراگرد تحقق و پیشرفت تاریخ است. معبد یونانی برای هیدگر عرصه‌ای برای حضور خدا و محوری برای گرد آمدن قومی در کنار یکدیگر است. حقیقت در کالبد این معبد رخ می‌دهد و آشکار می‌شود.
۲. تحلیل کربن از کعبه بر اساس نظریات قاضی سعید قمی و مبتنی بر اصول تأویل

عرفانی ایرانی – اسلامی ازجمله تعدد عوالم و تناظر چیزها در عوالم برتر و لزوم تأویل برای رسیدن به کنه حقیقت قوام می‌یابد. بر این اساس ما با یک سری مفروضات متافیزیکی روبرو هستیم که امکان تحلیلی این‌چنین را فراهم می‌آورد. لذا برای فهم تحلیل کربن / قاضی سعید از کعبه فهم و/یا پذیرش این مفروضات ضروری است.

۳. پدیدارشناسی هیدگری لوازمی ازجمله اپوخه ذات دارد که با رویکرد قاضی سعیدی متفاوت است؛ همین‌طور این دو تحلیل در منابع، مبادی، مسائل و اهداف خود نیز تفاوت‌هایی دارند که نشان‌دهنده اختلاف روشی موجود است. از سوی دیگر اصل تحلیل هنری هیدگر مبتنی بر نفی رویکرد سمبلیستی به هنر است درحالی‌که اساس رویکرد کربن به هنر مبتنی بر ویژگی سمبلیستی اثر هنری است؛ برای کربن اثر هنری همچون آیینه‌ای است که نشانگر چیزهایی بیرون و ورای خود است درحالی‌که هیدگر از اساس با چیزی به نام بازنمایی یا آنچه کربن «حکایت» می‌نامد، میانه‌ای ندارد.

٤. پدیدارشناسی عرفانی کربن از سویی نمی‌تواند دنباله سنت پدیدارشناسی غربی باشد زیرا در هیچ‌کدام از چهارچوب‌های متعارف پدیدارشناسی جای نمی‌گیرد و مبادی و اهداف متفاوتی با سنت‌های متعارف پدیدارشناسی دارد؛ و از سوی دیگر، اگر پدیدارشناسی کربن، مبتنی بر مفروضات سنت پدیدارشناسی باشد، نسبتی با حکمت اسلامی نخواهد داشت، زیرا سنت پدیدارشناسی در فضایی رخ می‌دهد و مبتنی بر داده‌ها، منابع، مفروضات و اهدافی است که با چهارچوب حکمت اسلامی بیگانه هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری سید رحمان مرتضوی با عنوان «بررسی و نقد رویکرد پدیدارشناسانه هانری کربن به هنر اسلامی» و تحت راهنمایی جناب آقای دکتر امیر نصری است.

1. Dasein
2. Subjectivism
3. Nihilism
4. aesthetics
5. Aestheticization
6. Enframing

7. examplar
8. Inwood
9. kockelmans
10. σώζειν τὰ φαινόμενα, sozein ta phainomena
11. allegory
12. case study
13. Natural attitude
14. Phenomenological attitude

۱۵. کانت تمثیل کبوتر را برای توصیف متافیزیک افلاطونی در نقد عقل محض با مشخصات ذیل مطرح می‌کند:

Kant, Immanuel, critique of pure reason, trans Paul Guyre, allen. w. wood, Cmbridge: Cambridge university press,129.

۱۶. هیدگر درجایی تفاوت برداشت خود از اپوخه با برداشت هوسرل را این‌گونه شرح می‌دهد «برای هوسرل تحویل پدیدارشناسانه روش راهبری نگاه پدیدارشناسانه از نگاه طبیعی ... به زندگی استعلایی هشیاری است ...برای ما تحویل پدیدارشناسانه به معنای عطف نظر از درک یک هستنده به فهم هستی آن هستنده است»(Heidegger, 1982,21).

منابع

- پازوکی، شهرام، *مقالات درباره هانری کربن: به انضمام در گفتگو با وی*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲.
- حکمت، نصرالله، *فلسفه هنر ابن عربی*، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، تهران، صص ۳٤-٤۱،۱۳۸۳.
- ریخته گران، محمدرضا، *مبانی فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن*، فصلنامه تخصص فلسفه، شماره ۱۰،۱۳۸٤.
- ژانو، کلود، *هانری کربن و فلسفه روح*، ترجمه بزرگ نادر زاد بخارا ش ٦۷-٦۸،۱۳۸۷.
- شایگان، داریوش، پرهام، باقر، *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، نشر و پژوهش فرزان روز، تهران،۱۳۷٤.
- همو، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، فرزان نامه،تهران، ۱۳۹۲.
- قمی، قاضی سعید، *شرح توحید الصدوق* ج ۱، صححه و علق علیه الدکتور نجف قلی حبیبی، مؤسسه الثقافه و الارشاد، تهران،۱٤۱۵.
- کربن، هانری، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، جامی، تهران،۱۳۷۱.
- همو، اسلام ایرانی، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی* (ج ۲،۱ و ۳)، ترجمه انشاءالله رحمتی، سوفیا، تهران،۱۳۹۲.
- همو، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، جامی، تهران،۱۳۹۳.
- همو، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، مینوی خرد، تهران،۱۳۹۲.
- همو، *معبد و مکاشفه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، سوفیا،تهران، ۱۳۹۰.

- همو، *واقع‌نگاری رنگ‌ها و علم میزان*، انشاء الله رحمتی (مترجم)، سوفیا، تهران، ۱۳۹۰
- Bamford, Christopher, *Esotericism Today: The Example of Henry Corbin, introduction to Corbin*, Henry, The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy. Translated by Joseph Rowe,Berkeley, California: North Atlantic Books, 1998.
- Corbin, Henry , *Alone with the Alone*: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi, Princeton, New Jersey: Bollingen Series XCI, Princeton University Pres, 1997.
- _____. *Temple and contemplation*, translated by James W. Morris London: Islamic publications, 1986.
- _____. From Heidegger to Suhrawardi, Paris1978.
- Dermot,Moran, *An introduction to phenomenology*, Rutledge London and new York, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg ,*Truth and Method*, 2nd edition. Trans. Joel Weimsheimer and Marshall, G. Donald, London: Sheed & Ward, 1989.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, translated by John Macquarie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- _____. *History of the concept of time: prolegomena* .Translated by Kisiel.T, Bloomington, Indiana university press, 1985.
- _____. *Nietzsche: The Will to Power as Art*. David Farrell Krell, ed. and trans. New York: Harper & Row, 1979.
- _____. (1985)*History of the concept of time prolegomena* .Translated by Kisiel.T, Bloomington, ,Indiana: Indiana university press.
- _____. *The basic problems of phenomenology* , Translated BY Albert Hofstadter, Indiana : Indiana University Press, 1982.
- Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Kant,Immanuel, Critique of pure reason, trans Paul Guyre, allen.w.wood,Cmbridge:Cambridge university press, 1999.
- Kockelmans, Joseph. *Heidegger on art and art works*, Boston: Martinus nijhoff publishers, 1986.
- _____, *Heidegger's being and time*: the analytic of Dasein as fundamental Ontology, Washington, D.C: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1990.
- Merleau -Ponty, M , *The Primacy of Perception*. Ed. James Edie. Evanston, IL: Northwestern, 1999.

- Wasserstrom, Steven.M.Scholem, Gershom, Eliade, Mircea, and Corbin,Henry, *Religion After Religion*: at Eranos, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Young,Julian,*Heidegger's Philosophy of Art* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Zahavi, Dan , *Husserl and transcendental intersubjectivity*, translated by Elizabeth a. Behnke, Ohio: Ohio university press, 2001.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی