

Sophia Perennis
Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 19, Number 1, spring and summer 2022, Serial Number 41

Investigating Corbin's approach to comparative philosophy

pp.294-320

DOI: 10.22034/IW.2023.338167.1614

Reza Gandomi Nasrabadi*

Abstract

In the third decade of the 20th century, A group of western thinkers became interested in comparative philosophy under the influence of comparative studies in the field of religious studies, mythology and linguistics. The first efforts in this regard were made by Paul Masson-Orsel; he was influenced by the positivists and took the initial steps in this field by applying the historical method.

Corbin used the phenomenological approach in comparative studies and criticized the historical method of Paul Masson-Orsel. In order to better understand Corbin's phenomenological approach to comparative philosophy, one should pay attention to his ontological perspective and also

* Associate Professor, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran .E-mail: rgandomi@ut.ac.ir

Received date: 25/4/2022

Accepted date:28/7/2022

to his meaning of philosophy. In general, Corbin's common points with famous phenomenologists are opposition to the authenticity of history and sociology, opposition to reasoning wisdom, emphasis on intuition and attention to the inside, and the slogan of returning to things themselves or saving phenomena. And on the other hand, Corbine's belief in the existence of the middle world and his ontological approach in general and the role of the imagination as the perceptive power of that world and the emphasis on allegorical interpretation and its connection with comparative philosophy separate his from them.

Keywords: Corbin, Comparative Philosophy, Internal history, Phenomenology, allegorica interpretation, imaginational world (Mundus Imaginalis).

Extended Abstract

In the third decade of the 20th century, a group of western thinkers became interested in comparative philosophy under the influence of comparative studies in the field of religious studies, mythology and linguistics. The first efforts in this regard were made by Paul Masson-Orsel; he was influenced by the positivists and took the initial steps in this field by applying the historical method.

Corbin used the phenomenological approach in comparative studies and criticized the historical method of Paul Masson-Orsel. In order to better understand Corbin's phenomenological approach to comparative philosophy, one should pay attention to his ontological perspective and also to his meaning of philosophy. In general, Corbin's common points with famous phenomenologists are opposition to the authenticity of history and sociology, opposition to reasoning wisdom, emphasis on intuition and attention to the inside, and the slogan of returning to things themselves or saving phenomena. And on the other hand, Corbine's belief in the existence of the middle world and his ontological approach in general and the role of the imagination as the perceptive power of that world and the emphasis on allegorical interpretation and its connection with comparative philosophy separate his from them.

In this article, the contents are presented in three parts: in the first part, with the title of what is comparative philosophy, the goals and necessity of comparative philosophy, the scope and scope of comparative philosophy, the beginning of comparative studies, the necessity of having a common basis in comparative studies, the reason for the lack of development of comparative philosophy, criticism and the dual

negation of East and West and the difference between comparison and eclecticism will be discussed. In the second part, under the title of criticism of Mason-Orsel's historical approach to issues such as Corbine's opposition to the reduction of comparative philosophy to the history of philosophy and the philosophy of history or historical materialism, Corbine's criticism on Masson-Orsel and also the critical evaluation of his criticism will be discussed. In the third part, under the title of spiritual hermeneutics, we will deal with topics such as phenomenology, interpretation, internal history, metahistory, the middle world and its special perceptive power.

As mentioned above, Corbine's understanding of philosophy, comparison, and phenomenology is different from the common understanding. His goal of comparison was to solve problems of contemporary man. While influenced by Husserl's and Heidegger's phenomenology, he has fundamental differences with them. Corbin believes in the middle world and its special perceptive power, and by returning the events of this world to the middle world, he separated his way from them. According to traditional and esoteric ontology, the identity and essence of everything is not in its temporal and historical existence, rather, it lies in its transcendental existence, and this essence needs to be discovered. And this is done only by phenomenology. For example, in saving phenomena, Corbin is also concerned with saving the phenomena of the Bible, which was not at all the concern of the likes of Husserl and Heidegger.

Or, returning to the things themselves in Corbin means returning to their origin, i.e. returning to the heavenly counterpart that is in the middle world, a world that had no place in the thought system of Husserl and Heidegger. According to Corbin, there is a deep connection between the phenomenon of the Bible and what he refers to as the mirror phenomenon. In fact, to the extent that the empirical self communicates with the royal self, it can reach the meaning of the Bible. In fact, there is a kind of philosophical anthropology and levels of understanding. In this way, the difference between historical hermeneutics and prophetic hermeneutics is recognized. Corbine left for the East after a lot of reflection on the original western sources and getting familiar with the problems arising from these philosophies. He considered most of the metaphysical East to include the Platonists of the world and those who have somehow transcended this world and look to the other world. Due to his narrow understanding of philosophy and limited it only to

prophetic philosophy, Corbine was only concerned with compare the sages of the field of mysticism within the scope of the religions of the People of the Book. Therefore, if he wished to compare Hegel's absolute spirit with the Holy Spirit, he would have considered Hegelians who had a mystical reading of Hegel.

Many evidences can be found in Corbine's works that he made it his mission to compare the philosophers that historically no connection can be established between them. According to him, comparison happens more in metahistory. In fact, although these philosophers do not have any relationship in terms of calendar and apparent history, they all believe in exemplary history, and this makes it possible to compare their views.

References

- 0 Corbin, Henry, (1994), *The Man of Light in Iranian Sufism*, Translated from the French by Nancy Pearson, OMEGA PUBLICATIONS.
- 0 Corbin, Henry, (1986), *Temple and Contemplation*, Translated By Philip Sherrard, London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications.
- 0 Corbin, Henry, (1997), *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, Translated by Ralph Manheim, Princeton University Press.
- 0 Corbin, Henry, (1960), *Avicenna AND THE VISIONARY RECITAL*, Translated from the French by WILLAR D R. TRAS K, BOLLINGHN SERIES LXVI, PRINCETON UNIVERSITY PRESS.
- 0 Dillon, J. M. and Long, A. A (ed), (1997), *The Question of Eclecticism: Studies in later Greek philosophy*, university of California press.
- 0 Fagan, Brian "Madame (1987), Blavatsky and Theosophy" *Expedition Magazine* 29.2
- 0 Kipling, Rudyard, (1940), *the ballad of East and West*, London: hodder and Stoughton.
- 0 Masson-Oursel, paul, (1926), *Comparative philosophy*, Trans By Collum, London.
- 0 Smid, Robert, W, (2009), *Methodologies of Comparative Philosophy: the Pragmatist and Process Traditions*, State University of New York press.

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۹۴-۳۲۰

بررسی رویکرد هانری کربن به فلسفه تطبیقی

رضا گندمی نصرآبادی*

چکیده

در دهه سوم قرن بیستم تحت تأثیر مطالعات تطبیقی در حوزه دین پژوهی، اسطوره شناسی و زبان شناسی مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه و جبهه همت جمعی از اندیشمندان غربی قرار گرفت. اولین تلاش ها در این باره از سوی ماسون-اورسل صورت گرفت؛ او متأثر از پوزیتیویست ها با اعمال روش تاریخی گام های آغازین را در این وادی برداشت. کربن ضمن برشمردن معایب روش تاریخی ماسون-اورسل در مطالعات تطبیقی و با بکار بستن رهیافت پدیدارشناسانه در این حوزه تأثیرات بسیاری از خود بر جا گذاشت. برای فهم بهتر دیدگاه کربن در باره مطالعات تطبیقی باید به رهیافت پدیدارشناسانه او به همراه نظرگاه هستی شناسانه وی که جولانگاه رهیافت یاد شده است و نیز به مقصود او از فلسفه عطف توجه کرد. به طور کلی، مخالفت با اصالت تاریخ و جامعه شناسی، مخالفت با حکمت بحثی و استدلالی، تأکید بر شهود و توجه به درون و شعار بازگشت به خود اشیا یا نجات پدیدارها از جمله نقاط اشتراک کربن با پدیدارشناسان بنام است و از سوی دیگر، باور کربن به وجود عالم میانی و به طور کلی رویکرد هستی شناسانه او و نقش قوه خیال به عنوان قوه ادراکی آن عالم و تأکید بر تأویل و گره زدن تطبیق به آن از جمله مواضع افتراق آن ها بشمار می آید.

کلیدواژه ها: فلسفه تطبیقی، تاریخ انفسی، پدیدارشناسی، تأویل، عالم مثال.

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران، گروه فلسفه. رایانامه: rgandomi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۵

مقدمه

کربن تنها در کتاب *فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی* و آن هم در فصل موجزی با عنوان معنای *فلسفه تطبیقی چیست* به فلسفه تطبیقی پرداخته است، اما مفاهیم و مولفه های دخیل در رویکرد تطبیقی او تقریباً حجم بیشتر آثار ایشان را به خود اختصاص داده است. در این مقاله جهت رعایت اختصار در سه بخش مطالب ارائه می گردد: در بخش نخست با عنوان *چیستی فلسفه تطبیقی اهداف و ضرورت فلسفه تطبیقی، دامنه و گستره فلسفه تطبیقی، سرآغاز مطالعات تطبیقی، ضرورت وجود مبنای مشترک در مطالعات تطبیقی، علت رشد نیافتگی فلسفه تطبیقی، نقد و نفی دوگانه شرق و غرب و تفاوت تطبیق و التقاط* به بحث گذاشته خواهد شد. در بخش دوم با عنوان *نقد رویکرد تاریخی پل ماسون-اورسل* به موضوعاتی همچون مخالفت کربن با فروکاستن فلسفه تطبیقی به تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ یا ماتریالیسم تاریخی، نقد کربن بر پل ماسون-اورسل و نیز ارزیابی انتقادی نقد او مورد بحث قرار خواهد گرفت. در بخش سوم با عنوان *هرمنوتیک معنوی* به موضوعاتی همچون پدیدارشناسی، تاویل، تاریخ انفسی، فراتاریخ، عالم میانه و قوه ادراکی خاص آن خواهیم پرداخت. ناگفته نماند موضوعات و مفاهیمی که دست مایه پژوهش حاضر قرار گرفته اند هر کدام نیازمند بحث طولانی و جداگانه ای اند که پرداختن تفصیلی به آن ها در این مجال خروج از موضوع بحث تلقی خواهد شد.

بخش نخست: چیستی فلسفه تطبیقی

نظر به اینکه فهم رهیافت تطبیقی کربن تا حد زیادی به تلقی و برداشت خاص او از فلسفه گره خورده است، نخست باید به برداشت او از فلسفه پرداخت. فلسفه از نگاه کربن معنایی متفاوت با معنای متداول دارد. از نظراو، فلسفه به معنای حقیقی کلمه چیزی جز فلسفه نبوی و به بیان دقیق تر حکمت نبوی نیست. کربن مخالف محدود ساختن فلسفه

به قلمروی است که متفکران عصر روشنگری تعیین کردند؛ از نظر او باید تعریفی از فلسفه به دست داد که امثال ابن عربی، مایستر اکهارت و سوئدنبگ و نیز تجارب عالم مثال را به عنوان منابعی برای تأمل فلسفی در برگیرد. مولفه های فلسفه نبوی مورد نظر کربن از این قرار است: فلسفه نبوی تنها به فلسفه اشراقی یا عرفان اطلاق می گردد. بنابراین به فلسفه مشاء یا فلسفه تحلیلی یا هر فلسفه ای که حکمت بحثی و استدلالی را در سر دارد، نمی توان عنوان فلسفه را اطلاق کرد. فلسفه نبوی به فلسفه ای اطلاق می گردد که از مشکلات وحی دریافت می گردد (کربن، ۱۳۷۱: ۴) شناخت پیامبر و معرفت امام به خصوص مباحث مربوط به امام دوازدهم (همان: ۶۸) و نیز مباحث مربوط به معاد مهم ترین موضوعاتی اند که در فلسفه نبوی مورد بحث قرار می گیرند (همان: ۴۱). در فلسفه نبوی موضوعی تحت عنوان تقریب ادیان و مذاهب، نسبت عقل و وحی یا تعارض علم و دین یا ایمان و عقلانیت (همان: ۴) و نیز تفکیک الهیات از فلسفه مطرح نمی گردد (همان: ۷۱).

فلسفه نبوی فلسفه ای نقلی و مبتنی بر روایات است. از این رو، حوادثی را توصیف می کند که نه از سنخ اساطیرند و نه از سنخ حوادث تاریخی ظاهری، بلکه پیامبر به عنوان سخنگو و ترجمان غیب و رجال الغیب از حوادث تاریخ ملکوت و جغرافیای مثالی گزارش می دهد (کربن، ۱۳۸۳: ۲۳). به طور کلی از چنبره قیاس دو حدی تاریخ یا اسطوره رهاست. در فلسفه نبوی باطنی گری و در نتیجه تأویل جایگاه ویژه ای پیدا می کند. تأویل هم به معنای بازگشت به اصل خویش و هم به معنای پرده برداشتن از معانی پنهانی کتاب مقدس مورد نظر است. در فلسفه نبوی علم جنبه موروثی دارد و نه اکتسابی (کربن، ۱۳۷۱: ۴۱ و ۸۳). بنابراین معلم جایگاه چندانی ندارد. در این فلسفه، راهنما و امام برای نیل به معانی مکتوم اهمیت زیادی می یابد. فلسفه نبوی همواره وجود داشته و دارد؛ بنابراین

برای فلسفه نبوی نمی توان سرآغاز و سرانجامی به لحاظ تاریخی معین کرد؛ به عبارت دیگر، فلسفه نبوی در تاریخ محصور نمی گردد. رویدادهای تاریخی را نمی توان معیار ادوار تاریخ فلسفه قرار داد (همان: ۶). بنابراین دوره بندی تاریخ فلسفه آن گونه که در درس گفتارهای هگل و دیگران آمده نباید مبنای کار قرار گیرد. فلسفه نبوی خود را به قوانین منطقی و نیز مباحث جدلی متکلمان گرفتار نمی سازد (کربن، ۱۳۷۱: ۴۰). به طور کلی، مفهوم فلسفه در غرب با مفهوم مصطلح آن در اسلام معادل نیست (همان: ۳)، چرا که فلسفه نبوی مخالف حقیقت دوگانه است (همان: ۱۵) و به فرشته باوری متکی است و مخالف با حلول و تاریخت برخاسته از حلول است (همان، ص. ۱۱). حلول در مسیحیت به منزله ورود الوهیت در تاریخ و وقایع تاریخ بشر است در حالی که به باور کربن، حکمت نبوی کل تاریخ را به فراتاریخ باز می گرداند (کربن، ۱۳۹۸، ج ۴: ۱۷۶) و دقیقاً بر همین اساس نباید رابطه بین ایمان و عقل و رابطه بین الهیات و فلسفه را در مسیحیت و اسلام یکسان استنباط و تلقی کرد. ناگفته نماند این برداشت از فلسفه مورد انتقاد برخی از محققان فلسفه اسلامی و فلسفه تطبیقی قرار گرفته است^۱. گویی آنها برداشت منفی ای که از تئوسوفی در سده نوزدهم و بیستم وجود داشت و در انجمن تئوسوفی تحت اشراف خانم بلاواتسکی قابل ردیابی است در نظر داشتند، در حالی که مراد کربن از تئوسوفی حکمت الهی برخاسته از مشکات وحی بود. طبیعی است ورود به این موضوع مجال دیگری می طلبد^۲.

کربن بر دو نکته تاکید بسیار زیاد دارد؛ یکی جدایی ناپذیری تاریخ فلسفه و عرفان، و دو دیگر، عدم تفکیک الهیات از فلسفه. چنانکه می دانیم، تا سده سیزدهم تفکیک آثار الهیاتی از آثار فلسفی و حتی عرفانی کار چندان آسانی نبود و خوانندگان دقیقاً نمی دانستند که آیا با یک فیلسوف روبه رو هستند یا یک الهی دان. تا این که توماس آکوئینی در کتاب

جامع بر ضد زنادقه تفکیک الهیات از فلسفه را وجهه همت خود قرار داد. از نگاه کربن، جدایی الهیات و فلسفه نخستین نشانه عرفی شدن و تقدس زدایی از آگاهی است و حکمت الهی دقیقاً نقطه مقابل این وضعیت است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۰۰).

پس از آشنایی اجمالی با برداشت کربن از فلسفه پرسش زیر می‌تواند ما را تا حدی با برداشت ایشان از تطبیق آشنا سازد. آیا آنچه کربن ذیل عنوان فلسفه تطبیقی به بحث می‌گذارد به معنای امروزی و جدید کلمه می‌توان فلسفه تطبیقی دانست یا این که به برابری کار وی اطلاق عناوینی همچون تلفیق^۳ یا التقاط^۴ سزاوارتر است؟ بدون تردید، کربن به فلسفه تطبیقی آن گونه که در اثر پل ماسون-اورسل تبلور یافته نظر داشته است؛ هر چند رویکرد تاریخی وی را به مطالعات تطبیقی برنتابید رویکرد پدیدارشناسی به معنایی که منظور نظرش بود را در پیش گرفت. با یک نگاه گذرا به آثار کربن حجم نسبتاً درخور توجه مواردی که دست مایه تطبیق او قرار گرفته یا در اولویت تطبیق قرار داده نمایان است به گونه‌ای که احصا و جمع‌آوری مواردی از این دست خود مثنوی مفصلی می‌شود.

از یک سو، میان حکمت خالده، فلسفه جهانی (تلفیقی) و فلسفه تطبیقی به رغم نقش پررنگ مقایسه و تطبیق در هر سه تفاوت وجود دارد به گونه‌ای که نمی‌توان هم‌زمان دو یا سه عنوان پیش‌گفته را بر اندیشمند واحدی اطلاق کرد. از سوی دیگر، حکمت الهی یا تئوسوفی مورد نظر کربن به حکمت خالده و نه الزاماً حکمت خالده مورد نظر سنت گرایان نزدیک است آیا در این فرض اطلاق عنوان فلسفه تطبیقی بر مطالعات مقایسه‌ای او روا است؟ کربن به رغم اشتراکات فراوانی که اندیشه اش با سنت گرایان دارد راه خود را از آنان جدا کرده است؛ بر خلاف قائلین به حکمت خالده تنها معنویت‌گرایی پیروان ادیان اهل کتاب که با کمی توسع آیین زردشت را هم در بر می‌گیرد وجهه همت خود

قرار داده است. به همین دلیل تأویل یا هرمنوتیک معنوی تطبیقی که می توان نوعی الهیات ادیان صاحب کتاب بشمار آورد در اولویت کاری او قرار گرفته است. کارکرد این الهیات فهم خواسته ها و چشم اندازهای مشترکی است که کتاب مقدس موجب شده است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۴۹). به عبارت دیگر، دغدغه اصلی کربن را می توان در تقابلی که میان آگاهی عرفانی و آگاهی تاریخی یا تقابل میان فکرت تجلی و فکرت تجسد است آن هم در همان محدوده و دامنه ترسیمی ردیابی کرد (همان: ۲۷۸).

کوتاه سخن آنکه از نگاه کربن، فلسفه نبوی تنها جولانگاه فلسفه تطبیقی است. تطبیق تنها در درون فلسفه نبوی امکان پذیر است، زیرا تأویل همانا تطبیق با اصل است که در اقلیم هشتم یا ارض ملکوت اتفاق می افتد. بنابراین با توجه به ضرورت تأویل و درهم تنیدگی آن با تطبیق، تطبیق تنها در محدوده فلسفه نبوی صورت می پذیرد.

هدف و رسالت فلسفه تطبیقی

هدفی که کربن از تطبیق دنبال می کند با اهداف شرق شناسان و فیلسوفان تطبیقی متفاوت است؛^۵ شرق شناسان هیچ گاه با موضوع مورد تحقیق ارتباط همدلانه برقرار نمی سازند و برخی از اندیشمندان با بررسی خاستگاه فلسفه ها در پی مصادره آن ها هستند و در کل می توان گفت رویکرد جانبدارانه ای را در تطبیق دنبال می کنند. به باور کربن، تنها کسانی به اسرار ناپیدای یک فرهنگ راه می یابند که به شکل مخاطره آمیزی دل به دریا می زنند و به زبان خود آن فرهنگ با مخاطب ارتباط برقرار می کنند و مسائل آنها را مسئله خود می پندارند (corbin, 1977: xxi).

از نظر کربن، صرف مقایسه دو متفکر یا دو دیدگاه، با فرض استقصای کامل شباهت ها و تفاوت ها، هیچ مشکلی را از جامعه حل نمی کند و جز انبان داده ها و احیاناً فضل فروشی ثمری برای تطبیق گر در پی نخواهد داشت. از نگاه او، فلسفه تطبیقی فلسفه ای در کنار

دیگر فلسفه‌ها نیست، بلکه باید به فلسفه تطبیقی بیشتر بماند به یک رهیافت برای رسیدن به فلسفه جدید نگریست. به عبارت دیگر، دستاورد تطبیق باید فلسفه‌ای باشد که گره از کار فروبسته انسان معاصر بگشاید؛ به عبارت سوم، انسان معاصر از دردهایی رنج می‌برد و دچار بن بست‌هایی شده که برای درمان آن دردها و برون رفت از آن بن بست‌ها باید دو متفکر مورد مقایسه را به زمان حال آورد و مشکل بی‌خانمانی و بی‌وطنی و نیز احساس پوچی انسان معاصر را، که به زعم مارتین هایدگر دو مشکل جدی جوامع تکنیک زده غربی است، چاره کرد. کربن در سخنرانی‌ای با عنوان *یزدان شناخت تنزیهی*، هم چون پادزهری برای نیهلیسم به فکر راه برون رفت از مشکل نخست است. او این دو مشکل را در واقع در ارتباط با یک دیگر می‌داند. تهدید نیهلیسم درست در جایی واقعیت می‌یابد که ساحت معنوی، ماورایی و فرشته‌سان شخص گم شود و تاریخ بشر بدون فروری باشد" (شاهجویی، ۱۳۸۴: ۳۹۸). نیهلیسم بر نوعی لادری‌گری نسبت به واقعیتی ماورای افق تجربی و یقین‌های عقلی استوار است؛ در واقع امر اجتماعی جای امر الهی را می‌گیرد و فلسفه از وحشت این که خدمتکار الهیاتش بشمار آید با شتاب به خدمتکار جامعه‌شناسی تبدیل می‌گردد (همان: ۳۶۳-۳۶۶). کربن کسانی که تلقی یهودی-مسیحی خدای شخصی را سرچشمه نیهلیسم معرفی می‌کنند به سکوت آگاهانه و از سر عمد نسبت به یزدان‌شناسی تنزیهی مندرج در مجموعه عرفان‌ها و حکمت‌های الهی ابراهیمی متهم می‌کند (همان: ۳۷۶). او در کتاب *انسان نورانی در تصوف ایرانی* با تاکید بر من‌آسمانی و علوی در صدد یافتن پاسخی برای مشکل بی‌خانمانی و بی‌وطنی انسان معاصر بر می‌آید و یا در مقایسه هنرهای غربی و شرقی صرف مقایسه و احیاناً بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها را مطمح نظر ندارد، بلکه از این رهگذر می‌کوشد تا راهکاری برای هنر فاقد

معنویت در جوامع امروز غربی بیابد. کوتاه سخن آن که مطالعات تطبیقی وی معطوف به حل مسئله و رفع معضلی از سر راه انسان معاصر است.

چنانکه گفته شد، رویکرد تطبیقی کربن معطوف به حل مسئله است. افزون بر مواردی که در بالا ذکر شد می توان به این دو مورد هم اشاره کرد. ۱. حل مشکل مثل افلاطون. یکی از مشکلات فلسفه افلاطونی جمع میان حلول مثال در اشیا و جدایی کامل آن از اشیا بود. در میرداماد ارتباط میان مثل عالم معقول و جهان محسوس با اصطلاح رسالت و مرسل یا طبایع مرسله تبیین می شود نه با واژه حلول و تجسد (کربن، ۱۳۶۹: ۳۶) و بدین ترتیب از رهگذر مطالعات تطبیقی پاسخی برای مشکل پیش گفته در اندیشه های میرداماد می یابیم. ۲. تشریک مساعی خانواده های معنوی برای حل مشکلات ناشی از تقدس زدایی. کربن در انتهای فصل نخست کتاب *فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی* با عنوان ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن بخش بزرگ مسئولیت سنگین فهمیدن و پیدا کردن راه حلی برای اثرات ناشی از تقدس زدایی جهان را بر عهده فلسفه تطبیقی می گذارد حتی اگر فلسفه تطبیقی هنوز افزار لازم را برای رویارویی کامل در اختیار نداشته باشد (همان: ۴۸). به گمان او، عالمان و روشنفکران نمی توانند در این زمینه نقشی ایفا کنند، بلکه تنها عارفان ادیان ابراهیمی می توانند در این مسیر گام بردارند. کربن بر اتحاد میان خانواده های معنوی به رغم ادیان رسمی مختلف تاکید دارد؛ خانواده های معنوی دارای وجوه مشترک از نظر کربن از این قرار اند: یاکوب بومه، اوتینگر و سودنبرگ، قباله ای های مسیحی و یهودی، روزبهان، ابن عربی، سمنانی، سید حیدر آملی و ملاصدرا. او بر این باور است که باید با مشارکت عارفان غرب و شرق بر مشکلات چیره شد. برای نمونه، یکی از مشکلات عرفی شدن یا اجتماعی شدن آگاهی الهیاتی است. در واقع ایدئولوژی های اجتماعی و سیاسی صورت های مختلف الهیات عرفی شده است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱: ۹۷). نقطه اشتراک عارفان

شرق و غرب بیزاری از دین تاریخی، غیر پویا و مرده است. از این رو، میان دین تاریخی و اصالت تاریخ و نیز ماتریالیسم تاریخی پیوندی برقرار است و با بسط و ژرفابخشی هرمنوتیک معنوی تطبیقی یا تاویل تطبیقی که در کانون توجه کربن است می توان به ساختار مشترک عوالم غیر مادی و ویژگی های انسان باطنی پی برد (همان: ۱۰۳-۱۰۴).

به باور کربن، یکی از رسالت های فلسفه تطبیقی این است که تفاوت مکتب سینوی در ایران با آنچه در جهان غرب لاتینی با عنوان فلسفه ابن سینا ترویج شده بیان کند. از ترجمه آثار ابن سینا از عربی به لاتینی می توان دریافت که در سده های دوازده و سیزدهم از ابن سینای مشترک میان شرق و غرب می توان سخن گفت اما برای ردیابی شکافی که میان شرق و غرب طی قرون پدید آمده تنها فلسفه تطبیقی بکار می آید؛ فیلسوف تطبیقی به جای اتخاذ رویکرد تاریخی و ملاحظه شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت دو طرف مقایسه رویکرد غیر تاریخی در پیش می گیرد و برای پرسشی که سالیان متمادی ذهن برخی از اندیشمندان را به خود مشغول ساخته پاسخ درخور می یابد (کربن، ۱۳۹۸، ج ۴، بخش اول: ۱۷۱-۱۷۲).

سرآغاز فلسفه تطبیقی

در باب سرآغاز فلسفه تطبیقی نظرات بسیاری گفته شده است. کربن با توجه به این که سرآغاز مطالعات تطبیقی را مشکل کتاب مقدس می داند که در سنت های دینی ادیان ابراهیمی مطرح است فیلون اسکندرانی را سرآغاز چنین مطالعاتی معرفی کرده است. فیلون اسکندرانی در آثار تأویلی تحسین برانگیز و فوق العاده اش که بیش از نیمی از چهل و پنج رساله اش را در برمی گیرد یکی از بزرگ ترین مجموعه های تأویل رمزی را که تا کنون در میان ادیان اهل کتاب پدید آمده در دسترس ما قرار داده است (Corbin, 1986: 304). سرآغاز مطالعه تطبیقی را می توان حقیقت ملکوتی معبد دانست و از این جهت

منبع الهام عارفانی است که معبد را بر اساس نمونه آسمانی اش وجهه همت خود قرار می دهند.

کربن هر چند راه خود را در مطالعات تطبیقی از التقاطی گری جدا کرده و بنا به تعریفی که از التقاط به دست می دهد بر این باور است که فلسفه تطبیقی مورد نظر وی هیچ وجه اشتراکی با تفکر التقاطی ندارد. نظر به این که مشکل کتاب مقدس و نیز فیلون اسکندرانی را به عنوان نقطه عزیمت برای فلسفه تطبیقی معرفی کرده ممکن است برخی ادعای وی را زیر سوال ببرند، زیرا پیرلوییچی دونینی^۶ که تبار و تاریخچه التقاط در تفکر غربی را وجهه همت خود قرار داده است بر این نکته تاکید بسیار دارد که فیلون یکی از التقاطی ترین متفکران دوره افلاطونی میانه است، زیرا به گمان ایشان فیلون با تفسیر تمثیلی سعی کرد تورات را با آموزه های برگزیده فلسفه یونانی آشتی دهد و فلوطین هم با در هم آمیختن تفکر یونانی و تفکر شرقی به خوانش و قرائت جدیدی از افلاطون دست یافت. هر چند برخی التقاط را عنوان مناسبی برای وی ندانسته و از واژه ای با بار منفی کمتری به نام تلفیق برای معرفی مجموعه آثار ایشان استفاده کرده اند^۷ (Dillon and

Long(ed), 1997: 21).

کربن در کتاب *انسان نورانی در تصوف ایرانی* ناخرسندی خود را از برداشت ناصوابی که از واژه تلفیقی شده و آن بدیل و جایگزین بحث و استدلال عقلی پنداشته شده اعلام می کند؛ به باور وی، این برداشت مانع طرح اصیلی است که بنا دارد حکمت روزگاران کهن را به عصر حاضر بیاورد تا گره ای از کار فرو بسته انسان معاصر را بگشاید؛ با نگاه اجمالی به تاریخ حکمت می توان به خوبی دریافت که فلسفه های بعدی همواره حکمت های نهفته در پیشینیان را دست مایه کار خود قرار داده اند، اما این کار به هیچ وجه از اصالت و پویایی کار آنها نمی کاهد. برای نمونه، کربن به سهروردی اشاره می کند که

نشانی از عناصر و مولفه های هرمسی، نوافلاطونی، زرتشتی و تصوف اسلامی را در تمام آثارش نمایان است، اما به صرف استفاده از گنجینه حکمت پیشینیان نمی توان منظومه فکری او را به بهانه تلفیقی بودن نادیده انگاشت یا مورد بی مهری قرار داد. شیخ اشراق در سایه سار شهودی اصیل عناصر پیش گفته را در ساختاری جدید، منسجم و یکپارچه و در عین حال اصیل ساماندهی دوباره کرده و به سیر حکمت غنا و شتاب درخور بخشیده است (Corbin, 1994: 13).

هانری کربن در کتاب *تنها با تنها: تخیل خلاق در عرفان ابن عربی* تلاش کرده مرز تطبیق با التقاط را به طور دقیق مشخص کند. از نظر او، مطالعه تطبیقی هیچ وجه اشتراکی با التقاط ندارد. التقاط از نظر کربن به دو معنا آمده است: یکی درهم آمیختن اجزا، عوامل و مولفه هایی که ناگزیر باید جدای از یک دیگر باشند و دو دیگر، فروکاستن و تنزل دادن آن اجزا و عوامل به وجه اشتراک ضعیف. در حالی که به باور ایشان هدف مطالعه تطبیقی مورد توجه قرار دادن درک و دریافت های مشترکی است که اندیشمندان به طور طبیعی و ارادی و بدون دخالت عامل یا عوامل بیرونی به صرافت طبع بدان دست می یابند. علت این دیدگاه های مشترک را نباید در تأثیر و تأثرهای تاریخی ردیابی کرد، بلکه برخاسته از مشارکت همگان در یک دین پیامبرانه عام و منبع الهام واحد و مشترک است و درست به همین دلیل احتمال هرگونه اختلاف یا انحراف در دریافت و درک مشترک آنها منتفی می گردد (Cornin, 1997: 92). یکی از مواردی که کربن به تطبیق آن همت گماشته معنویت تطبیقی بین اسلام و مسیحیت است. او وجوه اشتراک فرزنانگان مسیحی و اسلامی در تأویل داستان آدم و حوا یا داستان انبیا که به عنوان تاریخ نامرئی انسان ملکوتی و روحانی به تأویل برده اند را با یک دیگر تطبیق داده است. برای نمونه، سویدنبرگ را با اندیشمندان اسماعیلیه و یاکوب بومه و بقیه را با امثال ابن عربی و ملاصدرا مقایسه کرده

است، در حالی که در تفکر التقاطی هیچ ضابطه و معیاری برای ترکیب وجود ندارد و از بین باورهای موجود آنچه که به گمان ایشان معقول تر می آید انتخاب می کنند. التقاط گرایی یک رویکر مفهومی است که بر یک پارادایم واحد یا مجموعه ای از مفروضات پایبند نیست، بلکه در عوض از چندین نظریه، سبک یا ایده برای به دست آوردن بینش های مکمل در مورد یک موضوع واحد استفاده می کند.

فقدان روش به عنوان علت رشد نیافتگی فلسفه تطبیقی

مطالعات تطبیقی در فلسفه در قیاس با مطالعات تطبیقی در رشته هایی همچون زبان تطبیقی، ادبیات تطبیقی، زیباشناسی تطبیقی در آغاز راه است. هانری کربن علت رشد نیافتگی مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه را دو چیز می داند: ۱. بی توجهی به روش مهم ترین دلیل توسعه نیافتگی فلسفه تطبیقی است. برای پرهیز از روش های من عندی و بدون ضابطه ای که مقایسه هر چیز با هر چیز را روا می دارد ناگزیر از کاربست روش هستیم (کربن، ۱۳۶۹: ۷-۸). ۲. در اختیار نداشتن فیلسوفانی که هم زمان بر چند فرهنگ و اندیشه تسلط داشته باشند و نیز به ابزار زبان مجهز باشند تا بتوانند از منابع دست اول استفاده کنند بعد از فقدان روش مهم ترین دلیل تاخیر در جهش فلسفه تطبیقی است. از این رو، تمهید مقدمات ضروری از قبیل چاپ و تدوین اسناد و تسلط بر حوزه های فرهنگی مختلف پیش شرط مطالعات تطبیقی است (کربن، ۱۳۶۹: ۸-۹). به حق کربن یکی از فیلسوفان تطبیقی ای است که در راه آماده سازی آثار اندیشمندان اسلامی رنج و مررات بسیاری کشید و سالیان متمادی از عمرش را صرف احیای میراث کهن ایرانی کرد. کربن از روش پدیدارشناسی به عنوان روش تطبیقی سخن گفته است؛ به گمان کربن، پژوهش های تطبیقی از پدیدارشناسی مورد تاکید ایشان جدایی ناپذیر است. از این رو، پدیده هایی که از دید واقع گرایی تاریخی به لحاظ عقلی نامفهوم اند در مرتبه دیگری از واقع گرایی

-عالم مثال- به هیچ وجه عجیب و نامفهوم نیستند (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۷). در بخش پایانی مقاله به مقصود ایشان از پدیدارشناسی خواهیم پرداخت.

ضرورت وجود مبنای مشترک در تطبیق

کربن با عناوینی همچون وجود مبنا یا پایگاه مشترک (کربن، ۳۴۱۳۶۹)، امر مشترک (کربن، ۱۳۷۱: ۱۲) گرایش معنوی واحد و مشترک و نیز توافق اهل گفت و گو بر سر مقدمات (کربن، ۱۳۸۴: ۳۷۶) بر ضرورت مبنای مشترک در هر گونه مطالعه تطبیقی تاکید کرده است. او تطبیق را تنها در صورتی ممکن می داند که دو طرف تطبیق به ساحت معنوی واحدی تعلق داشته باشند. برای نمونه، کسانی که از تبیین های طبیعی، تاریخی و جامعه شناختی و روان شناختی رویدادها ناخرسندند و هم زمان در تلاش اند برای تبیین رویدادهای عالم نوعی فراروی از این عالم داشته باشند به ساحت معنوی واحدی تعلق دارند؛ به عبارت دیگر، دیدگاه کسانی که افزون بر آگاهی طبیعی به دنبال کسب آگاهی قدسی و الهیاتی از اشیا و موجودات اند می توان با دیدگاه باورمندان به مطالب پیش گفته تطبیق داد و گفت و گویی واقعی بین ایشان برقرار ساخت. در مقابل کسانی که به اصالت تاریخ اعتقاد دارند و نیز کسانی که با طرح دیرینه شناسی و تبار شناسی در امتداد قائلان به اصالت تاریخ گام برداشته اند، هگلی های دست چپی که نقادی تاریخی را وجهه همت خود ساختند، پوزیتیویست هایی که با محدود کردن عالم به عالم ناسوتی و ماده و انکار هر گونه متافیزیک و استعلای از این عالم رویکردی مبتنی بر اصالت تاریخ را در پیش گرفتند، کسانی که از ثنویت دکارتی میان جهان اندیشه و جهان ماده پیروی کردند و در برقراری ارتباط میان آن دو نا کام ماندند و نیز کسانی که به تأسی از ابن رشدیان لاتینی رشته اتصال و ارتباط بین زمین و آسمان و یا به تعبیری حلقه ارتباط بین من پدیداری و من مثالی را قطع کردند به هیچ وجه افراد نامبرده نمی توانند وارد گفت و گویی واقعی

با کسانی شوند که رویکرد پدیدارشناسانه به اشیا و موجودات دارند و باور به عالم میانی یا مثال و تاکید بر قوه خیال به عنوان ابزار ادراکی عالم فوق را وجهه همت خویش قرار داده اند. کوتاه سخن آنکه هانری کربن در یک تقسیم بندی کلی افلاطونیان عالم را در تقابل با دکارتیان عالم قرار داده است یعنی کسانی که تصور جسم روحانی و روح جسمانی برایشان سخت و دشوار است. شعار کربن همواره این بود که افلاطونیان عالم گرد هم آید، خواه افلاطونیان عهد باستان یا افلاطونیان پارس باشند یا افلاطونیان کمبریج. (کربن، ۱۳۹۸، ج ۴، بخش ۱: ۱۶۹) یا شعار معروف اشراقیون همه اقالیم متحد شوید را صلا در داد (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۸)

کربن معتقدست به هیچ وجه نمی توان گفت و گویی واقعی میان کسانی که به پوچ گرایی یا نیهلیسم متافیزیکی رسیده اند و هر گونه واقعیتی ماورای افق تجربی و یقین های عقلی را نمی پذیرند با کسانی که به وجود عالم قدس و رای نمودها و ظواهر عالم خاکی اذعان دارند برقرار ساخت. بنابراین تضاد بین شرق و غرب نیست، بلکه تضاد بین میان قدسی کردن و دنیایی کردن است که این می تواند در شرق یا غرب اتفاق بیفتد. بنابراین بدون توافق در مقدمات بنیادی گفت و گویی صورت نخواهد گرفت. در واقع گفت و گوی بدون توافق بر سر مقدمات "به نزاع یا بحث با ناشنویان بیشتر شبیه خواهد بود. بنابراین باید تلاش کرد زمینه و شرایط گفت و گو بین هم صحبتان و نیز کسانی که هم سرنوشت اند برقرار گردد (کربن، ۱۳۸۴: ۳۷۶). به عبارت دیگر، نزدیکی و دوری افراد به حالات روحی مشابه و متفاوت آنها برمی گردد، زیرا "هر گونه پیشروی در عالم روحانی از تحولات درون ناشی می شود... (همان: ۲۶۲).

چنانکه گذشت، کربن افلاطونیان را در تقابل با دکارتیان قرار داد و بر این باور بود که گفت و گوی واقعی میان آنان اتفاق نمی افتد. این در حالی است که ریچارد

رورتی، فیلسوف نوپراگماتیست آمریکایی، در مقام احصای ویژگی های فلسفه سنتی غرب از زمان افلاطون تا زمان حاضر یکی از مهم ترین آنها را فرار از تاریخ یا عالم زمانی و مکانی معرفی می کند؛ در واقع تفکر معرفت محور غربی حقیقت یا واقعیت ابدی را در فراروی از زمان و مکان و محدودیت های تاریخی می طلبد. با بیرون رفتن از پوست سنت و زبان و مقایسه خود با مطلق این فراروی اتفاق می افتد. نکته جالب آنکه دریدا فلسفه سنتی با الگوی دکارتی - کانتی را در ادامه تلاش افلاطون تلاشی نافرجام و نومیدانه برای فرار از تاریخ معرفی می کند، در حالی که در نگرش کربن از فراتاریخ دکارت نقطه مقابل افلاطون است و او از افلاطونیان عالم می خواهد برای غلبه بر ثنویت دکارتی و نیز رویکرد تاریخی و تحصیلی به امور با هم دیگر متحد گردند. ناگفته نماند فراتاریخ کربن به رغم اشتراکات بسیاری که با عالم مثل افلاطون و تا حدی با فراتاریخ مورد نظر هیدن وایت دارد به سبب تاکید وی بر تاریخ درونی و انفسی از مورد اخیر به کلی جدا می گردد و در مورد نخست نیز تنها با فرض ارائه تفسیر عرفانی از عالم مثل می توانند در یک طیف قرار گیرند.

نفی دوگانه شرق و غرب

کربن با کسانی که همواره بر تقسیم تاریخ اندیشه به شرق و غرب جغرافیایی اصرار دارند و برای هر یک ویژگی هایی در تقابل با ویژگی های دیگری در نظر می گیرند سخت مخالف است و در مقابل بر شرق و غرب متافیزیکی اصرار دارد. بنابراین موضوعاتی از قبیل این که گفت و گو کنندگان باید به یک نسل تعلق داشته باشند یا در تاریخ و جغرافیای واحدی بسر ببرند برای ایشان موضوعیت نداشت. از این رو، کسانی که در مطالعات تطبیقی بر تمایز شرق و غرب و حتی تمایز چین و هند تاکید دارند و بر این باور هستند که در شرق فلسفه به صیغه جمع است و ما با فلسفه های شرقی مواجه

هستیم و باید هند و چین را جداگانه به مصاف با فلسفه غربی برد (Smid, 2006.2) و یا این که قبل از هر تطبیقی باید با بهره گرفتن از روش سمتیکی و معناشناسی فلسفه های متنوع و متعدد شرقی را به یک فلسفه تحویل برد و آنگاه در مقام تطبیق بین اندیشه غرب و شرق برآمد (ایزوتسو، ۱۳۸۴: ۷۸) برای کربن موضوعیت ندارد، چرا که وی اصولاً به تقسیم بندی های حوزه اندیشه بین شرق و غرب وقعی نمی نهد. از این رو، به جای شرق جغرافیایی بیشتر شرق متافیزیکی را وجه همت خویش ساخته است. به زعم کربن تضاد میان شرق و غرب به معنای قومی و جغرافیایی کلمه دیر زمانی است منسوخ شده است و نمی توان در قالب دعاوی کلی ماتریالیسم و ماده باوری را به غرب و اصالت معنویت را به شرق نسبت داد و همین طور دوگانه های دیگری که هاجیمه ناکامورا در کتاب شیوه های تفکر ملل شرق از قول شرق شناسان بنام ذکر کرده است (ناکامورا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۶-۴۷). به باور کربن، هیچ کدام از این دو گانه هایی که برای بیان تفاوت شرق و غرب استفاده می شوند در انحصار شرق و غرب نیست و گرنه مجالی برای طرح پدیده ای که امروزه غرب زدگی می نامند وجود نمی داشت و پرداختن به آن بی معنا و توجیه ناپذیر بود (شاهجویی، ۱۳۸۴: ۴۰۷).

“باری، همه ما، از شرقی و غربی، با هم با مسائل واحدی روبه رو هستیم. در این صورت، واژه های شرق و غرب باید معنای دیگری جز معانی جغرافیایی، سیاسی یا قومی داشته باشند؛ زیرا چنان که هجو نویسی نوشته است "رم دیگر در رم نیست" شاید این را هم بتوان گفت که شرق دیگر در شرق نیست. منظور ما هم از این شرق، شرق به معنای متافیزیکی کلمه است که مورد نظر فیلسوفان ایرانی پیرو سنت بوعلی و سهروردی بوده و آنها بدان باور داشتند. آن شرق، همان عالم قدسی همان قطب آسمانی است که تمامیت شخص بشری بدان وابسته است. آنان که این قطب را از دست می دهند ولگردان غرب

در نقطه مقابل شرق به معنای متافیزیکی کلمه اند، خواه از لحاظ جغرافیایی شرقی باشند یا غربی" (کربن، ۱۳۸۴: ۴۰۸). بر این اساس تقابلی که کیپلینگ، شاعر بریتانیایی هندی الاصل، بر آن تاکید داشت از بنیان مردود است؛ او در طلعه قصیده بلند خود صلا در داد: افسوس شرق، شرق است و غرب، غرب و این دو هم دیگر را ملاقات نخواهند کرد (Kipling, 1940.234-238). در حالی که بر اساس مبانی کربن تقابل بین شرق و غرب جغرافیایی نیست؛ تقابل بین نگاه قدسی به عالم و تقدس زایی از عالم است. این نگاه می تواند از سوی ساکنان غرب یا شرق جغرافیایی باشد.

نقد رویکرد تاریخی پل ماسون-اورسل

هانری کربن قبل از بیان رویکرد تطبیقی خود در مقام نقد رویکرد تطبیقی پل ماسون-اورسل، شرق شناس و فیلسوف فرانسوی، بدین شرح برآمد: "پل ماسون-اورسل موضوع فلسفه تطبیقی را نه بیان هم سانی کمابیش گمراه کننده اصطلاحات بلکه مشابهت رابطه (از نوع رابطه $a/b=c/d$) می دانست. اما تحلیل وی شاید بیش از حد خراجگزار یگانه افق تاریخ یعنی وابستگی به تواتر زمانی و احکام مشروط علیت تاریخی بود. شکی نیست که از این گونه پژوهش ها نمی توان چشم پوشید؛ این پژوهش ها جای خود را دارند. اما چنین پژوهش هایی در درجه اول به طور ذاتی موضوع فلسفه تطبیقی نیستند که یکی از نخستین کوشش های آن به درستی شکل زیسته شده و بنابراین شکفته شدن مفهوم امری به مثابه تاریخ و تاریخ فلسفه خواهد بود" (کربن، ۱۳۶۹: ۲۰). کربن مخالف مطالعات تاریخی نیست، بلکه او با تاکید بر این نکته که انسانی که از مطالعات تاریخی چشم پوشی می کند فاقد خاطره و حافظه تاریخی است بر نقش بی بدیل تاریخ اصرار می ورزد (همان: ۲۸). او در جای خود بر ضرورت رویکرد تاریخی پل ماسون-اورسل و مورخان فلسفه که ردیابی اندیشه های مشابه و تأثیر و تأثرها را در سر دارند تاکید دارد، اما

همواره بر این نکته اصرار می‌ورزد که وظیفه یک پدیدارشناس فراتر از وظیفه و رسالت یک مورخ تاریخ فلسفه یا شرق‌شناس متعاطی فلسفه تطبیقی است. به باور کربن، چشم انداز تاریخی، تکاملی و خطی نتیجه یک ساختار ذهنی تک بعدی است. بدون تردید این چشم انداز به کار کشف علت‌های ذاتی همین مرتبه می‌آید و مورخ نیز نباید موضوعات مورد بحث به مرتبه تاریخی صرف فرو بکاهد. کار کربن حتی از تاریخ‌نگاره هم متمایز است. او در آثاری که با محوریت موضوع خاص نوشته نگارش تاریخ یک موضوع یا انگاره را در نظر ندارد، زیرا بر این باور است که زمان به شکل دایره جریان دارد و خود موجودات و وقایع زمان را تعیین می‌کنند. آن چیزی که باید بدان اهتمام ورزید ساختارها و تناظرهای ساختاری است و آنچه باید نتیجه گرفت شباهت آن ساختارهاست (Corbin, 1977: xxvii).

از نگاه کربن، نباید از گذشته گذشت، بلکه باید آن را به زمان حال آورد. آثار گذشتگان می‌تواند واجد پیامی برای انسان امروز باشد و افق‌های جدیدی را به روی ما بگشاید. در واقع، گذشته و آینده از صفات اشیای خارجی نیست، بلکه از صفات نفس است (Corbin, 1990: 12).

چنانکه پیش‌تر بیان شد، کربن به طور کلی با ردیابی‌های تاریخی و بیان تأثیر و تأثرهای احتمالی تاریخی مخالف نیست. اما همواره تأکید دارد باید بین رسالت و وظیفه پدیدارشناس و مورخ تاریخ فلسفه فرق گذاشت. از این رو، در مقایسه میان گنوس دوران باستان با گنوس اسماعیلیه بر این نکته تأکید دارد که برای بررسی ژرف تر روابط میان آن دو باید به دو مطلب مهم پرداخت. یکی یافتن شواهدی بر وجود انتقال و ارتباط میان آن‌ها و دیگری عیان ساختن تناظرهای ساختاری و معنای آن تناظرها- و این وظیفه اخیر، وظیفه مخصوص پدیدارشناسی است. در حقیقت اگر مورخان در این مورد از یاری

پدیدارشناسان برخوردار نشوند با توجه به کمبود منابع و اسناد ثبت شده غالباً باید به فرضیه های بی حاصل اکتفا کنند. در عین حال برخی از واقعیات هست که بر اساس آن ها می توان رد و نشان تماس های واقعی میان گنوستیک های مسیحی و برخی محافل اولیه شیعه را پیدا کرد (کربن، ۱۳۹۳: ۲۴۹-۲۵۰).

کربن با فروکاستن مطالعات تطبیقی به تاریخ فلسفه و تقسیم بندی های گاهشناسی تاریخ فلسفه مخالف است. از این رو، مطالعات تطبیقی وی در بستر تاریخ فلسفه شکل نمی گیرد. کربن با فروکاستن فلسفه تطبیقی به فلسفه تاریخ نیز مخالف است، زیرا فیلسوفان تاریخ به طرح یک اصل تبیینی علی بسنده می کنند که تنها به درازای عمر یک نسل امتداد می یابد. از دیدگاه او نظریه پردازان هابی که در حوزه تاریخ صورت می گیرد همیشگی نیست، بلکه باید در یک بازه زمانی مثلاً هر سی ساله بازسازی شود (کربن، ۱۳۶۹: ۲۷). از دیدگاه کربن، با در نظر گرفتن زمینه و زمانه پیدایی یک اندیشه نمی توان تبیینی از آن بدست داد. در واقع شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی معلول جهان بینی متفکر است و نه عکس آن. به باور او، تبیین های تاریخی ای که از سوی ماتریالیست ها ارائه می گردد خود تبیین ناشده و همچون راز سر به مهر است. کربن در رد ماتریالیسم تاریخی می گوید اگر حکمت روبنایی است که صرفاً وضع اجتماعی زمان را بازتاب می دهد یعنی روبنایی که به وسیله روبنای بعدی منسوخ می شود شیخ اشراق نمی توانست در ایران دوره اسلامی احیاگر حکمت نور فرزندگان ایران باستان باشد. او این فاصله زمانی را از میان برداشت (همان: ۳۳). از نظر کربن، نباید نظریه یک فیلسوف و سرانجام یک عارف را بر اساس روابط و مناسبات علی ظاهری توجیه و تبیین کرد، چرا که در درون همه ما چیزهایی است که حتی بر تولد ما تقدم دارند و ادراکات بیرونی ما را نظم و نسق می بخشند؛ به همین دلیل برای نمونه تنها یک شیخ اشراق وجود دارد و گرنه اگر شرایط

اقتصادی و جز آن تنظیم و تنسيق ادراکات بیرونی ما را رهبری می کردند می بایست بیش از یک شیخ اشراق وجود می داشت (شاهجویی، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹). دلیل کربن در رد ماتریالیسم تاریخی یادآور نقد ژیلسون بر ماتریالیسم تاریخی است. از نظر او، اگر شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در شکل گیری اندیشه ها نقش می داشتند ناگزیر می بایست افلاطون و ارسطو که زمینه و بستر مشترکی زیست می کردند به جمع بندی و فلسفه واحدی می رسیدند یا توماس آکوئینی در عصر فئودالی باید دیدگاهی متفاوت با ارسطوی عصر برده داری اتخاذ می کرد (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۲۷۷).

نقد ملاحظات انتقادی کربن بر پل ماسون-اورسل

نقد کربن بر پل ماسون-اورسل بر این فرض مبتنی است که وی قائل به جبر علی است و در پی بیان علت تکوین جریان های فکری و احیانا تأثیر و تأثر آن ها از یک دیگر است. به نظر می رسد در ارزیابی فوق کاستی هایی وجود دارد، چرا که پل ماسون-اورسل میان تبیین و بررسی تاریخی (علی) و کارکردی فرق می گذارد و بیشتر تبیین کارکردی را وجهه همت خود قرار داده است و نه یافتن علت اندیشه ها یا انگیزه های فردی. برای نمونه، نقش و کارکرد سقراط در سوفیسم یونانی و همین طور نقش و کارکرد کنفوسیوس در سوفیسم چینی برای او اهمیت داشت و هیچ گاه دنبال ردیابی اندیشه یکی در دیگری و تأثیر و تأثرهای احتمالی نبود. چنانکه ملاحظه شد، ماسون-اورسل در مقام مقایسه دو فیلسوف به آنچه کربن تواتر زمانی یا علیت تاریخی می خواند اعتنایی ندارد و اتفاقاً معتقدست هنگامی که بین دو متفکر هیچ گونه پیوند و ارتباط تاریخی متصور نباشد عائدی ما از تطبیق بیشتر خواهد بود (گندمی نصرآبادی، ۱۴۰۰: ۳).

مقصود از تاریخ تواتر تاریخی و علی داده ها نیست آنگونه که کربن برداشت کرده است. برای نمونه، اگر ابن عربی را با لائوتزو بدون توجه به بافت و زمینه مقایسه کنیم

تشابه در نسبت خواهد بود که به طور طبیعی رابطه ذاتی و علی بین دو طرف مقایسه در نظر دارد، در حالی که نسبت ابن عربی در عرفان اسلامی با نسبت لائوتزو در عرفان چینی بر اساس نقشی است که آن دو در سنت عرفانی خویش ایفا می کنند. بدون تردید تاریخیگری یکی از مولفه های اصلی روش تطبیقی اورسل است و نتایج آن مبتنی بر تاریخ است نه قوانینی که از ناحیه موجود مطلق ازلی صادر می شود (Masson: 200)

oursel, 1926) و از این جهت تفاوت بنیادین با کربن دارد، اما رویکرد تاریخی پل ماسون-اورسل را با جبر تاریخی و ماتریالیسم تاریخی یکی گرفتن چندان قابل دفاع نیست. او نیز در رد ماتریالیسم تاریخی که تنها به شرایط مادی وجود توجه دارد با کربن هم داستان است. کوتاه سخن آن که پل ماسون-اورسل تشابه در تناسب را برگزید نه تشابه در نسبت که جبر علی را تداعی می کند و از روابط علی پرده برمی دارد (همان: ۶). نکته درخور اعتنا آن که کربن به طور موردی برای تبیین دیدگاه های مشابه به رویکرد پل ماسون-اورسل روی آورده است با این توضیح که از رهگذر مطالعات تطبیقی به شباهت اندیشه های فیلسوفان در بسیاری از موضوعات فلسفی آگاه می گردیم. برای تبیین شباهت های میان افکار و دیدگاه ها تبیین های متفاوتی ارائه شده است که به اختصار می توان به تبیین جامعه شناختی و مردم شناختی، تبیین مبتنی بر جبر تاریخی، روان شناختی، تبیین پدیدارشناسی، تبیین بر اساس منطق درونی حاکم بر مفاهیم اشاره کرد. کربن در بسیاری از آثارش تبیین پدیدارشناسانه یا تبیین مبتنی بر فراتاریخ را وجهه همت خود قرار داده است که در این مقاله به اختصار به توضیح آن همت خواهیم گماشت. او استثنا در مقدمه چاپ نخست کتاب *ارض ملکوت: کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی* به تبیین پل ماسون-اورسل روی آورده است. کربن پس از ذکر مضامین مشابه مزدایی و شیعی زنهار داده تا مبادا از شباهت

مضامین وحدت آن‌ها نتیجه گرفته شود. او توصیه کرده به جای حکم به وحدت و اینهمانی دو طرف نسبت باید "از تشابه نسبت‌ها" سخن گفت؛ به عبارت دیگر، تنها از این جهت می‌توان از وحدت آنها سخن گفت که تجلی مثل‌اعلای واحدی هستند و کارکردهای یکسانی در مجموعه‌های متناظر دارند (Corbin, 1977: xxviii). چنانکه ملاحظه شد، کربن برای تبیین شباهت‌ها علاوه بر رویکرد پدیدارشناسی مورد نظر خود از تشابه در نسبت‌ها نیز بهره برده است. برای نمونه، از نظر او، "نسبت شخصیت الوهی فاطمه با ارض ملکوت شبیه نسبت سپتته آرمیتی^۸ با ارض مزدایی غرق در نور خورنه است" (Ibid: 6). غافل از آن که خود پیش‌تر در کتاب *فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی* آن را رد کرده بود. او در آن کتاب قبل از تبیین رویکرد تطبیقی خود به رویکرد تاریخی پل ماسون-اورسل سخت‌تاخت و رویکرد ایشان را مبتنی بر تواتر علی و ذاتی می‌دانست، در حالی که در وهله نخست ماسون اورسل به جای آن که از طریق تشابه در نسبت شباهت‌ها را تبیین کند که از روابط علی و ذاتی پرده بر می‌دارد از تشابه در تناسب بهره برد تا از مشاهده شباهت‌ها وحدت دیدگاه‌ها و از دیدن تفاوت‌ها تباین آنها را نتیجه نشود، بلکه شباهت در عین تفاوت ملحوظ نظر ایشان بود (Masson oursel, 1926:45). به نظر می‌رسد کربن اصولاً به تفاوت تشابه در نسبت و تشابه در تناسب واقف نبوده است.^۹

بخش سوم: رویکرد پدیدارشناسی یا هرمنوتیک معنوی

برای توضیح رویکرد تطبیقی کربن ناگزیر باید به واژگانی همچون پدیدارشناسی، هرمنوتیک، تأویل، تاریخ انفسی یا وجودی، فراتاریخ و عالم مثال که مولفه‌های اصلی رویکرد یاد شده را تشکیل می‌دهند پرداخت؛ این مفاهیم بیشتر آثار کربن را به خود اختصاص داده‌اند. بنابراین در این مجال ناگزیریم تنها تا جایی که توضیح مفاهیم

پیش گفته به کار تبیین رویکرد تطبیقی کربن می آیند بسنده کنیم. کربن تطبیق را با تأویل، پدیدارشناسی و هرمنوتیک و این سه را با عالم مثال گره زده است.

پدیدارشناسی روح یا هرمنوتیک معنوی

کربن پس از نقد اصالت تاریخ و اصالت جامعه شناسی و به طور کلی تاریخ تحصلی توجه خود را به تاریخ وجودی یا انفسی و به تعبیری فرا تاریخ معطوف ساخت و تنها رویکرد قابل قبول در مطالعات تطبیقی را رویکرد پدیدارشناسی معرفی کرد. او بارها بر این نکته تأکید داشت که پدیدارشناسی مورد نظر ایشان با پدیدارشناسی فیلسوفان بنام و حتی پدیدارشناسان حوزه ادیان در عین اشتراک تفاوت های فاحشی دارد. از میان پنج مکتب پدیدارشناسی معروف در فلسفه یعنی پدیدارشناسی واقع گرا، پدیدارشناسی وجودی، پدیدارشناسی انسان گرایانه شلر، پدیدارشناسی استعلایی و پدیدارشناسی هرمنوتیکی دو تای اخیر تا حدی منبع الهام کربن بوده اند؛ مخالفت او با حکمت بحثی و استدلالی و به طور کلی برداشت متفاوت وی از فلسفه، مخالفت با اصالت تاریخ و تاریخ تحصلی، شعار بازگشت به خود اشیا و یا نجات پدیدارها، تأکید بر شهود و توجه به درون و سوژه و نه برون یا ابژه از نقاط اشتراک او با هوسرل و هایدگر است هر چند در همین موارد تفاوت میان آن ها نمایان است که به مناسبت بدان ها اشاره خواهد شد. کوتاه سخن آنکه پدیدارشناسی کربن از سنخ دیگری است. پدیدارشناسی او پدیدارشناسی غربت آگاهی یا مواجهه با نفس متعالی است. هرمنوتیک مورد نظر او به تعبیر خودش هرمنوتیک معنوی و سرچشمه هر نوع معنویت است. در واقع با مجهز شدن به ابزار هرمنوتیک می توان جنبه معنوی فلسفه ها را که مغفول واقع شده نمایان ساخت و در آن ها روح دمید. به تعبیر چارلز آدامز، کربن پدیدارشناس روح است و همین پسوند راه او را از دیگر پدیدارشناسان جدا می سازد. از این رو، پدیدارشناسی او حتی از امثال فان در

لیو، پدیدارشناس دین، متفاوت است، چرا که او هیچ گاه در پی طبقه بندی مقوله های روش مند منظم فهم دینی و تحمیل آن ها نبود و یا آن ها را در یک فضای عقلانی نمی دید (مارتین، ۱۳۹۶: ۲۱۸)

رسالت پدیدارشناس

به نظر کربن، پدیدار شناس باید کتاب مقدس را از گذشته مرده تاریخی برهاند و به گونه ای با متون مقدس مواجه شود که گویی آن متن با او سخن می گوید و زمانش سپری نشده است؛ از این رو باید به تجربه مومنان توجه کرد و آن را به زمان حاضر پیوند زد. حیات سنت نیز در زمان روح یا تاریخ انفسی تضمین می شود نه در تاریخ آفاقی. رسالت دیگر پدیدارشناس در مواجهه با متون مقدس نجات حقیقت یا معنای باطنی آن است. بر این اساس کربن، با اجتماعی شدن دین و نیز دیدگاه نواندیشان دینی که به خیال خام خود گمان می کنند با بازنگری در متون می توانند عقب ماندگی از دنیای مدرن را جبران کنند و از منافع تمدن جدید بهرمنند گردند بنای مخالفت گذاشت.

مورخان در مقام تبیین اندیشه یک فیلسوف معمولاً به متونی که بر آن فیلسوف تقدم دارند ارجاع می دهند، درحالی که به جای این که ببینیم چه چیزی اندیشه فیلسوف را تبیین می کند باید بنگریم خود تجربه فیلسوف چه چیزی را برای ما تبیین می کند و این کاری است که تنها از عهده پدیدارشناس بر می آید (Corbin, 1990: xi). پدیدارشناس تسلیم داده های برخاسته از جهل عمومی نمی شود، بلکه به طور فعال وظایف و رسالت ها را خاطر نشان می سازد هر چند ثمره تلاش خود را تا زمانی که در قید حیات است نبیند. او به جای پنهان ساختن مشکلات و علت های عمیق آن که نشانگر تواضع دروغین است باید با یادآوری آنها به انسان های امروز در مقام چاره جویی برآید. پدیدارشناس بر خلاف مورخ گذشته را در گذشته یعنی در زمان غایب قرار نمی دهد، بلکه به گذشته

آینده می بخشد و آن را برای انسان های معاصر معنادار می سازد. انکار یکسره گذشته و یا تمسک کورکورانه به گذشته هیچ یک به فلسفه راستین و حقیقی منتهی نمی گردد. همه هم و غم خود را باید معطوف به این هدف کرد که چگونه می توان گذشته را به زمان حال آورد و مشکلی از مشکلات انسان معاصر را حل کرد.

دغدغه مورخ تاریخ فلسفه به تصویر کشیدن نظام های فلسفی در فضای حاکم بر عصر و زمانه فیلسوفان است و بدین ترتیب توالی این نظام ها و نیز تبیین زایش های احتمالی آنها از یک دیگر را در دستور کار خود قرار می دهد. از نظر کربن، کارهایی از این دست مفید است اما باید به این نکته توجه ویژه داشت که وضعیت عقلی ترجمان مستقیم یک وضعیت وجودی است که درک و فهم این مهم از عهده تاریخ فلسفه بر نمی آید، بلکه این پدیدارشناس است که در چنین موقعیتی رسالت خود را به خوبی می تواند ایفا می کند (Ibid:11-12).

پدیدارشناس باید جای کسانی قرار گیرد که آنها را در دست مطالعه دارد و نیز تجربه ها، تلقی ها و واکنش های آنان به هنجارها را در توصیف معنویتی که به دنبال آن است دست مایه کار خود قرار دهد. به عبارت دیگر، او مهمان عالم معنوی افراد موضوع مطالعه خود می شود و در نهایت عالم آن ها را از آن خود می کند. موضع پدیدارشناس هم دلی و تا سر حد امکان اتحاد با شخصیت های مورد بررسی است. بر این اساس در مواجهه با یک پدیده دینی به آن مجال می دهد تا آن گونه که بر مومنان ظاهر می شود ظاهر شود. او با پدیده معنویت در همان محلی که رخ می دهد روبه رو می شود و چون جایگاه وقوع این رخدادها جان مومنان است پدیدارشناس به حوادث روح می پردازد که نه جسمانی اند و نه عقلانی. چرا که پدیدارشناسی عبارت است از پرده برداشتن یا در معرض دید گذاشتن چیزی که پنهان بوده است. در واقع زندگی معنوی و باطنی انسان در معرض

درک حواس پنج گانه نیست حتی نمی توان با کسانی که چنین تجاربی دارند به اشتراک گذاشت مگر آنکه در درک معنوی مشابهی مشارکت داشته باشند. بدین ترتیب روش پدیدارشناسی مورد نظر کربن به باطن گرایی منتهی شد. هدف پدیدارشناس آن است تا آنچه را به مومنان نشان داده شده است به همان عربانی و تمامیت نشان دهد بی آنکه اصرار داشته باشد آن را با فهم خود از واقعیت سازگار سازد یا آن را بر اساس امکان و صدق تاریخی داوری کند (مارتین، ۱۳۹۶: ۲۲۳-۲۲۴).

تاریخ وجودی یا تاویل نفس

کربن تاریخ را به تاریخ ظاهری (آفاقی، ملکی و بیرونی) و تاریخ باطنی (قدسی، ملکوتی، انفسی و درونی) تقسیم می کند. او بی آنکه به تاریخ ظاهری بی توجه باشد تمام تمرکز خود را به تاریخ انفسی معطوف ساخته است. به عبارت دیگر، ما با دو نوع داده و رخداد مواجهیم؛ داده ها و حوادثی که در عالم ملک اتفاق می افتند و حوادثی که در عالم ملکوت روی می دهند. کسانی که تاریخ ظاهری را وجهه همت خویش ساخته اند انسان را همچون موجودی در تاریخ ملاحظه می کنند، در حالی که کسانی که به تاریخ قدسی توجه دارند بر این باوراند که با انسان چیزی بنام تاریخ آغاز می شود و اصولاً بدون انسان تاریخ معنا و مفهومی ندارد. انسان به طور ذاتی اموری را با خود به همراه دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد (کربن، ۱۳۶۹: ۳۵).

از نظر هانری کربن، تطبیق در تاریخ انفسی اتفاق می افتد و نه در تاریخ آفاقی. یعنی در عالمی که من شرط حضور و حصول آن هستم. کربن حوادث و رخدادهای تاریخ معنوی را به دلیل اینکه از داده های تاریخ تجربی فراتر می رود فراتاریخی می داند. کربن بدیل تاریخ تحصیلی و خطی را تاریخ انفسی یا تاریخ قدسی و دایره ای می داند. هایدگر هم از تاریخ انفسی سخن گفته اما تفاوت او با کربن با پسوند قدسی و دایره ای و نیز متافیزیک

نهفته در آن مشخص می‌شود. در تاریخ دایره ای مورد نظر کربن وجود ازلی نفس مفروض گرفته می‌شود و مبتنی بر دیدگاه هستی‌شناسانه ای است که عالم مثال را به عنوان عالم میانه با قوه ادراکی خاص خود یعنی خیال راستین از پیش فرض می‌گیرد.

درهم تنیدگی تأویل نفس با تأویل متن

تأویل به معنای بازگشت به اصل خویش و نیز به معنای بازگشت به معنای حقیقی و اصیل یک متن است. بازگشت به اصل را نباید بازگشت به زادگاه ناسوتی درک کرد. تأویل نوعی تفسیر معنوی رمزی و باطنی است. وجود راهنما و عطف توجه به معنای باطنی و اصیل درهم تنیده اند. در کربن تأویل نفس و تأویل متن جدایی ناپذیر اند. (Corbin, 1990: 31). بازگشت نفس به خویشتن از وجود نوعی تناظر بین وجوه فهم و وجوه هستی حکایت دارد (Corbin, 1991: 212). کربن در مقدمه کتاب *ابن سینا و تمثیل عرفانی* بر این نکته تأکید دارد که مفسر متناسب با نحوه وجودی خود قادر به فهم متون است. به عبارت دیگر، ما تنها قادر به فهم همانندی های خویش هستیم (Corbin, 1990: xii). دو نوع درک می‌توان از اشیا داشت؛ درک طبیعی و درک الهیاتی. تأویل ما را قادر می‌سازد درک الهیاتی از اشیای طبیعی داشته باشیم و این سخن ادراک با ادراکی که در علم طبیعیات از آن سخن گفته می‌شود تفاوت دارد. هر حکایت و سرگذشتی را باید به واقعه فراتاریخی بازگرداند و با تجسم بخشیدن به حکایت آن را به صورت تاریخ وجودی و انفسی در آورد (Corbin, 1991; 212). از این رو اهل معنا در سنت های دینی ادیان ابراهیمی داستان های کتاب مقدس را داستان سوانح نفس یا سیر معنوی نفس در قوس صعود و نزول در نظر گرفته اند. در واقع، کتاب قدسی را باید به گونه ای خواند که گویی در شأن شما نازل شده است و نه به عنوان تاریخ روایی و همراه با دعوی عینیت.

عالم مثال

پدیدار شناسی که دل در گرو تاریخ انفسی دارد لاجرم با یک سنت معنوی ارتباط دارد و متافیزیک نهفته در آن سنت را صحیح و معنادار می‌داند. تصدیق عوالم مختلف، ارتباط نمادین بین آن‌ها و نیز تناظر میان داده‌های آن‌ها، و نیز باور به تفاوت قوانین حاکم بر این عوالم و نیز تصدیق قوای ادراکی خاص هر یک نقطه عزیمت برای پدیدار شناس است. اینجاست که پدیدارشناسی کربن راه خود را از راه پدیدارشناسان بنام و حتی پدیدارشناسان حوزه ادیان جدا می‌سازد. به جای جست و جوی فهمی بیشتر و تلاشی برای درکی علمی تر و دقیق تر از پدیده‌ها باید راهی به سوی فهم حقیقت و ادراک معنوی آنها گشود و این مهم تنها با تصدیق چنین متافیزیکی دست یافتنی است.

از نظر کربن اصالت تاریخت که با هگل گسترش یافت و تفکر مدرن که با ثنویت دکارتی میان نفس و بدن آغاز شد به مکتب تعطیل یعنی سکوت بشر در باره عوالم متافیزیکی منجر شد و این چیزی جز نابودی پدیدارها نیست. فقدان خیال صادق و عالم خیالی یا مثالی به انکار و نفی عام یا لادری گری منجر می‌گردد (Corbin, 1977: xii). برای نجات پدیدارها تنها راهی که باقی می‌ماند عزل نظر از تاریخ ظاهری و عطف توجه به تاریخ انفسی و باطنی است. چنانکه ملاحظه شد، در این نگرش، وجود فقط در موجود فیزیکی خلاصه نمی‌شود، بلکه مساوق با حضور است و موجودات مادی، ذهنی و معنوی را در بر می‌گیرد. دیدگاه کربن از این نظر به هوسرل و هایدگر نزدیک است، اما هنگامی که پای مبانی هستی‌شناسانه در میان می‌آید راه آنها از هم جدا می‌شود. تأویل رخداد را به اصل و سرمنشأ آن یعنی به ملکوت باز می‌گرداند، تأویل به رخداد بدان گونه که واقع شده و به جایگاه مثالی که آن رخداد در ملکوت دارد راهبر می‌شود. کربن هرمنوتیک و مابعد الطبیعه‌ای را قبول دارد که حقیقی بودن جهان سوم هورقلیا را تصدیق می‌کند. کربن

از میان خیل عظیم متفکران مسلمانی که تأویل را در پیش گرفته اند و در واقع طیف های مختلفی را تشکیل می دهند تنها با کسانی همراه می شود که به عالم مثال باور داشته باشند و گرنه از نگاه وی تأویل منهای باور به عالم مثال فاقد هرگونه ارزشی است.

تطابق ها و تناظرهایی نظیر یکی گرفتن امام دوازدهم با سوشیانت یا منجی اخروی با فراقلیط در انجیل یوحنا تنها در تاریخ مثالی امکان پذیر است یا قرار دادن افلاطونیان پارس در صف افلاطونیان کمبریج با فرض چنین عالمی امکان پذیر است (Corbin, 1977: xiv-xvi). راه دست یابی به این تاریخ و جغرافیای مثالی هرمنوتیک تمام عیاری است که از آن به تأویل هم یاد می کنند؛ تنها آن می تواند راه به این عالم را به روی ما بگشاید. از دست رفتن خیال راستین و عالم مثال سرآغاز نیست انگاری و لادرگری است (Corbin, 1977: xii). هر فلسفه ای که از درک عالم مثال ناتوان باشد از درک رویدادهای آن عالم محروم خواهند گشت و در چنبره قیاس دو حدی مجعول تاریخ یا اسطوره گرفتار خواهد آمد (Ibid: xvii).

نتیجه گیری

چنانکه گذشت، تلقی و برداشت کربن از فلسفه و تا حدی از تطبیق و واژه پدیدارشناسی با برداشت رایج متفاوت است. هدف او از تطبیق معطوف به حل مسئله و رفع مشکلی از مشکلات انسان معاصر بود و هیچ گاه به صورت تفننی و جهت اظهار فضل در این وادی گام برنداشت. او در عین تأثیرپذیری از پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر تفاوت های بنیادینی با آنها دارد. هر سه با اصالت تاریخت و جامعه شناسی مخالفت کرده اند، اما کربن بر مبنای هستی شناسی خاص خود که به عالم میانی و قوه ادراکی مخصوص آن قائل است با برگرداندن حوادث و رخدادهای این عالم به عالم مثال راه خود را از آنها جدا کرد. از نگاه کربن، بر اساس هستی شناسی سنتی و باطنی هویت و ذات هر چیز نه

در وجود زمانمند و تاریخی آن، بلکه در وجود فرا تاریخی و قدسی آن نهفته است و این ذات نیاز به کشف دارد. پدیدار شناسی درست در این نقطه بکار می آید.

برای نمونه، کربن در نجات پدیدارها دغدغه نجات پدیدار کتاب مقدس را نیز دارد که به هیچ وجه مورد توجه امثال هوسرل و هایدگر نبوده است. یا بازگشت به خود اشیا در کربن به معنای بازگشت به اصل و خویشتن خویش است یعنی بازگشت به همزاد آسمانی و من علوی ای که در عالم مثال است عالمی که هیچ جایگاهی در منظومه فکری هوسرل و هایدگر نداشت. کربن میان پدیدار کتاب مقدس و آنچه که از آن به عنوان پدیدار آینه یاد می کند ارتباط وثیقی قائل است. در واقع به میزانی که من تجربی و ناسوتی با من ملکوتی و علوی ارتباط برقرار می سازد می تواند به سطوح معنایی و بطون هفت گانه کتاب مقدس راه یابد. در واقع نوعی انسان شناسی فلسفی و مراتب فهم در میان است. بدین ترتیب تفاوت هرمنوتیک تاریخی و هرمنوتیک پیامبرانه به تعبیر کربن باز شناخته می شود.

کربن با توجه به اطلاعات فراوانی که از منابع فلسفه غربی و نیز متفکران شاخص آن داشت به خوبی از محدودیت ها و مشکلاتی که فیلسوفان غربی به خصوص فیلسوفانی که از آنان به عنوان پیشگامان فلسفه غربی یاد می کنند آگاه بود. از این رو، به بهانه های مختلف و در چارچوب دیدگاه اصلی خود دکارت و اخلافش، هگل، ابن رشدیان لاتینی و نیز کسانی که در الهیات رویکرد تاریخی بکار بسته اند و حتی کسانی هم چون دیلتای را که در صدد رهایی از تفکر مبتنی بر اصالت تاریخ بودند و لکن خود در نوعی تاریختی گرفتار آمدند به نقد و چالش کشیده است. به عبارت دیگر، کربن پس از خوض و تأمل فراوان در آثار و منابع اصیل غربی و آشنایی با مشکلات برخاسته از این فلسفه ها رهسپار شرق شد که الزاماً شرق جغرافیایی را تداعی نمی کند و بیشتر شرق متافیزیکی را در نظر

دارد تا افلاطونیان عالم و کسانی را که به نوعی از عالم ملک و ناسوت فراروی کرده اند و به عالم دیگر نظر دارند در برگیرد.

قاعدتا تمام کسانی که دستی در تطبیق دارند بر وجود مبنا یا پایگاه مشترک در مطالعات تطبیقی تاکید دارند اما کربن به سبب برداشت ضیقی که از فلسفه دارد و آن را تنها به فلسفه نبوی محدود ساخته است تنها فرزندان حوزه عرفان و موضوعات عرفانی و آن هم در محدوده ادیان اهل کتاب و با توسع در معنای اهل کتاب آیین زرتشت را دست مایه مقایسه و تطبیق قرار داد. از این رو، اگر آرزوی مقایسه روح مطلق هگل با روح القدس را در سر داشت بیشتر هگل مورد اقبال هگلیان دست راستی و کسانی که به خوانش عرفانی از هگل گرایش داشتند مورد نظر ایشان بوده است.

از مجموع مواردی که کربن خود شخصا به تطبیق آنها همت گماشته و یا آرزوی تطبیق در آن موارد را داشته است به نظر می رسد او تنها به نقاط اشتراک و شباهت های اندیشمندان توجه داشته است نه تفاوت ها. از طرفی شواهد بسیار زیادی در آثار کربن می توان یافت که او بیشتر تطبیق دیدگاه ها یا فیلسوفانی را وجهه همت خود ساخته که به لحاظ تاریخی هیچ گونه ربط و پیوندی نمی توان بین آن ها برقرار ساخت. به تعبیر او، تطبیق بیشتر در فراتاریخ اتفاق می افتد. در واقع هر چند این فیلسوفان به لحاظ تاریخ آفاقی و ظاهری هیچ گونه پیوند و ارتباطی ندارند، لکن باور به تاریخ مثالی وجهه همت همه آنها است و همین امکان تطبیق دیدگاه های ایشان را فراهم می سازد.

پی نوشت ها

¹. رضوی، مسعود، (آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام) گفت و گو با مهدی حائری یزدی) و نیز مقاله

طاهری سرتشینی با عنوان فلسفه اسلامی: تنوسوفی یا فیلسوفی؟ (نزاع حائری و کربن)

². هلنا بلاواتسکی (1891-1111)، معنویت گرای روسی در سال 5555 به همراه الکانت انجمن تنوسوفی را به عنوان یک نهاد غیر تبلیغی و بدون وابستگی فرقه ای بنیان نهاد. تشکیل هسته برادری جهانی بدون تبعیض نژادی، عقیدتی، جنسی

و طبقاتی، تشویق مطالعه تطبیقی در حوزه دین، فلسفه و علم، و بررسی قوانین غیر قابل توضیح طبیعت و قدرت های نهفته در بشر اهداف سه گانه ترسیمی انجمن مزبور بود. کتاب *آموزه سری* در سه جلد و کتاب *دامه آموزه سری* بزانت در سه جلد و جمعا شش جلد و *صدای سکوت* نوشته بلاواتسکی دیدگاه های انجمن را به خوبی بیان می کند. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به:

Fagan, Brian "Madame(1987), Blavatsky and Theosophy" *Expedition Magazine*
29.2
eclecticism.³
syncretistae.⁴

⁵. نگارنده در مقاله ای با عنوان *بررسی چیستی فلسفه تطبیقی* به اهدافی که فیلسوفان تطبیقی برشمرده اند فهرست وار اشاره کرده است (گندمی نصرآبادی، بررسی چیستی فلسفه تطبیقی، صص. ۷۱-۸۶، آینه

معرفت، پاییز ۱۳۹۷)

pierluigi Donini.⁶

⁷. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به فصل سوم کتاب زیر با عنوان: *فلسفه در خدمت کتاب مقدس: راهبردهای تفسیری* فیلون:

J.M.Dillon and a.A.Long(ed),(1997)*The Question of Eclecticism: Studies in later Greek philosophy*

⁸. سپننه آرمیتی یکی از امشاسپندان و ایزد بانوانی است که کارکردش نگهبانی زمین سرسبز و نشانی از باروری و زایش است.

⁹. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به:

گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۵)، *فلسفه تطبیقی به مثابه روش (با تأکید بر دیدگاه ماسون-اورسل)*، سال ۲۲ شماره ۸۸ (صفحات ۷۹-۹۷)

منابع

ایزو تسو، توشیهیکو، (۱۳۵۹)، *بنیاد حکمت سبز واری*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

ژیلسون، اتین، (۱۳۵۷)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات حکمت.

کربن، هانری، (۱۳۷۱)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید اسدالله مبشری، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم.

-----، (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد

طباطبائی، تهران: انتشارات توس.

-----، (۱۳۹۳) *اسلام ایرانی*، ج ۱، ترجمه انشاء الله رحمتی، نشر سوفیا، چاپ سوم.

-----، (۱۳۹۸)، *اسلام ایرانی*، ج ۴، ترجمه انشاء الله رحمتی، نشر سوفیا، چاپ سوم.

گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۵)، *فلسفه تطبیقی به مثابه روش (با تاکید بر دیدگاه ماسون-اورسل)*، سال ۲۲، شماره ۸۸ (صفحات ۷۹-۹۷)

-----، (۱۴۰۰)، *نقد و بررسی روش تطبیقی ماسون-*

اورسل، سال ۲۷، شماره ۸۸ (صفحات ۱-۱۳)

شایگان، داریوش، (۱۳۷۳) *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر

پرهام، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

مارتین، ریچارد، (۱۳۹۶)، *نگرش هایی به اسلام در مطالعات ادیان*، به کوشش و ویرایش مهرداد

عباسی، تهران: انتشارات حکمت.

ناکامورا، هاجیمه، (۱۳۷۸)، *شیوه های تفکر ملل شرق*، ترجمه مصطفی عقیلی و حسین

کیانی، تهران: انتشارات حکمت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی