

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی حکمت تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و جایگاه آن در ایران معاصر

محمدحسن یعقوبیان / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی

mohammadyaghoobian@yahoo.com


 orcid.org/0000-0001-6980-0565

aah1342@yahoo.de

احمدعلی حیدری / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

hkashdari@yahoo.com

حسین کلباسی اشتری / استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

چکیده

هانری کربن با گذر از خوانش اورسل از فلسفه تطبیقی مبتنی بر پوزیتیویسم و پدیدارشناسی هگلی ذیل سنت شرق‌شناسی، به نوعی معنویت ناظر به ادیان در چارچوب فلسفه و اسلام ایرانی با چشم‌انداز شیعی رسیده است. حکمت از دیدگاه او جامع بحث و معنویت و تطبیق، به معنای انطباق تجارب معنوی است. حکمت سهروردی به عنوان کلید فرهنگ معنوی ایران نیز مصداق سنتی این حکمت تطبیقی است. از جمله مبانی دیدگاه او، متاتاریخ و زمان لطیف، ارض ملکوت و مکان قدسی، حکمت خالده و معرفت اشراقی و قوه خیال است. به لحاظ روشی نیز با کلید هرمنوتیک هایدگری و پدیدارشناسی تأویلی متمایز از پدیدارشناسی هوسرلی و با نظر به گفت‌وگو و پدیدار کتاب قدسی، به حکمت تطبیقی موردنظر خود پرداخته است. پسینه دیدگاه او در ایران معاصر، ضمن وجود جریان‌ات تقابلی و تمایز با نگرش کربنی، تداوم کار او در اندیشه‌آیزوتسو، داریوش شایگان و سیدحسین نصر نیز با تمایزاتی دنبال شده است؛ اما ویژگی‌های خاص خوانش کربنی، فلسفه تطبیقی در ایران را به سمت حکمت تطبیقی سوق داده و علی‌رغم گام‌ها و نکات مثبت خود، تنوع روشی و خوانشی فلسفه تطبیقی با رویکرد بحثی و تاریخی و متافیزیک تمایز را مورد بی‌مهری قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: هانری کربن، فلسفه تطبیقی، حکمت تطبیقی، ماهیت فلسفه تطبیقی.

پیشینه اندیشه تطبیقی در ایران با تکیه بر تجارب تاریخی خود، نظیر حکمایی چون *فارابی* و *شیخ اشراقی* در مواجهه فرهنگ اسلامی با سنت یونانی و خرد خسروانی آغاز می‌شود و با برجستگی مواجهه با غرب در سنت حکمی تهران و قم و مباحث کسانی چون *کنت دوگوبینو* و *پرش‌های میرزا بدیع‌الملک از آقاعلی مدرس* پررنگ‌تر می‌شود و در نهایت به دنبال طرح فلسفه تطبیقی در قرن بیستم توسط *ماسون اورسل*، در ایران با فلسفه ایرانی و شیعی گره می‌خورد و *هانری کرین* به‌عنوان پدر فلسفه تطبیقی در ایران معاصر به طرح و بسط جدی آن می‌پردازد و با نفی شیوه اورسلی، به‌عنوان زائری از غرب، ضمن گفت‌وگوهای جدی با علامه *طباطبائی* به حکمت تطبیقی و مسائل آن می‌پردازد. یادگارهای معرفتی وی، مواجهه‌های متنوعی از تداوم کار او توسط *توشیهیکو ایزوتسو*، *داریوش شایگان* و *حسین نصر* تا تقابل با تلقی او از حکمت و یا رویکردهای متمایز در فلسفه تطبیقی توسط نوصدرائیان را به دنبال داشته است. مسئله و تمرکز اصلی این مقاله بر نوع خوانش *هانری کرین* از فلسفه تطبیقی و تبدیل آن به حکمت تطبیقی به‌عنوان نقطه عطف تاریخ این رشته در ایران و تأثیرات آن در جریان‌ات معرفتی معاصر است که با روش توصیفی - تحلیلی و به منظور بازیابی جایگاه فلسفه تطبیقی در ایران دنبال می‌شود؛ چه اینکه بعضاً تنها خوانش او را ذیل پدیدارشناسی *هوسرل* و یا در تقابل صرف با *اورسل* فهمیده‌اند. بدین منظور در سه گام مهم، به پیشینه و پسینه نقطه محوری یعنی خوانش کربنی از فلسفه تطبیقی پرداخته می‌شود تا ماهیت دیدگاه او بهتر مشخص گردد.

۱. فلسفه تطبیقی پیشاکربنی

در دوران معاصر پیشاکربنی، مباحث *پل ماسون اورسل* (Oursel, Masson؛ ۱۹۵۶-۱۸۸۲) را داریم که از شاگردان *لوی برون*، *هانری برگسون* و *امیل دورکیم* بوده و در زمینه هندشناسی و تاریخ و روان‌شناسی تخصص داشته است. مهم‌ترین کتاب او، *فلسفه تطبیقی* است که رساله دکتری‌اش بوده است. *ماسون اورسل* که به تاریخ و فلسفه شرقی به‌ویژه هند توجه داشته است و چنان‌که *امیل بریه* نیز اشاره می‌کند خاستگاه‌های اولیه فلسفه را در فرهنگ‌های غیر یونانی و شرقی نیز جست‌وجو می‌نموده است (بریه، ۱۳۸۴، ص ۸)، در واکنش به تطبیق‌های خامی که صرفاً جست‌وجوگر تقارن برخی از تشابهات و تمایزات بوده‌اند، به روشمندی تطبیق فلسفی در فلسفه تطبیقی نظر می‌کند. فلسفه تطبیقی را از سال ۱۹۲۳ در جهان مطرح می‌کند و معتقد است که فلسفه تطبیقی نه‌تنها یک فلسفه است که فلسفه حقیقی است (اورسل، ۱۳۹۹).

از جمله مبانی او، پوزیتیویسم با خوانش آگوست کنتی است که به نزدیکی فلسفه به علم می‌اندیشد و معتقد است هر فلسفه پوزیتیو، تطبیقی و هر فلسفه تطبیقی، پوزیتیو است. وی تاریخ و جغرافیای فلسفه را بر مبنای هیستوریزم و پدیدارشناسی هگلی با نظر به زمانمندی و مکانمندی فلسفه، بررسی می‌کند (ماسون، ۱۹۲۶، ص ۲۳)

و در توجه به تاریخ به سه حوزه تمدنی چین، هند و یونان می‌رسد که امکان فلسفه تطبیقی بین این حوزه‌ها را فراهم می‌کند.

روش فلسفی او شامل دو رویکرد سلبی و ایجابی است. در روش سلبی به تمایزات و توجه به آنها اشاره می‌کند و اینکه با توجه به ابژکتیو بودن حقیقت و ذات مراتب بودن آن، تمایزات تاریخی شرق و غرب باید مورد توجه قرار گیرد و در روش ایجابی بر مبنای دستیابی به تشابهات، از روش تناسب و مماثلت بهره می‌جوید که از جزء به کل فی‌المثل به بررسی نسبت سقراط در فرهنگ یونان و کنفسیوس در فرهنگ چین می‌پردازد (همان، ص ۵۰) و البته در چارچوب فکر هگلی معتقد است که نقطه عزیمت تطبیق و فهم شرقی‌ها، اروپاست (همان، ص ۳۷). چنان‌که هگل، پس از آنکه عقل را تاریخی می‌کند و تاریخ جهان را از شرق به غرب به تصویر می‌کشد که به غایت مطلق خود، یعنی اروپا می‌رسد (هگل، ۱۳۹۸، ص ۲۶۷)؛ عقل شرقی را بیشتر شهودی می‌داند (همان، ص ۲۷۰) و در مقابل، از یونان به‌عنوان سرآغاز فلسفه سخن می‌گوید و به نحوی حتی مقایسه و یکسان‌پنداری تشابهات میان فلسفه‌های چینی و هندی با فلسفه غربی را ناصحیح می‌داند (همان، ص ۱۹۰).

بدین‌سان /اورسل علی‌رغم برخی از تعدیل‌هایش به نوعی متهم است که ذیل اروپامحوری و تفکر مدرن در نگاهی که به دنبال ابژه کردن شرق است به طرح و بسط فلسفه تطبیقی می‌پردازد؛ چیزی که کسانی مانند /دوارد سعید تحت عنوان شرق‌شناسی غریبان به نقد آن نشستند. نگرشی که غریبان به‌ویژه در موج دوم شرق‌شناسی با یک نگرش سیاسی به تقسیم‌بندی‌هایی مانند ما و آنها و شرقی و غربی پرداختند (سعید، ۱۳۹۴، ص ۷۹). /دوارد سعید در واقع با نگرشی فوکویو به نقد شرق‌شناسی آکادمیک و ارتباطش با قدرت سیاسی غرب پرداخت (همان، ص ۲۹۷).

البته او در پایان کتابش از فضای جدید تحقیقات در جهت شکستن این رویکرد شرق‌شناسی می‌گوید و امیدوار است که به خوانندگان نشان دهد که جواب شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست (همان، ص ۴۶۹). برخی معتقدند /دوارد سعید از یک گفتمان وارونه هراس داشت و برخی چون صادق جلال‌العزم، آن را «شرق‌شناسی وارونه» نامیدند (بروجردی، ۱۳۹۲، ص ۲۵) که به‌عنوان خنثاکنده روایت غربی‌ها به کار می‌رود (همان، ص ۲۶) و از دل شرق‌شناسی وارونه، بومی‌گرایی بیرون می‌آید و غرب به‌عنوان یک دیگری بیگانه به تصویر کشیده می‌شود (همان، ص ۲۹).

۲. مبانی فلسفه تطبیقی کربن

حکمت تطبیقی کربن و نوع خوانش او مبتنی بر مبانی معرفتی او در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی و روش‌شناسی پدیدارشناختی هرمنوتیک است که طرح او را مشخص‌تر نشان می‌دهد. لذا لازم است تا قبل از رسیدن به چیستی و ماهیت فلسفه تطبیقی از دید او، به مبانی و روش آن بپردازیم:

۲-۱. مقا تاریخ یا تاریخ قدسی

کربن، با تمایز زمان انفسی از زمان تاریخی، معتقد است که نمی‌توان و نباید واقعه‌های روحانی را به تقویم تاریخی و الهیات را به موضوعات اجتماعی فروکاست (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۹) و با گذر از قیاس دو حدی اسطوره یا تاریخ، به نوعی واقع‌نگاری روحانی یا عرفانی (همان، ج ۲، ص ۳۱۸) و ایمان باطنی و زنده به جای ایمان تاریخی نظر دارد (همان، ج ۱، ص ۱۰۳) که مبتنی بر تأویل باطنی است و با اصالت تاریخ و پوزیتیویسم سر سازگاری ندارد (همان، ص ۲۶۶)؛ لذا تاریخ‌گرایی ماسون/اورسل را بر نمی‌تابد و نگرش او را در دام هیستوریزم و اصالت تاریخت اسیر می‌داند. البته اگرچه پدیدارشناسی خود را مانع از استفاده از تاریخ نمی‌داند؛ اما فلسفه تطبیقی را با اصالت تاریخت که یک فلسفه و فیلسوف را محصول شرایط زمانی خود می‌داند، امکان‌پذیر نمی‌داند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰).

در همین راستا به جای اصالت تاریخت در روش فلسفه تطبیقی خود، از فراتاریخت یا تاریخ قدسی که در درون انسان است یاد می‌کند (همان، ص ۳۱) و نظر به درونی و باطنی بودن این حوادث معنوی، زمان نیز زمان تاریخی نیست، بلکه زمان کیفی و انفسی است که با تمسک به مباحث *علاءالدوله سمنانی* و *قاضی سعید قمی* از زمان لطیف و الطف در کنار زمان کثیف، در تناظر با مکان و عوالم ثلاثه مطرح می‌شود (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱۶).

گاه نیز از آن به‌عنوان «هرمنوتیک پیامبرانه» در مقابل هرمنوتیک تاریخی نام می‌برد که مبتنی بر درونی کردن حوادث بیرونی و در ذات خود فراتاریخی است (همان، ص ۲۹۸).

در اینجا نیز کربن معتقد است با طرح تاریخ قدسی از هرمنوتیک هایدگری فراتر می‌رود و به نوعی با فراتاریخت، تاریخ باطنی کتب مقدس را در ورای مفهوم ظاهری و حکایات کتب مقدس جست‌وجو می‌کند (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

از دل این فراتاریخت یا تاریخ باطنی، به مفهوم زمان سهروردی در مکتب اشراق نزدیک می‌شود که به نحوی زمان زروانی و برگرفته از اندیشه‌های باستانی ایران در توجه به زمان انفسی به جای زمان آفاقی است (همان، ص ۳۸). همچنین زمان ادواری را مدنظر دارد که درواقع نوعی زمان کیفی و منفصل و نه زمان کمی متصل ظاهری ستارگان است (همان، ص ۲۹۹).

۲-۲. ارض ملکوت و مکان قدسی

هستی‌شناسی کربن، نظر به عوالم ثلاثه دارد که در میانه عالم جبروت و ناسوت، به تأسی از هستی‌شناسی شیخ *اشراق* (کربن، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲) به عالم میانه ملکوت یا اقلیم هشتم با شهرهای معنوی جابلقا و جابرصا و هورقلیا توجه خاصی دارد (همان، ص ۲۱۸). این جغرافیای شهودی با نظر به شرق و غرب معنوی (همان، ص ۲۲۱)، ریشه

در تبارشناسی اسفند/رمد مزدیسنائی تا حضرت زهرا[ؑ] در تشیع (همان، ص ۲۰۲) و تلفیق حکمت اشراق و سنت شیخیه، در توجه به ارض ملکوت دارد (همان، ص ۲۲۴).

درواقع کربن به جای مکان کمی از مکان کیفی سخن می‌گوید و متناظر با حقایق و مراتب کلام و وحی الهی، به مراتب طولی عوالم هستی می‌رسد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۳) و لذا از عالم مثال و ملکوت و شمال و جنوب کیهانی سخن می‌گوید، برخلاف نگرش مادی گرایانه‌ای که تنها در جهت افقی سیر می‌کند (همان، ص ۲۶۶). این تلقی از مکان، کمک می‌کند تا عالم مثال به‌عنوان مکان حوادث معنوی و تجارب عرفانی مشخص شود (همان، ص ۲۶۷).

توجه به عالم خیال و مثال منفصل به عنوان واسطه عالم مادی و مجرد است تا شکاف دوآلیمز میان عالم معقول و محسوس را که از زمان ابن‌رشد ایجاد شده است، پر نماید و مانع از پیدایش سکولاریسم شود و حقایق معنوی و مکاشفات عرفانی، محمل مناسب خود را بیابد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۹۳ و ۱۲۵).

۲-۳. حکمت خالده

کربن در ذیل مباحث تطبیقی، در مواردی به سنت‌گرایی و اندیشه حکمت خالده اشاره می‌کند و از فلسفه جاویدان ایرانی نام می‌برد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۲۱ و ۱۳۱) که پیام اساسی‌اش، انسان کامل معنوی است که با حکمت هرمسی و افلاطونی همراستا و مشابه است (همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶) و بحث مثل افلاطونی را با ایزدان و فرشتگان مزدیسنائی تفسیر کرده است و مطالب هرمسی و زروانی را در مباحث خود به خدمت گرفته است؛ اما این مهم را با عناوینی نظیر خمیره ازلیه و خمیره مقدسه‌ای تبیین می‌کند که ریشه در مباحث سهروردی دارد: «علی ان للحکمة خمیره ما انقطعت عن العالم ابداء» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴). «و لا یعد الانسان فی الحکماء ما لم یطلع علی الخمیره المقدسه و مالم یخلع و یلبس» (همان، ص ۵۰۳)؛ و نه لزوماً آن قرائتی که توسط سنت‌گرایانی نظیر گنون و شوآن مطرح بوده و کربن مجدوبشان نشده است (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۴۰). لذا خوانش او به نگرش قدمای از فلاسفه اسلامی نظر دارد. البته در همین راستا، دیدگاه تطبیقی وی کوشیده است تا بیشترین تمرکز خود را مصروف به امور مشترک در فلسفه تطبیقی کند (همان، ص ۳۴). اگرچه تمایزات را نیز از نظر دور نداشته است. آنچه‌ان که برای مثال در مباحث وجودشناسی او در تمایز معنای وجود در اگزیستانسیالیسم و سنت فلسفه اسلامی (کربن، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶) و یا تفاوت مفهوم تجلی و حلول در الهیات اسلامی و مسیحی (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸) مشهود است.

۲-۴. معرفت اشراقی و قوه خیال فعال

در باب معرفت‌شناسی خوانش کربن، می‌توان از دو مؤلفه مهم نام برد که یکی معرفت اشراقی و حکمت الهی است. حکمت از منظر وی، به معنای سوفیاست که معنایی گنوسی و مرتبط با مکاشفه کیخسرو دارد و نه

حکمت به معنای شیوه زندگی که در مفهوم فرانسوی است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۸) و حکمت الهی به معنای جامع‌ترین معرفت نظری و عمیق‌ترین تجربه روحانی (همان، ص ۱۱۸) و حکیم متأله، شامل هم معنای الهی شدن و خداگونگی و هم، حکیم قدسی صاحب طلسم است (همان، ص ۱۱۹). در این راستا معرفت مشرقی به معنای معرفت ذوقی و کشفی و معرفت نفس است (همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۸) و حکمت مشرقیان ایران باستان نیز، به معنای معرفت اشراقی است (همان، ص ۱۲۰) و بدین‌سان برخی از یونانیان و مغربیان نیز مشرقی‌اند (همان، ص ۱۲۹) و مستشرق حقیقی نیز، سالک و طالب شرق معنوی است (همان، ص ۱۴۱). بنابراین علم اشراقی، نوعی علم حضوری و تحول وجودی است که در مقابل علم حصولی قرار دارد (همان، ص ۱۴۲). معرفت اشراقی مبتنی بر اضافه اشراقیه و اشراق نفس بر موضوع مورد مشاهده است که تا اصالت وجود و اصالت حضور صدرا و بحث شهادت و شهید حکمت شیعی قابل رصد است (همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵) و از اینجاست که معرفت اشراقی با تشیع قرابت دارد (همان، ص ۱۵۱) و منبع آن خورنه یا خره و نور الهی است (همان، ص ۱۶۹) که مشاهده مستقیم واقعیت و همان شاهراه گنوس است (همان، ص ۵۰۵) و شهود خلاق ایرانی نیز واجد آن است (همان، ص ۵۰۸). بدین‌سان علم و معرفت اشراقی در نگرش کرین، حکمت و فلسفه موردنظر او را نیز می‌سازد.

مؤلفه دوم، خیال با اصطلاح Imaginatrix است که متمایز از وهم و خیال عرفی با اصطلاح Imagination است و به عنوان قوه مدرکه ملکوت است که کرین با رویکردی پدیدارشناختی و در جهت تبیین تأویل و با تکیه بر هستی‌شناسی اشراقی مطرح نموده است (کرین، ۱۳۸۴، ص ۴۲). خیال فعال به‌عنوان مدرک حقایق مثالی در ارض ملکوت است (همان) و فعال به معنای تجلی‌گون است (همان، ص ۴۶) که به تأسی از خداوند، می‌تواند خالق تصاویر در جهان بیرون نیز باشد (همان، ص ۳۲۶) و البته این قوه خیال و قلب در تجربه معنوی در کنار همت و اراده عارف است که می‌تواند خلاق باشد (همان، ص ۳۳۰) و بدین‌سان امکان رؤیت فرشته وحی و حقایق مثالی معنوی فراهم می‌گردد.

۳. روش حکمت تطبیقی کرین

در باب روش‌شناسی کرین می‌توان به پدیدارشناسی اشاره نمود:

روش کارم اساساً پدیدارشناسانه است. البته بدون آنکه به مکتب خاصی در پدیدارشناسی ملتزم بوده باشم. به نظرم این روش همانا مواجه شدن با واقعیت و واقعه دینی است بدین‌صورت که به امر یا موضوع دینی مجال دهیم تا خود را نمایان سازد به همان صورت که نمایان شده است بر کسانی که از موهبت دیدار آن برخوردار شده‌اند... (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۲).

می‌توان از دو مؤلفه مهم در تحقق این روش در کار او جهت فهم دیگری نام برد: گفت‌وگو و متن.

توجه به گفت‌وگو برای فهم دیگری و فرصت دادن به آن تا به طرح خود بنشیند و فهمیده شدن خود را محقق کند، از مؤلفه‌های مهم در فهم دیگری فرهنگی است که در حکمت تطبیقی کرین، بروز و ظهور یافته است. چه اینکه در ایران به‌ویژه این گفت‌وگوی حکمی میان غرب و شرق با تلاش‌های کنت دوگوبینو و بدیع‌الملک و پرسش‌های او از آقاعلی مدرس و نامه‌های او به میرزا علی‌اکبر مدرس حکمی یزدی، در میان متأخران آغاز شده است (یعقوبیان، ۱۳۹۹). کرین نیز در جایی به تلاش‌های آنها اشاره و قدردانی نموده است (کرین، ۱۳۸۱، ص ۷۵ و ۷۵) و در تداوم آن، به گفت‌وگوهای او با علامه طباطبائی می‌رسد که جدی‌تر و مبتنی بر درک و درایت بوده است (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳).

البته این گفت‌وگوها به‌ویژه در باب شیعه‌شناسی و فلسفه شیعی قابل تأمل نیز هست؛ چه اینکه نگرش علامه به تشیع مبتنی بر خوانشی جامع از ابعاد مختلف شهودی، فلسفی و ارشادی است (خسروشاهی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵) که البته نگرش عقلانی به تشیع رنگ بیشتری دارد (همان، ص ۱۰۳ و ۱۳۷)؛ برخلاف کرین که به دنبال احیا و شناساندن شیعه به غرب نیز هست (همان، ص ۱۱)، بیشتر قرائتی عرفانی و اشراقی از تشیع است که هم در پرسش‌های کرین از علامه مشخص است (همان، ص ۵۷) و هم در نگرش باز او به جریان‌های عرفانی مختلف ابن‌عربی، اسماعیلی و سنت کرمان و شیخیه که در تاریخ فلسفه اسلامی او نیز مشهود است. گو اینکه به تعبیر خودش: «مابعدالطبیعه شیعه و معنویت شیعه هم زاد و هم ذات یکدیگرند» (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۴).

اما آنچه در فهم دیگری فرهنگی، جدای از روش گفت‌وگوی حضوری حائز اهمیت است، همراهی و همدلی است که کرین به خوبی آن را دنبال کرده است. چه در باب شیخ اشراق از همراهی: «آن چیزی که ماسینیون می‌گفت عبارت بود از همدمی و همراهی با شیخ الاشراق در تمام زندگی‌ام» (کرین، ۱۳۶۹، ص ۶۹) تا خلوت کردن با آثارش بوده است (همان، ص ۸۵). همچنین در فهم معنویت ابن‌عربی در نشستن در محضر وی (کرین، ۱۳۸۴، ص ۴۵) یا فهم تشیع به همدلی و فهم کامل و البته نیازمند گفت‌وگوها و دیدارهای دوستانه و نه لزوماً خواندن چند کتاب است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۴).

هانری کرین به‌عنوان یکی از رویکردهای مهم مرحله پسااورسلی، به جای تأکید بر پدیدارشناسی هگلی از پدیدارشناسی هوسرلی سخن راند (کرین، ۱۳۶۹، ص ۲۰) و البته در تناظر آن با فرهنگ ایرانی - اسلامی از اصطلاح تأویل یا کشف‌المحجوب بهره برد (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۸۹) که کار اصلی آن را نه التقاط یا تألیف هماهنگ دیدگاه‌های فلسفی مشابه، بلکه هماهنگی شواهد مربوط به موضوع واحد می‌داند (همان، ص ۲۰۹ و ۲۰۸). بدین‌سان از پدیدارشناسی هوسرلی نیز فاصله می‌گیرد؛ چه اینکه در نگرش هوسرل، با شعار دستیابی به ذات شیء آن‌گونه که در آگاهی ظاهر می‌شود، داوری در باب وجود بیرونی و فرای پدیده در حالت ایوخته می‌رود

(هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۲۹): اما در *کشف‌المحجوب* کربنی تلاش برای کشف و پرده‌برداری از ظاهر برای دستیابی به باطن ورای آن است که از واژه تأویل استفاده می‌شود:

و آن واژه کشف‌المحجوب است که معنای آن عبارت است از: «پرده‌برداری از پنهان» آری این دقیقاً همان رویکرد پدیدارشناسی است که با آشکار نمودن معنای ضمنی و باطنی و پس زده در پشت ظاهر یک پدیده، به نوعی برنامه علم قدیم یونانیان را تحقق می‌بخشد: نجات پدیده‌ها... (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۰).

بدین‌سان وظیفه پدیدارشناسی، نجات پدیدارهاست همان‌گونه که بر شخص تجربه‌گر واقع شده (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۰۴) و نیازمند خروج از اقلیم فرهنگی خود (همان، ج ۱، ص ۶۹) و یک حیث‌التفاتی ایمانی است و قوه ادراکی مخصوص، یعنی مثال و خیال است (همان، ج ۲، ص ۳۰۴).

در باب هرمنوتیک نیز، کربن به تطبیق آن، با واژه تأویل می‌پردازد و معنای تأویل را چیزی جز بازگرداندن یک چیز به منشأ و کهن‌الگوی آن (همان)، یا رب‌النوع و دهنده اصلی آن نمی‌داند (کربن، ۱۳۹۵، ص ۱۹۰): روشی که به اعتقاد کربن، حکمای الهی شیعه در فهم باطنی قرآن، از گذشته به کار می‌بسته‌اند و بدین‌سان آن معنای عام تأویل به معنای خاص آن می‌رسد که نوعی تفهیم باطنی است که با واسطه انسان میانی یا الاوسط و حقیقت تکوینی محمدی و ولایت باطنی ائمه است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۶۵ و ۳۶۹).

البته او اذعان دارد که پدیدارشناسی که از آن سخن می‌گوید، در همه ادیان الهی وجود داشته و حول فهم معنای کتاب مقدس شکل گرفته است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۷).

پدیدار کتاب قدسی، مبتنی بر کتب مقدس و موقعیت هرمنوتیکی مومنان به عنوان فهم‌دگانش است (همان، ص ۲۴۸) و کوششی در جهت فهم معنای باطنی و گذشتن از ظاهر است. در کنار پدیدار اول، از پدیدار آینه به‌عنوان تمثیل تصویر انسان در آینه نیز، مدد می‌جوید که برخلاف بحث تجسد یا حلول در مسیحیت، مفهوم تجلی و ظهور مطرح است. بحث انسان کامل و درواقع نبی و امام در آیین تشیع، به‌عنوان قیم کتاب (همان، ص ۳۸۸)، در این راستا قابل تفسیر است (همان، ص ۵۵).

۴. ماهیت فلسفه تطبیقی در اندیشه و کار هانری کربن

پس از بررسی مبانی و روش کربن، به ماهیت فلسفه تطبیقی و خوانش او می‌رسیم که تبیین آن نیازمند نکاتی چند است:

۴-۱. شخصیت کربن

سفرها و روح بی‌قرار کربن و همچنین دیدارها و اساتید و دوستان مختلف او از *ماسینیون* و *ژلیسون* تا *یونگ* و *هایدگر* و *یاسپرس*، شخصیت ویژه و ممتاز و درعین‌حال پیچیده‌ای را به او بخشیده است که دیگران نیز گاهی او را یک مستشرق معنوی (رحمتی، ۱۳۹۹)، متصل‌کننده غرب و شرق و آشتی‌دهنده غرب و معنویت

(لیمن، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۲۵۱)، مثلاً پروتستان (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۹۳)، فیلسوف جویای شرق (همان، ص ۶۵)، عارف یا زائری از غرب قضاوت کرده‌اند. کربن از زبان کربن سالکی از غرب به شرق است و البته در این سفر چونان یک باد بی‌وطن که دست کم سه وطن از فرانسه با شاگردی ژیلسون و ماسینیون و بریه تا آلمان، با اتو، هایدر و یاسپرس و سپس به استانبول و نهایتاً در سال ۱۹۴۵ به انجمن ایرانی‌شناسی در ایران رسیده است و ضمن یک تجربه زیسته چندفرهنگی با زبان‌های مختلف آلمانی، عربی، فارسی و سانسکریت آشنا شده و بدین‌سان از هایدر به سهروردی می‌رسد و هرچند خود می‌گوید که نه یک خاورشناس و نه یک مورخ، بلکه یک فیلسوف (کربن، ۱۳۸۳، ص ۲۱) و یک پدیدارشناس هستیم، همان‌گونه که از جوانی بوده‌ام (همان، ص ۳۱)، اما خود را شخصی می‌داند که افلاطونی به دنیا آمده است و همیشه افلاطونی بوده است (همان، ص ۶۹) و شوالیه‌ها و جوانمردان اهل حکمت الهام‌بخش او بوده‌اند (همان، ص ۸۶) و او یسی‌وار، روحی ملکوتی او را راهنمایی می‌کند تا پیام اهل معنویت را به غرب منتقل کند (همان، ص ۴۰). بدین‌سان نوعی حکمت و معنویت اشراقی بر بعد فلسفی او غلبه داشته و به نوعی توجیه‌گر روح بی‌قرار او بوده است و این باطنی‌مآبی و کلیسای درونی سبب شده تا آغوش معنوی او در برابر دین و فلسفه شیعه گشوده باشد و مدتی با معنویت/بن‌عربی به سر برد (کربن، ۱۳۸۴، ص ۴۵) و با حکمت اشراقی خلوت کند (همان، ص ۸۵). اگرچه به تعبیر خودش، یک غربی بوده و خواهد ماند (همان، ص ۹۹) و این گویای آن است که از غرب و شرق جغرافیایی ترک توطن کرده و در اقلیم هشتم قصد توطن نموده است و آنچنان که در وطن اولیه با اندیشمندان و فرهنگ‌های مختلفی در ارتباط بود، در ارض ملکوت نیز حکمت‌ها و معنویت‌های گوناگون را بر سر یک سفره گرد آورده است.

۴-۲. حکمت تطبیقی

با فهم تیپ شخصیتی و تجربه زیسته او در ساحت زندگی زمینی و تجارب اشراقی و معنوی، بهتر می‌توان به ماهیت کار او رسید. چه اینکه در موارد مختلفی از ماهیت کار خود سخن گفته است؛ چنان‌که از عبور از هایدر تا رسیدن به سهروردی سخن می‌گوید و اگرچه گاه از توجه به/بن‌عربی و مقایسه او با هایدر سخن گفته است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۵۲ و ۵۳)؛ اما با ائتلاف دو مکتب سهروردی و/بن‌عربی در یک خانواده معنوی (همان، ص ۴۹) بر آن بوده تا در یک تحقیق تطبیقی، اندیشه‌های هایدر را با فلاسفه ایرانی مقایسه کند؛ اما درواقع با استفاده از کلید روشی هایدری و دازاین او در مواجهه با مرگ و رسیدن به سهروردی است که در فراسوی مرگ و معرفت‌شناسی اشراقی قرار می‌گیرد (همان، ص ۴۴ و ۴۶) که او را از زیر بار آسمان تیره و غربت غریبه هایدر رهانیده است (همان، ص ۴۷). از این‌رو کربن با تکذیب و رد هرگونه التقاطی اندیشی به فلسفه تطبیقی نظر دارد و کار خود را ذیل این مفهوم دنبال می‌کند که توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌های بنیادی به‌ویژه در بحث وجود است (همان، ص ۴۲).

در جایی دیگر از احیای فلسفه ایران زمین شبیه کار ژلیسون در باب فلسفه قرون وسطا سخن گفته است (همان، ص ۷۰) و یا از الهیات و کلام ناظر به ادیان سخن می‌گوید که ابتدا در کارل بارت جست‌وجو می‌نموده و سپس به ابن‌عربی و سیدحیدر آملی رسیده است (همان، ص ۸۴). همچنین به عنوان یک شوالیه معنوی از کلیسای درون و خدای باطنی سخن می‌گوید (همان، ص ۱۰۸) که کار اصلی خود را معنویت تطبیقی می‌داند که هرمنوتیک باطنی کتاب مقدس نزد ادیان اهل کتاب (همان، ص ۱۱۰) و عرفان مشترک سه دین ابراهیمی را جست‌وجو می‌کند (همان، ص ۱۰۴) و نوعی تحقیق تطبیقی مکاتب باطنی با محوریت گنوس است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۲) و خانواده‌ای معنوی دارای وجوه مشترک بر مبنای کتاب قدسی را گرد آورده است (همان).

بدین‌سان به نظر می‌رسد که به‌عنوان یک پدیدارشناس تأویلی با رویکرد تطبیقی در مقیاس ادیان اهل کتاب و بعضاً سایر ادیان، به نوعی معنویت ناظر به ادیان می‌پردازد؛ اما در ادامه، برای رسیدن به ماهیت مشخص تعریف او از فلسفه تطبیقی باید دو مؤلفه فلسفه و تطبیق از منظر او را مدنظر قرار داد.

به نظر می‌رسد ویژگی‌های شخصیتی او در گرایش افلاطونی‌اش، به ضمیمه دغدغه‌های معنوی و اشراقی‌اش، گویای پرنگی عرفان بر فلسفه نزد اوست؛ اما از آنجاکه مطلوب او یک دوگانه باحث متأله بوده، آن را به قیمت حذف فلسفه و مباحث متافیزیکی به دست نیاورده است، بلکه با تعیین در فلسفه سهروردی، از فلسفه به حکمت رسیده که هم ساحت معنویت اشراقی و هم ساحت ادیان الهی را پاس می‌دارد. در ساحت دینی نیز در واقع به حکمت نبوی (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۲)، شیعی (همان، ص ۸۲) و الهی (همان، ص ۱۰۰) نظر دارد که در اسلام ایرانی با پیشینه ایران مزدائی متعین شده و امکان همزیستی/افلاطون‌یونانی با افلاطونیان پارس را فراهم آورده است، تا بدین‌سان در مؤلفه اول فلسفه تطبیقی یعنی فلسفه، به چیزی به نام تئوسوفیا و حکمت برسد (همان، ج ۲، ص ۱۱۸) و تاریخ فلسفه را منفک از تاریخ معنویت نداند (کربن، ۱۳۸۴، ص ۴۸) و لذا معتقد است که: «فلسفه‌ای که به نوعی مابعدالطبیعه بی‌خودیتی راه نبرد، نظریه‌پردازی بیهوده است. تجربه عرفانی‌ای که بر بنیاد آموزش فلسفی متین بنا نشده باشد، در معرض زوال و انحراف قرار دارد» (همان، ص ۶۴).

و در مؤلفه دوم یعنی تطبیق، بیش از آنکه با معمول فلسفه تطبیقی، کلیدواژه مقایسه (Comparison) با رویکرد تاریخی و متافیزیکی را مدنظر داشته باشد؛ مفهوم تطبیق یا انطباق (Correspondence) را دنبال نموده است (رحمتی، ۱۳۹۹) که فراتر از مقایسه است:

به نظرم آن چیزی که کربن را متفاوت می‌کند این است که مقایسه انجام نمی‌دهد، بلکه علاوه بر مقایسه و فراتر از مقایسه دست به تطبیق می‌زند و این اندیشه‌ها را با هم منطبق می‌کند و عارفان و اهل معنا را در سه سنت یهودی، مسیحی و اسلام و حتی نحله‌های مختلف اسلامی و نحله‌های مختلف مسیحی و یهودی، کاملاً بر همدیگر منطبق می‌کند (همان، ص ۹).

لذا با عبور از زمان و مکان عرفی و در ساحت ملکوت و با روش تأویلی، حقیقت واحد تجارب معنوی را ادراک و با انطباق آنها وحدتشان را نمایان می‌کند و تقارن اندیشه‌های مختلف پیرامون امر واحد را میسر می‌کند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۲).

۳-۴. حکمت تطبیقی در حکمت اشراق

کرین در جست‌وجو و ارائه مدل حکمت تطبیقی خود به سهروردی به‌عنوان قهرمان و الگوی فرهنگ معنوی ایران می‌رسد:

من شیخ الاشراق جوان را از دیرباز قهرمان نمونه فلسفه می‌دانستم و با بهره جستن از الگوی او کوشیدم تمامی فرهنگ معنوی ایران را بفهمم و همه ابعاد در حال تکوین آن را ترسیم کنم (همان، ص ۳۹).

و با تکیه بر ظرفیت‌های حکمت اشراق، یک فلسفه تطبیقی را بنیان‌گذاری نماید. البته در باب فلسفه اشراق، تاکنون قرائت‌های مختلفی ارائه شده است. درواقع، تنوع مؤلفه‌های معرفتی و منابع متکثر حکمت اشراق، که برخی تا هفت منبع را برشمرده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲۹)؛ اجازه خوانش‌های متنوعی را از این مکتب فلسفی داده است. در این میان، برخی قرائت‌ها، تنوع منابع و مصادر مکتب اشراق و ابعاد متکثر آن را بیشتر مدنظر قرار داده‌اند و یکی را به نفع دیگری حذف نکرده و از خوانش‌های تک‌بعدی به‌ویژه اتهاماتی نظیر ایران‌گرایی و شعوبی‌گری میرا دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۷). دیدن تنوع معرفتی این مکتب، اجازه قرائت‌های تطبیقی از حکمت اشراق را فراهم نموده است؛ چه اینکه شیخ/اشراق نیز خود کوشیده تا فلسفه مشایی و مباحث استدلالی را با معرفت عرفانی ترکیب نماید (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۰).

و در کنار شهود تجربی، شهود معنوی و عرفانی را دارای حجیت معرفتی می‌داند (همان، ص ۱۳)؛ بنابراین از حکیم باحث متأله سخن گوید که خلیفه‌الله است (همان، ص ۱۲) و بحث مثل افلاطونی را با ایزدان و فرشتگان مزدیسنا پی‌تفسیر کرده است و مباحث هرمسی و زروانی را در مباحث خود به خدمت گرفته است و این مهم را با حکمت خالده و عناوینی نظیر خمیره ازلیه و خمیره مقدسه تبیین می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ص ۴۹۴).

بدین‌سان و در همین راستا، دیدگاه تطبیقی هانری کرین، با روش پدیدارشناختی کوشیده است تا رویکردی تطبیقی از حکمت اشراق که به دور از التقاط است را ارائه نماید:

... در اینجا مواجه هستیم با جهان‌بینی‌ای که جامع کل عالم ملکوتی شناخته‌شده برای حکیمان پارس باستان و نیز تلافی‌گاه همه حکیمان عارفی است که سهروردی از آنان یاد کرده است. نباید سخن از التقاط به میان آورد... سهروردی درصدد ایجاد تالیفی هماهنگ میان دیدگاه‌های فلسفی مشابه هم نیست، بلکه فلسفه خویش را بر مشاهده عینی بر هماهنگی شواهد مربوط به موضوع واحد مبتنی می‌سازد. عالم روحانی که مشاهدات حکیمان متعلق به تیره‌های معنوی مختلف بر آن گواهی می‌دهد، عالم واحدی است. برای وی مهم همین بوده است و برای ما نیز مهم همین است... این همان معنایی است که قبلاً سعی کردم از ابتکار عمل سهروردی، استنباط کنم (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۰۸).

۴-۴. من تطبیق‌کننده

تا بدین‌جا مشخص شد که شخصیت افلاطونی کرین و تلاش برای رسیدن به حکمت و معنویت تطبیقی، از مدل اورسلی عبور می‌کند تا خود را در حکمت اشراق بیابد و با اتصال *افلاطون یونان* به *افلاطونیان پارس* و توجه به

فلسفه ایرانی و شیعی به‌عنوان نوعی حکمت نبوی و معنوی، به یک مدل از حکمت تطبیقی برسد که بر زمان و مکان قدسی و در ارض ملکوت خانه گزیده است و در آنجا به تطبیق و انطباق سنت‌های باطنی می‌پردازد که البته این تطبیق در دو سطح و رویکرد، محقق می‌شود. رویکرد اول، رویکردی درون فرهنگی، با گفتمانی در چارچوب فرهنگ اسلامی و تنوعات جریانات معرفتی آن، به‌ویژه شاخه‌های مختلف عرفانی از اسماعیلیه، شیخیه و ابن‌عربی تا سیدحیدر آملی است.

رویکرد دوم، بیرونی و بین‌الادیانی است که در مسائل مختلفی نظیر: مفهوم خورنه در آیین زرتشتی و آئین هرمسی و جام پارسیفال (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۷۸)، منجی‌شناسی زرتشتی از سوشیانت تا مهدویت شیعی (همان، ج ۱، ص ۲۵۵)، حماسه پهلوانی و عرفانی در کیخسرو و پارسیفال (همان، ص ۲۸۵)، نغمه مروارید اعمال توماس با قصه غربت غریبه سهروردی (همان، ج ۲، ص ۴۱۰)، فرشته شخصی و رب‌النوع در آئین میترائی، هرمسی و فرشته‌شناسی در دیدگاه و مکتب سوئدنبورگ (همان، ص ۴۸۷)، ولایت و کیمیاگری در حکمت مانوی و شیعی (همان، ج ۱، ص ۱۹۱ و ۱۹۳)، انسان نورانی در آئین هرمسی و ماندایی و اسلامی (کرین، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۳۰) قابل مشاهده است.

این دو رویکرد را با تکیه بر ظرفیت حکمت تطبیقی سهروردی و حکمت شیعی محقق می‌کند؛ چه اینکه ولایت و امامت به‌عنوان باطن نبوت و نبوت باطنی است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۱۲) و ضمن قابل تطبیق بودن با لوگوس مسیحی (همان، ص ۳۴۴) باطن و سر همه ادیان الهی و کلید راهگشای تاریخ قدسی است (همان، ص ۴۶۵). این حب به امام و هیکل نورانی (همان، ص ۴۷۲) مبنای اتحاد ادیان و راه رسیدن به آن معنویت و عرفان ناظر به ادیان است که کرین ذیل پدیدار کتاب و آیینه دنبال می‌کرد.

اما آن تاریخ قدسی و فراتاریخ با زمان قدسی لطیف در اقلیم هشتم و ناکجا آباد ملکوتی، به کمک خیال مدرک آن، پای کرین را از زمین و زمانه بلند می‌کند؛ به‌ویژه آنکه روش پدیدارشناسی او حکم به اپوخه پیش‌فرض‌ها و اقلیم فرهنگی تطبیق‌کننده می‌دهد (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۹)؛ اما از دیگر سو، کرین برخی دغدغه‌های فرهنگی را از نظر دور نمی‌دارد. چه اینکه هدف فلسفه تطبیقی از منظر او، جلوگیری از غربی شدن شرق و حل مشکل غرب در فاصله‌گیری از معنویت و همچنین آسیب‌شناسی تفکر غربی‌ها در باب فلسفه و حکمت اسلامی است که به غلط آن را در *ابن‌رشد* پایان یافته دانسته‌اند (همان، ص ۵۷ و ۴۸). و طبق اشارات قبلی، کلید هایدگری او و غربی بودن خودش و حتی طرح فلسفه و اسلام ایرانی، حکایت از چنگ زدن نگرش او در خاک فرهنگ دارد.

در حل این ناسازگاری میان بی‌مکانی و درعین‌حال، تعلق فرهنگی من تطبیق‌کننده، می‌توان به نکات خود کرین تمسک جست که از سوپی اشاره می‌کند که کلید هرمنوتیک غربی را می‌توان فارغ از جهان‌بینی آن استفاده نمود (کرین، ۱۳۶۹، ص ۴۳) و معتقد است مسئولیت جبران نادیده گرفتن تشیع بر عهده غرب است؛ چراکه زخم را همان تیغی مرخم است که خود، آن را زده است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۶). توجه او به ایران و فرهنگ ایرانی از

مزدایی تا شیعی نیز تبیینی قومی و نژادی نیست (همان، ص ۸۰)؛ بلکه ایرانی بودن را به اعتبار یک تبار اشرافی باور دارد (همان، ج ۲، ص ۵۱۰)؛ چنان که سهروردی نیز دارای ایران مداری متألّهانه بود (همان، ص ۳۰۷).

لذا باز هم سخن از یک من جست‌وجو گر پدیدارشناس است که درواقع سالک کوی یقین و اشراق است چنان که راه فهم تشیع را زیستن در جهان آن و دقیق‌تر، زیستن آن در من طالب می‌داند (همان، ص ۷۵)؛ تا آنجاکه آموزه تبدیل به واقعه می‌شود و شخص به حکایت آن می‌پردازد. با درک درونی به تمام وجود از آن واقعه، وارد تاریخ باطنی می‌شود و با فلسفه‌ورزی عملی و نه ناظر صرف (همان، ص ۳۳۴) راوی و مروی و روایت یکی می‌شود و در حقیقت، در عین حضور من تجربه‌گر، از آنجاکه یک انانیت رهاشده از حجاب‌های درونی است، با روایت داستان و تجربه زنده آن یکی می‌شود (همان، ص ۳۳۹) تا چیزی فراتر از پدیدارشناسی معمول، وجود و انانیت من پدیدارشناس نیز در اپوخه قرار گیرد. این من مجرد شده با توطن در ارض ملکوت، به نوعی میانگی و دنیای میانجی رسیده است (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۲۱) که با تکیه بر قلمرو معنوی میانجی ایرانی (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۴۲) امکان جمع خانواده مشرقیان غربی و شرقی را فراهم نموده است. لذا اگر از نوعی من یا اومانیتته صحبت می‌کند، خود بنیادی نیست (آنچنان که برخی اشکال کرده‌اند) (سامع، ۱۳۹۸، ص ۳۷)، بلکه یک اومانیتته باطنی و روحانی (خاتمی، ۱۳۹۶، ص ۴۳۳) متمایز از سوژه دکارتی و اومانیسیم مدرن است که البته دستیابی به آن نیز چندان ساده و در دسترس نیست.

۵. فلسفه تطبیقی پس از کربن

تأثیر کربن در مطالعات تطبیقی سنت‌های باطنی غرب و شرق و مقایسه ظهورات کهن الگوهای واحد در مذاهب و محیط‌های فرهنگی مختلف، به‌عنوان پلی میان دنیای اسلام و غرب، بسیار حائز اهمیت است. در این راستا می‌توان به جریان‌ات مختلف پساکربنی در ایران معاصر اشاره کرد:

۵.۱. تقابل با سنت فکری کربن

برخی جریان‌ات معرفتی معاصر یا به نحوی بر روش او به‌عنوان پدیدارشناسی خاصی که درواقع انحراف از سنت هوسرلی است انتقاد کرده‌اند و یا مهم‌تر آنکه اساساً نگرش فکری او در باب چپستی فلسفه را بر نتابیدند و با اعتقاد به امتناع تفکر در فرهنگ دینی و و اصالت‌بخشی به سکولاریسم و مدرنیته (صدیق یزدچی، ۱۳۹۱، ص ۴) فلسفه در ایران را در خدمت دین و ایدئولوژی دانسته و برخلاف سنت فلسفی مغرب‌زمین، تفکر خرد ایرانی بعد از اسلام را تنها الهیات و حکمت دانسته‌اند (همان، ص ۹) که دیگر فلسفه به معنای ناب آن نیست (همان، ص ۱۰۹) و در این راستا با خام‌اندیشی، فلسفه و خرد یونانی را به‌عنوان خرد ناب بدون پیش‌فرض‌های فرهنگی و دینی پنداشته و سپس به هانری کربن، به‌عنوان سردمدار فلسفه معاصر ایران پرداخته که متافیزیک‌هایدگر را از متن تاریخی آن بیرون کشیده و به جای دیگری منتقل نموده که منجر به هرج و مرج تفکر شده است (همان، ص ۴۴).

۵.۲. تداوم سنت فکری کرین

در برابر جریان اول، جریان پرننگی از تداوم تفکر کرین را در شاگردان و دوستان او در ایران می‌توان جست‌وجو نمود که برخی چون /ایزوتسو با روش کرین به تداوم راه او پرداختند و با گفت‌وگوی فوق تاریخی بین عرفان اسلامی و شرق دور، به جهت گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها به این مهم پرداختند (ایزوتسو، ۱۳۹۴، ص ۲۰ و ۲۱) و یا مانند داریوش شایگان با نظر به دنیای میانه و میانجی کرین (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۲۱) به تلاش و تعامل دوسویه دو جهان غرب و شرق، در پیوند عقل و اسطوره (همان، ص ۴۳۳) می‌پردازد و به نحوی اگرچه روش و دغدغه کرین را دنبال می‌کند، مسیری متمایز در تفکیک ایمان از دانش را جست‌وجو می‌نماید (همان، ص ۴۴۱).

در تفکر سیدحسین نصر نیز که معتقد بوده اثر کرین همچنان زنده است (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۵۵)، از حکمت تطبیقی و شرایط آن سخن می‌رود که در عین توجه به قرائت سنت‌گرایی متمایز از کرین، تنها با نظر به فلسفه جاویدان (نصر، ۱۳۹۳) و فلسفه آمیخته با سنت و عرفان شرقی (همان، ص ۱۷) امکان فلسفه یا حکمت تطبیقی را فراهم می‌داند.

حتی در سنت فردیدی نیز که به نحوی رویکرد متافیزیکی و بحثی در سنت فکری کرین را بر نمی‌تابد و به جای هایدگر تا سهروردی از هایدگر تا/بن‌عربی سخن می‌گوید، به نحوی بصیرت‌های بنیادی کرین در توجه به هایدگر بوده است که در اندیشه فردید مؤثر افتاده است (عبدالکریمی، ۱۳۹۹). البته گاه فردیدیان به نقد کرین نشسته‌اند که طرح او ذیل شرق‌شناسی است و با ایجاد نسبت با غرب به درک گذشته و شرق پرداخته (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۴۷۹) یا به‌طور کلی با اتهام فراماسون بودن کرین توسط فردید و یا خودبنیادی طرح کشف‌المحجوب کرین، پروژه تفکر آماده‌گر فردید را متفاوت (سامع، ۱۳۹۸، ص ۳۷) و متافیزیک کرین را تنها متافیزیک قرب و حضور دانسته‌اند (همان، ص ۴۲) که با اساس کار تطبیق، یعنی غیاب و بعد و تمایز، فاصله دارد (همان، ص ۴۳ و ۴۸)؛ اما گرچه نکته پرننگی اشتراک و تشابه در جهت وحدت‌گرایی بر تفکر کرین، پربیره نیست اما اصالت دادن به غیاب و تمایز نیز، از دیگر فروبستگی‌های فلسفه تطبیقی صحیح است که در مرز اعتدال تشابه و تمایز حرکت می‌کند. زیاده آنکه خود، یا ذیل تاریخ قدسی و خوانش کرینی به تأمل در باب فلسفه تطبیقی پرداخته‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۹۹) و یا تکیه سنت فردیدی بر مؤلفه‌های هایدگری و غربی (سامع، ۱۳۹۸، ص ۴۳) را از یاد برده‌اند.

۵.۳. تمایز با سنت فکری کرین

در کنار دو جریان اول نیز، می‌توان به جریانی اشاره نمود که یا مانند مهدی حائری یزدی با رویکرد تحلیلی و نه روش پدیدارشناختی یا هرمنوتیکی و به قصد بازیابی نقش فلسفه اسلامی و سنتی در جهان کنونی به مقایسه‌اندیشی و تطبیق پرداخته است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲) و یا به روش نتوصدراثیان در تداوم تلاش‌های

علامه طباطبائی با روش خشک عقلی و به قصد کشف حقیقت، نوعی هموردی فکری را در فلسفه تطبیقی دنبال کرده‌اند (غفاری، ۱۳۹۹) که دیگر روش و چارچوب کربنی را دنبال نکرده است.

تأثیرات مثبت معرفتی کربن را می‌توان در سه سطح ایران، کشورهای اسلامی و جهان غرب، ارزیابی نمود. در سطح ایران می‌توان به نکاتی نظیر معرفی حکمت و فلسفه ایرانی به‌ویژه ابن‌سینا، ابن‌عربی، سهروردی و صدرالمآلهین که منجر به خودآگاهی فرهنگی نسل جوان ایرانی به میراث معنوی‌اش (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۳۲ و ۳۷) و معرفی آنها به جهان به‌عنوان سهم ایران در پیشبرد معارف و تمدن اسلامی (همان، ص ۳۱؛ رحمتی، ۱۳۹۹) تا شکل‌دهی گفتمان فکری در دانشگاه و تأثیر در حوزه‌های علمیه (همان، ص ۵۴) همچنین وحدت‌گرایی در تفکیک‌های مرسوم فلسفه و عرفان و الهیات و فلسفه و همچنین وحدت هویت ایرانی از ایران مزدائی تا شیعی (رحمتی، ۱۳۹۹) اشاره نمود.

در سطح منطقه اسلامی، مشخص نمودن تداوم حکمت اسلامی در هشت قرن پس از ابن‌رشد در کشورهای اسلامی و نقش ایران در آن، به‌رغم برخی مخالفت‌ها در جهان عرب، از جمله آگاهی‌بخشی‌های مهم کربن بوده است (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۵۴) در سطح جهان غرب نیز، از آشتی دادن مردم غرب با معنویت فراموش‌شده (همان، ص ۶۴) و گشودن باب عالم مثال برای رفع سکولاریسم غربی (همان، ص ۵۱) تا اقسام انجمن ابن‌عربی و انستیتوی اسماعیلی در لندن (همان، ص ۵۲ و ۵۳) و انستیتوی تحقیقات اسلامی در دانشگاه مک‌گیل کانادا توسط شاگردش هرمان لندولت و پیگیری جریان فکری او توسط دیگر شاگردانش نظیر ژیلبر دوران و کریستین ژامبه تا «انجمن دوستداران استلا و هانری کربن» در پاریس می‌توان اشاره نمود.

اما با گذر از جریان تمایز که از دید کربن در واقع بحران غرب را درنیافته است، جریان تداوم نیز به‌رغم تأثیر از کربن، با تمایزاتی مانند سنت‌گرایی یا نوعی سکولاریسم و مدرنیته‌گرایی و بعضاً حذف بعد بحثی و متافیزیکی یا نفی کلی غرب، مسیر دیگرگونه‌ای را دنبال نموده‌اند. همچنین قابل توجه است که حکمت تطبیقی موردنظر کربن، به نحوی هم به طرح فلسفه تطبیقی در ایران معاصر تعین داد و دستاوردهای مهمی چنان که ذکر شد برای شرق و غرب داشت و هم به نحوی منجر به تغییر مسیر آن شد و رویکرد مرسوم فلسفه تطبیقی با رنگ متافیزیکی را مورد بی‌مهری و جریان تمایز را در حاشیه قرار داد و تا حدودی منجر به فراموشی این نکته مهم شد که خوانش کربن، تنها، شکلی از فلسفه تطبیقی است و نه تنها شکل آن، که هم پیچیدگی‌های چندفرهنگی و مطالعات وسیع و دغدغه‌های افلاطونی خاص خود را دارد و هم روش او که بیش از آنکه متدیک به معنای جدید باشد، سیر و سلوک عملی را نیاز دارد (خاتمی، ۱۳۹۶، ص ۴۴۱) و در واقع بیش از آنکه فلسفه تطبیقی باشد، نوعی پدیدارشناسی عرفان و معنویت انطباقی است که نمی‌تواند و نباید به‌سادگی منکر امکان فلسفه تطبیقی حتی در شکل اورسلی آن باشد؛ چه اینکه اگرچه ممکن است برخی از میانی ماسون/اورسل یا نگاه اروپامحور آن، قابل نقد باشد؛ اما روش تناسبی او و توجه به بافت تاریخی و فرهنگی سنت‌های فلسفی نیز، به‌عنوان فلسفه تطبیقی قابل طرح است. چه اینکه در

خوانش برخی از اندیشمندان میان‌فرهنگی مانند رام/ادهر مال به‌عنوان پدر فلسفه میان‌فرهنگی در جهان که فلسفه تطبیقی نیز، به موازات میان‌فرهنگی طرح می‌شود؛ رابطه فلسفه با فرهنگ آن، در عین بی‌مکانی فلسفه، مورد توجه است (مال، ۲۰۰۰، ص ۳۰) و لذا برای نفی اصالت تاریخ، لازم به نفی و یا کم‌رنگی فرهنگ و زمینه جغرافیایی سنت‌های فکری و حکمی نیست.

نتیجه‌گیری

هانری کربن در تقابل با فلسفه تطبیقی با خوانش اورسل و با کلید هایدگری و پدیدارشناسی تأویلی، گرایش افلاطونی و کلید فرهنگ معنوی ایران یعنی سهروردی و در تعین فلسفه و فرهنگ ایرانی - شیعی، به حکمت تطبیقی رسید. حکمتی که با جمع تاله و بحث استدلالی، خود را از فلسفه بحثی صرف متمایز نمود و با تکیه بر قوه خیال به‌عنوان قوه مدرکه عالم ملکوت، به تطبیق و انطباق تجارب معنوی در تمرکز بر ادیان ابراهیمی پرداخت تا بدین‌سان خوانشی متمایز از فلسفه تطبیقی را در ایران معاصر مطرح نماید و آن را به سمت نوعی معنویت تطبیقی مبتنی بر حکمت خالده با قرائت قدمای از حکیمان اسلامی و مشخصاً سهروردی سوق داد که دیگر مسیر معمول تطبیق‌های تاریخی و متافیزیکی فلسفه تطبیقی را دنبال نمی‌کرد. چه اینکه مبتنی بر تجارب معنوی سنت‌های باطنی با همدلی و همزیستی معنوی مبتنی بر قلب و قوه خیال است. این ویژگی‌های خاص کربن، اگرچه بعضاً در پیروانی از او دنبال شد، اما به دلیل گرایش خاص و روش متمایزش، نه به شکل تامی تداوم یافته و نه با سیطره بر گفتمان فکری فلسفه تطبیقی در ایران، به دیگر رویکردها مجال چندانی داده است و لذا اینک نیازمند بازخوانی و تأمل است تا ساحت‌ها و ابعاد قابل تداوم یا عبور از آن، مشخص و شفاف شود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۶، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
 اورسل، ماسون، ۱۳۹۹، «فلسفه حقیقی فلسفه تطبیقی است»، *حکمت و معرفت*، ش ۱۵۴، ص ۲۸-۲۹.
 ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۹۴، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.
 بروجردی، مهرزاد، ۱۳۹۲، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فروزان روز.
 بریه، امیل، ۱۳۸۴، *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*، تهران، دانشگاه تهران.
 پازوکی، شهرام، ۱۳۸۲، *یادی از هانری کربن*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، امیرکبیر.
 خاتمی، محمود، ۱۳۹۶، *مدخلی بر فلسفه تطبیقی*، تهران، علم.
 خسروشاهی، هادی، ۱۳۹۳، *تسبیح*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 داوری اردکانی، رضا، ۱۳۹۰، *فلسفه معاصر ایران*، تهران، سخن.
 _____، ۱۳۹۹، «تأملی در باب فلسفه تطبیقی»، *حکمت و معرفت اطلاعات*، ش ۱۵۴، ص ۷-۵.
 رحمتی، انشاءالله، ۱۳۹۹، «ماهیت فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن»، *حکمت و معرفت اطلاعات*، ش ۱۵۴، ص ۷-۱۴.
 سامح، جمال، ۱۳۹۸، *پدیدارشناسی امر تطبیق در فلسفه*، اصفهان، پرسش.
 سعید، ادوارد، ۱۳۹۴، *سُرق‌شناسی*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، امیرکبیر.
 سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰ الف، *حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی.
 _____، ۱۳۸۰ ب، *مجموعه آثار*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 شایگان، داریوش، ۱۳۹۴، *هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، چ هفتم، تهران، فروزان روز.
 صدیق یزدچی، محمدحسین، ۱۳۹۱، *ماجرای فلسفه در ایران معاصر*، کلن، فروغ.
 عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۹، «اهمیت و ضرورت فلسفه تطبیقی در جامعه ما»، *حکمت و معرفت اطلاعات*، ش ۱۵۴، ص ۳۰-۳۳.
 غفاری، حسین، ۱۳۹۹، «فلسفه تطبیقی در کار و اندیشه نوصدرائیان»، *حکمت و معرفت اطلاعات*، ش ۱۵۴، ص ۱۵-۲۳.
 کربن، هانری، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، توس.
 _____، ۱۳۹۱، *چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی: اسلام ایرانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
 _____، ۱۳۸۱، *مقدمه بر المشاعر*، ترجمه کریم مجتهدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا.
 _____، ۱۳۸۳، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 _____، ۱۳۸۴، *تحلیل خلاق در عرفان ابن‌عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
 _____، ۱۳۹۵، *ارض ملکوت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
 لیمن، لیور، ۱۳۹۴، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت.
 نصر، سیدحسین، ۱۳۹۳، «شرایط فلسفه تطبیقی»، *نقد کتاب*، سال اول، ش ۴ و ۳، ص ۱۵-۲۴.
 هگل، ویلهلم فردریش، ۱۳۹۸، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیعی.
 هوسرل، ادموند، ۱۳۷۲، *ایده پدیدارشناسی*، ترجمه عبد کریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 یعقوبیان، محمدحسن، ۱۳۹۹، «تاریخچه فلسفه تطبیقی در ایران»، *حکمت و معرفت*، ش ۱۵۴، ص ۲۴-۲۷.