



Henry Corbin's Theory of Iranology Reading the History of Iranian Thought Under the Theory of the Iranian Spiritual World

Mohammad Javad Khazrai[✉] 

1.PhD of Anthropology, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email: m.j.khazrai@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 26 August 2024
Received in revised form: 15
September 2024
Accepted: 20 September 2024
Published online: 22 September
2024

Keywords: *Henry Corbin,*
Imagination, Iranology,
Spiritual world, Tawil.

ABSTRACT

The theoretical formulation of Iran has been one of the most important lines of thought in the last hundred years. It started with the research activities of orientalist and has occupied many Iranian researchers. In the meantime, Professor Henry Corbin is considered among the pioneers of this field. His research about Iran has a special and unique feature. He has always inspired the younger generations after himself. Corbin avoids merely listing field reports about Iran. He reaches the depth of Iran's constructive framework. This issue helps him to put the components of Iranian identity in a coherent system. These components have deep connections with each other in the innermost elements of their life. This approach has given a special face to Corbin research regarding Iran. The following article presents a report of the research activities of this great researcher and Iranologist and deals with the core of his research and presents a theoretical formulation of this researcher and shows its place among the theories of Iranology and then criticizes his theory about Iran. Therefore, dealing with the issues of such a thinker is beyond the scope of an article and is the only entry point. Also, this article focuses on his theory of Iranology and will discuss his other intellectual aspects only to the extent of necessity.

Cite this article: Khazrai, M. J. (2025). Henry Corbin's Theory of Iranology Reading the History of Iranian Thought Under the Theory of the Iranian Spiritual World. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 14(3): 20 - 36.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.380341.1732>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.380341.1732>

1. Introduction

In this article, Henry Corbin's theory of Iranology is examined. Henry Corbin is one of the famous orientalist of the last century. He has traveled to Iran many times and observed Iran closely. Corbin was trained in the tradition of phenomenology, but his familiarity with Suhrawardi made him interested in Islamic philosophy. Corbin's scientific activities in this field continue. He introduces Suhrawardi both in the West and in Iran itself. Before his activities, Suhrawardi was not well known in Iran itself. One of the most important aspects of Henry Corbin's work is his theory of Iranology. He follows a different path in oriental studies than other orientalists. Other orientalists before Carbone have mainly had a Europe-centric view, and some have engaged in orientalist work with colonial goals. But based on the phenomenological point of view, Corbin does not agree with the existing Orientalism and does not consider it sufficient, but believes that Iran should be studied closely. Therefore, he himself goes along with the Islamic and Iranian philosophical tradition as much as possible and tries to put aside the previous mentalities. The result of Corbin's activities lead to new discoveries about Islamic philosophy. He realizes that the modern West has not properly understood Islamic philosophy. Corbin considers the reason for this to be the acquaintance of the modern West with Islamic philosophy through the methods of Ibn Rushd. While Corbin believes that Islamic philosophy was not continued by Ibn Rushd, but by Suhrawardi. By referring to Suhrawardi, Carbin also finds a way to understand the ancient philosophy of Iran. Through this, he achieves a theory about Iran. In this article, this theory is called the Iranian spiritual world. In fact, the spiritual world of Iran is the point of connection between Islamic philosophy and ancient Iran. Such a discovery revealed new layers of Iran and Islamic philosophy. However, Corbin's theory of Iranology still has problems, including that he failed to examine the political aspects of Iran. The elements of the theory of Corbin Iranology and the criticisms that have been made on it have been examined in this article.

2. Problem Statement

So far, many theories have been presented about the nature of Iran. One of the famous theorists among them is Henry Corbin. Henry Corbin's theory has significant differences from other theories both in method and content. Corbin has used the tradition of phenomenology in the method, and in the content, he has tried to deal with the deep aspects of Iran and avoid a linear narrative. This article is trying to analyze Henry Corbin's theory of Iranology and examine the dimensions of his theory and the criticisms he has made on it.

3. Purpose

The purpose of this article is to find out Henry Corbin's theory of Iranology and the differences between this theory and other theories. Also, this article will examine the weaknesses of Henry Corbin's theory.

4. Questions

1. What is Henry Carbone's theory of Iranology?
2. What will be the results of this theory?
3. What are the criticisms on it?

5. Background

In general, so far, not much research has been done on Henry Corbin's theory of Iranology, and his view on Iran has been placed under other headings such as philosophy and theology. The collection of essays collected in the conference commemorating the 100th anniversary of Henry Corboe's birth and published in the form of a book titled "Pilgrim to the East" is one of the best narratives about this character. Also, two of the translators of his works, Seyyed Javad Tabatabai and inshallah Rahmati, also made an important

contribution to the publication of his thoughts by translating Corbin's books. They also had independent writings that explored different aspects of Corbin's view. Currently, Mehdi Fadaei Mehrabani is researching the thoughts of Henry Corbin and has published a book in this field entitled "Standing on the other side of death: Carbone's answers to Heidegger from the perspective of Shia philosophy".

6. Methodology

Analytical method was used in this research and by referring to documentary and library sources, it sought to extract Henry Corbin's theory of Iranology, so this research can be considered a descriptive exploratory type based on referring to first-hand documents and references. .

7. Findings

In this article, the dimensions of Henry Corbin's theory of Iranology are examined. This article named his theory "Iranian Spiritual World". In this theory, various dimensions of Iran, including philosophical dimensions, ancient tradition, as well as religious fields, especially Shia, have been artistically considered together, and therefore it is a complete and comprehensive theory, however, this theory still has flaws. The sentence of not paying attention to politics in Iran can be mentioned as a criticism of this theory.

References

- Ardakani, Reza (2015). "Corbin and the importance of Islamic philosophy in today's world" (interview). *Information newspaper*, 9th of January.
- Awani, Gholamreza (2006). "Satiety in the Opinions of Henry Corbin", *Pilgrim of the East*. Tehran: scientific and cultural.
- Corbin, Henry (1958). "Three discourses on the history of Iran's spirituality", translated by Isa Sepahbodi and Seyyed Ziauddin Deshiri. *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*, p. 6, p. 1.
- Corbin, Henry (1964). "The status of Mulla Sadrai Shirazi in Iranian philosophy", translated by Seyyed Hossein Nasr. *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*, Q. 12, No. 1.
- Corbin, Henry (1977). "Three philosophers of Azerbaijan", translated by Mohammad Gharavi. *Journal of Faculty of Literature and Humanities, Azarabadgan University*, p. 29, p. 122.
- Corbin, Henry (1990). *Iranian philosophy and comparative philosophy*, translated by Seyyed Javad Tabatabai. Tehran, Tos.
- Corbin, Henry (2013). *Iranian Islam*, translated by Inshallah Rahmati. Tehran, Sofia, p. 134.
- Corbin, Henry (2013). *The relationship between wisdom and philosophy of ancient Iran*, translated by Ahmad Fardid and Abdulhamid Golshan. Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
- Corbin, Henry (2013). *The spiritual and philosophical perspectives of Iranian Islam*, translated by Inshallah Rahmati. Tehran, Sofia.
- Corbin, Henry (2014). *From Heidegger to Suhrawardi*, translated by Hamed Foladvand. Tehran, Organization of Printing and Publishing of Culture and Islamic Guidance.
- Corbin, Henry (2015). *Creative imagination in the mysticism of Ibn Arabi*, translated by Inshallah Rahmati. Tehran, Jami.
- Corbin, Henry (2017). *History of Islamic Philosophy*, translated by Seyed Javad Tabatabai. Tehran, Kavir.
- Fadaei Mehrabani, Mehdi (2015). "About Henry Corbin and Iranian philosophy". *Farhikhtegan newspaper*, 24th of December.
- Heidegger, Martin (2008). *what is called thinking*, translated by Siavash Jamadi. Tehran, Ghoghnoos.
- Kaufer, Shtefan and Anthony Chamro (2018). *Phenomenology*, translated by Nasser Momeni. Tehran, roozegar no.

Nasiri Hamed, Reza (2022). "The Refusal of Politics in Henry Corbin's Intellectual Project". *Political and International Approaches Quarterly*, No. 69.

Rahmati, Inshallah (2016). "Hermeneutics (interpretation) as a spiritual junction of Iranian identity according to Henry Corbin's point of view". *Islamic mysticism*, p. 14, p. 53.

Shaygan, Dariush (2004). *Henry Corbin, Horizons of Spiritual Thought in Islam*, translated by Baqir Parham. Tehran, Forozan.





نظریه ایران‌شناسی هانری کربن خوانش تاریخ اندیشه ایران ذیل نظریه جهان‌معنوی ایرانی

محمدجواد خضرای  

۱. دکتری مردم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: m.j.khazrai@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	صورت‌بندی نظری از ایران یکی از خطوط مهم فکری در بیش از صد سال اخیر بوده که با فعالیت‌های تحقیقی شرق‌شناسان آغاز شده و بسیاری از پژوهشگران ایرانی را نیز به خود مشغول داشته است. در این میان هانری کربن جزو متقدمین این عرصه به شمار می‌رود. علاوه بر آنکه پژوهش‌های او در خصوص ایران دارای ویژگی ممتاز و منحصر به فردی است، همواره الهام‌بخش نسل‌های جوان بعد از خود نیز بوده است. کربن از بیان فهرست گزارش‌های میدانی در مورد ایران یا فراتر می‌گذارد و به عمق چهارچوب برساننده ایران دست پیدا می‌کند. این مسئله به او کمک می‌نماید تا مؤلفه‌های حاضر در هویت ایران که علی‌الظاهر متفاوت و بعضاً متناقض به نظر می‌رسد را در یک نظام متشکل و منسجم که در درونی‌ترین عناصر حیات خود پیوندهای ریشه‌داری با یکدیگر دارند، قرار دهد. کشف عالم‌معنوی ایران و شاخصه‌های اصلی آن همچون مسئله تأویل از نقاط برجسته تحقیقات اوست. کربن از این منظر قرائت تاریخ مدرن از فلسفه اسلامی را به بوته نقد می‌گذارد و در این راه موفق می‌شود سهروردی را در ادامه سنت فلسفی اسلامی به دنیای مدرن معرفی کند. در این مقاله چهارچوب اصلی نظریه او واکاوی شده و در نهایت ضمن مطالعه‌ای انتقادی، کاستی‌های این نظریه بحث‌وبررسی می‌شود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: ایران‌شناسی، تأویل، جهان‌معنوی، خیال، هانری کربن.	
استناد: خضرای، محمدجواد. (۱۴۰۳). نظریه ایران‌شناسی هانری کربن: خوانش تاریخ اندیشه ایران ذیل نظریه جهان‌معنوی ایرانی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۴(۳): ۲۰-۳۶.	

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.380341.1732>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.380341.1732>

۱. مقدمه و بیان مسئله

سابقه پژوهش در باب ایران‌شناسی به قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و به طور خاص به دوره حکومت شاهنشاهی پهلوی بازمی‌گردد. رویکردهای ناسیونالیستی اتخاذ شده توسط حکومت وقت و همچنین لزوم تقویت هویت ملی پس از تسلط تدریجی غرب مدرن و رسوخ در فرهنگ و آیین و رسوم ایرانی، موجی از توجه به ایران، به‌عنوان یک هویت مستقل و قابل اعتنا در برابر مدرنیته را شکل داد و لذا پایه‌گذار بسیاری از تحقیقات در خصوص ایران و تاریخ و فرهنگ و هویت آن شد. توجه به ایران از منظر دیدگاه‌های مختلف، نحله‌های گوناگون فکری و سیاسی متعددی به وجود آورد و در میان این نحله‌ها، چندین چهره شاخص و اثرگذار ظهور کرد که هر یک بر اساس سنت علمی خود، گونه‌ای از ایران‌شناسی را رقم زدند. یکی از این چهره‌ها، هانری کربن، ایران‌شناس، شرق‌شناس و فیلسوف اهل معنای فرانسوی است که کار خود در باب ایران‌شناسی و شناخت جهان معنوی ایرانی-اسلامی را در بستر مطالعات شرق‌شناسانه آغاز کرد، از این نقطه تا واپسین پژوهش‌ها، هسته اصلی تحقیقات خود را بر محور همین موضوع حفظ کرد و با طی زمان بر رشد و توسعه آن افزود.

مقاله پیش‌رو ضمن ارائه گزارشی از فعالیت‌های پژوهشی این محقق و ایران‌شناس بزرگ تلاش می‌کند به هسته اصلی تحقیقات او بپردازد و صورت‌بندی نظری از این تحقیقات و جایگاه ویژه آن در میان نظریات ایران‌شناسی ارائه دهد و سپس با نگاهی انتقادی تفسیر او از ایران و سنت تاریخی و فکری‌اش را به بحث‌وبررسی گذارد. بالتبع پرداختن به مباحث چنین متفکری از حد یک مقاله خارج است و تنها جهت نقطه ورود به منظور انجام تحقیقات بیشتر می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. همچنین این مقاله بر نظریه ایران‌شناسی وی متمرکز است و سایر ابعاد فکری او را تنها در حد ضرورت به بحث خواهد گذاشت.

۲. اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف از این پژوهش واکاوی نظریه هانری کربن پیرامون ایران و ایده او در موضوع ایران‌شناسی است، لذا پرسش‌های تحقیق عبارتند از:

۱. نظریه ایران‌شناسی هانری کربن چیست؟
۲. نتایج و دلالت‌های این نظریه چه خواهد بود؟
۳. چه نقدهایی بر آن وارد است؟

۳. روش پژوهش

در این پژوهش از روش تحلیلی استفاده شده و با ارجاع به منابع اسنادی و کتابخانه‌ای، به دنبال استخراج نظریه ایران‌شناسی هانری کربن بوده است، لذا این پژوهش را می‌توان از نوع اکتشافی توصیفی دانست که بر مبنای مراجعه به اسناد و مراجع دست‌اول انجام شده است.

۴. پیشینه پژوهش

به‌طورکلی تاکنون چنان که شایسته است پیرامون نظریات هانری کربن تحقیقات زیادی انجام نشده و به طور خاص در باب نظریه ایران‌شناسی او تحقیق مجزایی صورت نگرفته است و نگاه او به ایران در ذیل سرفصل‌های دیگری همچون فلسفه و دین‌شناسی قرار گرفته است. مجموعه مقالاتی که در همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن جمع‌آوری شد و در قالب یک کتاب با عنوان «زائر شرق» (۱۳۸۵) به چاپ رسید یکی از بهترین روایت‌ها پیرامون این شخصیت است. همچنین دو نفر از مترجمین آثار او یعنی سید جواد طباطبایی و ان‌شاءالله رحمتی نیز علاوه بر اینکه با ترجمه کتاب‌های کربن در نشر افکار او سهم مهمی داشتند در نگارش‌های مستقلی جنبه‌های متفاوت دیدگاه کربن را به بحث‌وبررسی گذاشته‌اند. در حال حاضر نیز مهدی فدایی مهربانی بر روی اندیشه‌های هانری کربن پژوهش می‌کند و کتابی نیز در این زمینه با عنوان «ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی» (۱۳۹۱) منتشر کرده است، اما چنانکه عنوان شد پژوهش مستقلی پیرامون نظریات او در خصوص ایران صورت نگرفته است.

۵. یافته‌های تحقیق

۵-۱. توجه به شرق و به‌خصوص ایران

هانری کربن در اوایل قرن بیستم میلادی در کشور فرانسه متولد شد و اواخر دهه هفتاد میلادی دیده از جهان فروبست. وی در این مدت از محضر اساتید به‌نام فلسفه در غرب بهره برد و پای درس بزرگانی چون امیل بریه، کارل یاسپرس، اتین ژیلیسون، ارنست کاسیرر، کارل لویت، لوئی ماسینیون و ... نشست. عمدتاً او را بزرگ‌شده مکتب پدیدارشناسی ادموند هوسرل و متأثر از هرمنوتیک فلسفی مارتین هایدگر می‌دانند. کربن جزو اولین کسانی است که آثار مارتین هایدگر را به فرانسوی ترجمه کرد و مشهور است که سارتر از طریق همین ترجمه‌های کربن با اندیشه‌ها و آرا هایدگر آشنا شد.

با اتفاقی که در زندگی کربن رخ داد مسیر او از کارهای هایدگر جدا شده و به سمت شرق و به‌خصوص ایران و اسلام تغییر جهت داد. این اتفاق با دریافت هدیه از استادش رقم خورد. لوئی ماسینیون که اشتیاق کربن به عرفان و فلسفه را مشاهده کرد، کتاب «حکمت الاشراق» سهروردی را به وی داد و از او خواست تا آن را بخواند. همین آشنایی مقدماتی کربن با این کتاب، به جرعه‌ای برای آغاز یک دوره طولانی پژوهش و تحقیق وی در باب عالم معنوی اسلام و ایران تبدیل شد.

کربن در طول حیات خویش بارها به ایران سفر کرد و با افراد زیادی در ایران به گفتگو و مرادده پرداخت که از جمله مشهورترین این دیدارها، دیدارهایی است که وی با علامه سید محمدحسین طباطبایی برقرار کرد. غیر از این کربن با چهره‌های سرشناسی مثل سید حسین نصر، داریوش شایگان، محمد معین، ابراهیم پورداوود و صادق هدایت نیز ارتباط داشت و در نشست‌ها و محافل زیادی در ایران شرکت کرد. انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، اصلی‌ترین پایگاهی است که کربن ضمن بر عهده گرفتن مسئولیت در این انجمن، عمده تحقیقات خود را در آنجا به ثمر رساند. وی مدتی نیز در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تدریس کرد و از سوی دانشگاه مفتخر به دریافت دکترای افتخاری شد.

۵-۲. اتکا به روش پدیدارشناسی و گذر از آن به سوی تأویل در فلسفه اسلامی

پیش از ورود به مباحث اصلی طرح شده توسط کربن و صورت‌بندی‌های نظری او، لازم است به روشی که او مشاهداتش را بر پایه آن استوار کرده بپردازیم. بیان شد که کربن دانش آموخته مکتب پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک فلسفی هایدگر بود. تعلقات معناگرایی کربن در گرایش به این مکتب بی‌تأثیر نبوده است، آن هم در برهه‌ای که اندیشه‌های حاکم بر فلسفه غرب در ظاهر با هرگونه امکان شناخت حقیقت درونی امور مخالفت می‌ورزید، چه آنکه در آن دوره این امر به واسطه بسط اندیشه کانت رشد یافته بود. اما علاقه وافر کربن برای وصول به حقیقت و معنای امور، او را مجاب می‌کرد که از روش‌شناسی کانتی گذر کند و آنچه در این میان می‌توانست مأمن و دستاویز مناسبی برای امر باشد، رشد اندیشه‌های پدیدارشناختی در فلسفه غرب توسط هوسرل و سپس هایدگر بود.

هوسرل را پدر پدیدارشناسی می‌دانند. در پدیدارشناسی وی «نه ساختارهای آگاهی به معنای دقیق کلمه، بلکه ساختارهای کنش‌های خاص آگاهی بررسی می‌شود. تمامی تجربیات با معنا در کنش‌ها رخ می‌دهند. یک تجربه تنها هنگامی بامعناست که محتوایی داشته باشد.» (کاوفر و چمرو، ۱۳۹۸: ۵۵) پس از هوسرل نیز هایدگر به‌عنوان نظریه‌پرداز اصلی پدیدارشناسی شناخته می‌شود، در طرح هایدگر از پدیدارشناسی نیز پژوهشگر نمی‌تواند به صرف برخورد عین انگارانه با اشیاء اکتفا کند بلکه صرفاً با گوش جان سپردن به پدیدار امور است که آن‌ها را نزد خود حاضر می‌کند. (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۱۱) در واقع پدیدارشناسی در پی آن است که به باطن و ذات و حقیقت امور دست یابد و همین مسئله برای کربن که زمینه‌های معناگرا دارد، جذاب و برانگیزاننده است. دغدغه کربن همانند «هوسرل» تعلیق دانسته‌های آدمی است تا حقیقت اشیاء ظهور یابد و آدمی برای وصول به حقیقت باید خود را در معرض رؤیت حقیقت قرار دهد. (کربن، ۱۳۸۳: ۳۰)

اما آشنایی کربن با فلسفه اسلامی و به‌خصوص طرح قوه خیال در این فلسفه، تا حدی راه او را از پدیدارشناسی نیز جدا کرد، تا جایی که به‌تدریج از زادگاه فکری‌اش یعنی پدیدارشناسی نقل مکان کرده و در دیار فلسفه و عرفان اسلامی - ایرانی سکنی گزید. البته حرکت کربن از هایدگر به سوی سهروردی به معنای انقطاع از سنت فلسفی پیشین خود نبود، بلکه چنانچه خود او متذکر می‌شود، همچنان دستاوردهای این سنت را با خود به همراه داشت. وی در یکی از مصاحبه‌هایش می‌گوید «آنچه با شادی تمام در نزد هایدگر یافتم چیزی جز سلسله ارتباط

تأویل از الهیات شلایرماخری تا به امروز نبود و انتساب من به نمودشناسی برای آن است که تأویل اساساً کلیدی است گشاینده معنای نهایی ظواهر بیان شده. پس من کاری نکردم جز اینکه در همین معنا، نخست در پهنه گسترده ناگشوده عرفان اسلامی شیعی و سپس در عرفان مسیحی یهودی که پهلوی به پهلوی آن قرار گرفته‌اند، ژرف بیندیشم. از آن جا که مفهوم تأویل از یک سو طعم هایدگری داشت و از سوی دیگر نخستین کارهایی که من منتشر کرده بودم به فیلسوف ایرانی، سهروردی مربوط می‌شد، برخی از مورخان لاجرم در القای این اندیشه کوشیده‌اند که من هایدگر را با سهروردی آمیخته‌ام؛ در حالی که چنین نیست؛ کلیدی را برای گشودن قفلی به کار بردن به معنای یکی گرفتن کلید و قفل نیست. من حتی بر آن نبودم که از اندیشه‌های هایدگر به عنوان کلید بهره گیرم، هدف من فقط بهره گرفتن از کلیدی بود که خود هایدگر هم از آن بهره گرفته بود و در اختیار همگان قرار داشت.» (شایگان، ۱۳۷۳: ۶۶)

مسئله اصلی اندیشه هایدگر «وجود» است. هایدگر بر این باور است که آنچه اندیشه غربی آن را فراموش کرده، «وجود» است. اندیشه غربی از زمان آغاز فلسفه در یونان باستان، «موجود» را به جای «وجود» گرفته و لذا زندگی غربی به جهانی مملو از علم تکنیکی و تحت نظارت رسیده است. هایدگر با طرح دازاین به جای انسان، وضعیت «هستی در جهان» را یادآور می‌شود و بیان می‌کند که غفلت از «در جهان بودن» و انتزاع انسان به عنوان فرد منفرد نقضی بنیادین است که تفکر غربی از بدو پیدایش با آن دست و پنجه نرم می‌کند. لذا هایدگر شیوه‌های تحقیقی غربی که بر واقعیت تحمیل می‌شود را به عقب رانده و شیوه تفکر پدیدارشناختی را جایگزین آن می‌کند. کرین نیز ضمن تأکید بر دین خویش بر این رهیافت تحقیقی هایدگر، مقوله‌ای تازه را بر آن می‌افزاید و می‌نویسد: «آنچه من در هایدگر می‌جستم، آنچه به لطف هایدگر فهمیدم، همان چیزی است که در حکمت ایرانی - اسلامی جست‌وجویش کردم و آن را یافتیم ... ولی با این حکمت ایرانی - اسلامی همه چیز از آن پس در مرتبه متفاوتی قرار گرفت.» (رحمتی، ۱۳۹۶: ۱۲۶)

کرین دانش آموخته فلسفه غرب بود و در دوره‌ای که او تحصیل می‌کرد در دنیای غرب، این‌رشد پایان فلسفه اسلامی قلمداد می‌شد و فلسفه اسلامی نیز معادل فلسفه غربی به شمار می‌آمد. آشنایی کرین با سهروردی خط بطلانی بر این دیدگاه در ذهن او کشید و به روایت تازه‌ای از فهم فلسفه در عالم اسلامی دست یافت. او نه تنها فلسفه اسلامی را معادل فلسفه غربی نمی‌دانست و قائل بود که فلسفه اسلامی در بخش‌های دیگر عالم اسلام، از جمله ایران، به حیات خود ادامه داده است، بلکه بر این باور نیز بود که این‌رشد هم نقطه پایان فلسفه اسلامی نیست، چراکه دریافته بود سهروردی و دیگر بزرگان فلسفه اسلامی مسیر بسیار درخشان‌تری را بعد از ابن‌سینا در پیش گرفتند که این مسئله از ناحیه دید غرب به کل خارج مانده است. بر این اساس کرین از مفهوم پدیدارشناسی که در فلسفه غرب آموخته بود به واسطه آشنایی با سهروردی به مفهوم تأویل در سنت فلسفی ایرانی - اسلامی رسید. تأویل نیز همچون پدیدارشناسی می‌خواهد پرده از ظاهر امور بردارد و به اول امور بازگردد. منظور کرین از اول این نیست که بخواهد ریشه‌های تاریخی و حوادث برسازنده امور را بکاود، بلکه در واقع در اینجا اول اشاره به بُن و بنیاد چیزها دارد و اساس آن‌هاست. به نظر کرین هدف پدیدارشناسی و هدف تأویل مشترک است و هر دو بر وجه مستوری و باطنی امور نظر دارند. اصطلاحی که کرین از فلسفه اسلامی برای توضیح این موضوع به عاریت گرفت و بسیار به آن توجه نشان داد، مفهوم «کشف‌المحجوب» بود. عرفاً و حکمای اسلامی، در طریقت باطنی خود حصول به بُعد باطنی و دستیابی به آن را با عنوان کشف‌المحجوب یاد می‌کنند. کرین نیز با تکیه بر این مفهوم، هدف مشترک پدیدارشناسی و تأویل را یکسان انگاشت. وی در این خصوص در کتاب خود می‌نویسد:

«پدیدار چیزی است که خود را ظاهر می‌سازد و در این ظهور چیزی را آشکار می‌دارد که نمی‌تواند در آن آشکار شود مگر در صورتی که در عین حل در زیر آن ظاهر پوشیده بماند. ... آیا در این صورت پژوهش پدیدارشناسانه همان امری نیست که در رساله‌های کهن ما با اصطلاح کشف‌المحجوب بیان کرده‌اند؟ آیا این همان امری نیست که با اصطلاح تأویل که در تفسیرهای قرآن اساسی است، بیان شده است؟» (کرین، ۱۳۶۹: ۲۱)

توجه به طرح تأویل در فلسفه اسلامی، مسئله دیگری را بر وی آشکار می‌کند که به نظر کرین به دلیل غفلت غرب مدرن از آن، امکان گونه‌ای از خردورزی رازورزانه را که به باطن امور نظر دارد، بعد از این‌رشد از دست داده بود و آن ایده قوه خیال در فلسفه اسلامی است. از نظر

کربن، فلاسفه اسلامی با میانجی‌گری طرح قوه خیال، امکان تأویل را برای خود زنده نگاه داشته‌اند. «به نظر کربن فلسفه جدید در پی ابن‌رشد، عالم خیال را حذف کرد و دو عالم حس و عقل را به‌گونه‌ای که هیچ پیوند و ارتباط میان آن‌ها نیست و از هم گسیخته‌اند، تصدیق کرد.» (داوری اردکانی، ۱۳۹۵)

در مقابل در فلسفه اشراق، عالم خیال، عالم برزخ میان عالم معقول و عالم محسوس و واسط و میانجی آن است. تأویل به عبارتی در این صورت‌بندی، انتقال از مرحله مجاز به مرحله حقیقت به حساب می‌آید. برای کربن این تعبیر به‌شدت گیرا بود و به همین واسطه برخلاف استاد خود، ماسینیون، که به سمت حلاج و تصوف گرایش داشت، وی خط عرفان اسلامی، فلسفه اشراقی و به‌خصوص عرفان ابن‌عربی را پی گرفت و کتابی هم درباره تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی نوشت. وی در همان کتاب متذکر می‌شود: «مفهوم خیال واسطه جادویی میان فکر و وجود، یعنی تجسم فکر در صورت خیالی و حضور صورت خیالی در قالب وجود، مفهومی به غایت مهم است که نقش برجسته‌ای در فلسفه دوران رنسانس ایفا می‌کند و مجدداً در فلسفه رمانتیک با آن مواجه می‌شویم.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۷۵) تخیل راه ارتباطی مثل و حقایق اشیا و خیال، عالم واسط بین دو عالم روحانی و جسمانی و شامل صفات متضاد این دو عرصه است. عالم خیال یا مثال، واسطه‌ای بین عالم ماده و معناست که در آن از سوئی ماده تجرد می‌یابد و از سوی دیگر معنا تجسد پیدا می‌کند. این عالم به اندازه هر دو عالم معقول و محسوس، واقعی است و با ایجاد ارتباط بین آن‌ها مانع از ثنویت در اندیشه می‌شود. (همان: ۴۲) در تأویل رازورزانه، آدمی از سطح مفهوم فراتر رفته و به باطن حکایات در عالم ملکوت ارتقا می‌یابد. (نصیری حامد، ۱۴۰۱: ۱۴۵) کربن بین رمز یا مثال با کنایه یا مجاز فرق می‌گذارد. رمز نشانه‌ای است برای آنچه در عالم واقعی وجود دارد؛ ولی کنایه تنها در ساحت ذهن وجود دارد و اعتبارش بسته به اعتبار واضح و جعل‌کننده است. کنایه دچار تغییر می‌شود اما معنای رمز قابل تغییر نیست. رمز، برخلاف کنایه که امری قراردادی به شمار می‌آید، شرحی است از چیزی که همه حقیقت آن به بیان در نمی‌آید. در رمز باید به تعالی و والایش رسید و این یعنی ارتقا به مرتبه و درجه‌ای که رمزها بیان رقیقی از آن‌هاست. (همان)

به نظر کربن چه فلسفه ابن‌رشد و چه فلسفه غرب که در دکارت به بلوغ می‌رسد، همواره دچار این ضایعه است که نمی‌تواند دوگانه روح و جسم را از میان بردارد؛ اما پدیدارشناسی و از آن مهم‌تر طرح عالم خیال در فلسفه اسلامی به خوبی از عهده این گسست برآمده‌اند. از نظر وی عنصر خیال موجب می‌شود دوگانگی موجود در کار دکارت را مرتفع کند و از نو جهان دارای سرشت واحد را بنا نماید. اگرچه موضوع این مقاله پرداختن به سنت حکمی اسلامی نیست و این خود به بحث مبسوط جداگانه‌ای نیاز دارد، اما جهت روش شدن بحث کربن در باب خیال لازم است در اینجا به موضوع خیال متصل و خیال منفصل که سهروردی در «روضه القلوب» و «حکمت الاشراق» مفصل به آن پرداخته است، اشاره‌ای شود. سهروردی خیال را به دو «خیال متصل» و «خیال منفصل» تقسیم می‌کند. «خیال متصل» به جهت اتصال به نفس، متصل نامیده می‌شود. این قسم از خیال صورت مادی آنچه از حواس بدست می‌آید را مجرد می‌کند، ولی آن را از عوارض قریب همچون کیف و وضع نمی‌تواند بزدايد و این کار بر عهده عقل است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۴)، بنابراین خیال اگرچه از ماده مجرد می‌کند اما مجرد تام عقلی نیست. اما قسم دوم که سهروردی آن را «خیال منفصل» می‌نامد حد فاصل میان عالم حس و عالم عقل است (همان: ۴۴۹) این عالم به روش کشفی و از طریق مشاهدات عرفانی حاصل می‌شود. کشف چنین قوایی توسط سهروردی که موردتوجه کربن نیز قرار گرفت، موجب می‌شود از بحرانی که فلسفه غربی به واسطه گسست غیر قابل رفع میان ماده و شناخت مبتلا شده، در امان بماند و بتواند طرح پژوهش خود را به نحو قدرتمندتری پیش ببرد.

۵-۳. وجه تمایز شرق‌شناسی هانری کربن

تاژگی کار کربن در میان شرق‌شناسان دیگر، توجه او به ایران به‌مثابه موضوعی عمیقاً فلسفی و انسانی و نه موضوعی جغرافیایی و تاریخی بود. به همین سبب رویکرد کربن در مطالعاتش پیرامون ایران به کلی متفاوت از رویکرد بسیاری از شرق‌شناسان است. مواجهه کربن با مضامین مختلف با رهیافت تأویلی وجودشناسانه، موجب شد علاقه خاصی به تفکرانی در ایران پیدا کند و زمینه‌هایی را در سنت تاریخی ایران کشف کند که عمدتاً بر تأویلات ژرف استوار بوده‌اند، از جمله اسماعیلیه که رویکردی باطنی داشتند. تعهد کربن به این روش او را

وامی داشت ضمن آنکه فلسفه و عرفان را مورد مطالعه قرار می‌دهد، خود نیز در این محیط زیست کند و به واقع عارف و مستغرق در امور معنوی شود. به همین سبب کرین نمی‌توانست همچون روش‌های مرسوم شرق‌شناسی، به لغت‌شناسی و یا مطالعه صرف تاریخ و ثبت رویدادهای فرهنگی و بومی اکتفا کند بلکه لازم می‌دانست در امر مورد مطالعه شریک شود. او مدت‌ها در حیات فکری و فرهنگی ایران زیست کرد و به همین دلیل ضمن رهنمون‌شدن به سمت حیات فرهنگی ایرانی-اسلامی، حیاتی معنوی را کشف کرد که از عهده شرق‌شناسان دیگر نه برآمده بود و نه می‌توانست برآید.

کرین در واقع شرق‌شناس نبود، بلکه شرقی شده بود و به تعبیر خودش میهمان معنوی کسانی شده بود تا به این واسطه موضوع بر او نمودار شود و همراه آن، بار مسئولیتش را نیز بپذیرد، برخلاف رویکردهای سابق شرق‌شناسانه‌ای که نه‌تنها خالی از این مسئولیت‌پذیری بود بلکه در موارد بسیاری زمینه‌های استعماری و بهره‌کشی را نیز به همراه داشت و اروپا را در مطالعات خود محور قرار می‌داد؛ چنانکه داوری اردکانی نیز به این موضوع اشاره می‌کند و می‌نویسد: «شرق‌شناسی با رویکرد اروپامحور خود، ارزشی برای شرق قائل نمی‌شود. سلطه رویکردهای شرق‌شناسانه غالباً باعث می‌شود فلاسفه اسلامی را مقلد یونانیان بدانند.» (داوری اردکانی، ۱۳۷۷: ۲) اما چنانکه ملاحظه کردیم تخطی کرین از این رویکرد، نه‌تنها به او وجه متمایزی بخشید، بلکه باعث شد به کشفیات جدیدی نیز دست یابد و قرائت رسمی از روند فلسفه اسلامی در غرب را واژگونه نماید.

غلامرضا اعوانی خصوصیات فکری متمایز کرین را چنین برمی‌شمرد: بحث‌وبررسی عمیق درباره فرهنگ معنوی ایران از دیرباز / مطالعات بسیار عمیق درباره تشیع / تفسیر نوین از تاریخ فلسفه و سیر تطور آن / پرداختن به حکمت معنوی در ایران باستان و استمرار سنت عقلی در ایران / شناساندن شخصیت‌های بزرگ فرهنگ ایران و اسلام که تا آن زمان گمنام بودند و احیا و ترجمه آثار آن‌ها؛ مانند سهروردی، سید حیدر آملی، عزیزالدین نسفی، شیخ علاءالدوله سمنانی، ابن‌ترکه، سعدالدین حمویه، روزبهان بقلی، ناصر خسرو و ... / تربیت شاگردان برجسته و ممتاز / احیای فرهنگ ایران شیعی و بسط و توسعه تفکر شیعه و فرهنگ معنوی ایران به سراسر اسلام / همکاری در تأسیس سخنرانی‌های بین‌المللی ایرانوس (اعوانی، ۱۳۸۵: ۲). اعوانی ادامه می‌دهد که «هانری کرین حکمت حقیقی را نه در فلسفه جدید غرب، بلکه در حکمت خالده ایرانی باز یافت و تفکر جدید غرب را وافی به مقصود نیافت و گمشده خود را در حکمت معنوی ایران جستجو کرد.» (همان)

آنچه اعوانی از آن به‌عنوان «حکمت معنوی ایران» یاد می‌کند، در پژوهش هانری کرین به سه منشأ در ظاهر متمایز اما مشترک می‌رسد که توضیح اشتراک آن‌ها در عمیق‌ترین لایه‌های فلسفی، بزرگ‌ترین بخش تحقیقات کرین را شامل می‌شود. کرین جزو معدود شرق‌شناسانی است که توانسته تمام این وجوه را در نظریه‌اش لحاظ کند و از درون‌مایه‌های تک‌خطی درباره ایران فاصله گیرد. وجه اول مربوط به اسلام و به‌خصوص مکتب تشیع است، وجه دیگر آن را فلسفه و عرفان می‌سازد و نهایتاً وجه سوم چیزی است که به فرهنگ و آیین ایرانی و تفکر معنوی این دیار مربوط می‌شود. کرین در حکمت معنوی ایران، همه این سه وجه را با هم می‌بیند و روایتی پیوسته و درهم‌آمیخته از آن ارائه می‌دهد. کرین با اتکا به چنین طرحی نظریه خود درباره عالم معنوی ایران را پایه‌ریزی می‌کند و نهایتاً چیزی از صورت‌بندی درباره ایران بر جای می‌گذارد که آمیخته‌ای از اسلام شیعی، تمدن ایرانی و فلسفه و عرفان است که به نحوی هنرمندانه در کار کرین کنار هم آمده است.

۵-۴. اسلام و تشیع

کرین تفسیری را از اسلام و تشیع ارائه داد که کمتر شرق‌شناسی به آن توجه کرده بود. به نظر کرین قرآن سرشار از رموز و پرده‌های اسرار غیبی است و پرده برداشتن از این اسرار و دسترسی به عالم معنوی مستتر در آن، جز از طریق تأویل میسر نیست. اما در کنار مسئله تأویل، بلافاصله این سؤال پیش می‌آید که این تأویل در مورد قرآن، به عنوان متن مقدس، چگونه ممکن است. کرین در پیگیری این پرسش اساسی، با استناد به آنچه در خود سنت فکری اسلامی - ایرانی وجود داشت به ماهیت مسئله ولایت در اسلام و به‌خصوص تشیع می‌رسد. از دیدگاه کرین، امام واسط و میانجی دسترسی به بواطن و حقیقت قرآن است. وی می‌گوید: «تعلیم که به عهده امام گذاشته شده، با مرجعیت مقام

روحانی کلیسایی در مسیحیت قابل مقایسه نیست. امام، به‌عنوان ولی، ملهم از سوی خداست و تعلیم به طور اساسی به حقایق، یعنی به امور باطن، مربوط می‌شود.» (کربن، ۱۳۸۸: ۲۴)

لذا کربن در تحقیق خود از حکمتی سخن می‌گوید که به‌وسیله امام به زبان می‌آید. کلید دستیابی به این حکمت امام است. برای همین ولایت در دیدگاه کربن یک جنبه عمیق معرف شناختی پیدا می‌کند و از رهبری سیاسی و حتی مرجعیت دینی فراتر می‌رود. مفسر اصلی حقایق دین، خداست، اما این تفسیر در رأی امام نهاده شده است. امام علاوه بر علم به ظواهر کتاب و شریعت، به حقیقت و باطن آن آگاه است و از راه ولایت، این حقایق به پیروان منتقل می‌شود. کربن از این حکمت به حکمت نبوی تعبیر می‌کند، اما حکمت نبوی در تشیع با طرح مسئله امام ادامه پیدا می‌کند، درحالی‌که خلافت در نظریه اهل تسنن چنین ظرفیتی را دارا نیست. در نظر عموم اهل سنت هرکس به طریقی می‌تواند خلیفه شود، اما امام، تنها برگزیده خداست و مقام امامت با ولایت الهی در ارتباط است.

تفاوت دیگری که میان تشیع و سایر فرق ایجاد می‌شود و از این‌رو توجه کربن را جلب می‌کند، باور به فراتاریخ در تفکر شیعی است.

«اسلام و به‌ویژه تشیع به دلیل باور به فراتاریخ، از آسیبی که ادیانی همچون مسیحیت دچار آن بوده‌اند، مصون می‌ماند.

در مسیحیت به سبب باور به اصالت تاریخ، خدا ناگزیر باید در قالب شخصیتی همچون مسیح، به‌عنوان حلقه پیوند عالم

ناسوت و لاهوت، وارد تاریخ شود که تبلور آن به شکل حلول و تجسد در کالبد مادی انسانی است؛ اما در شیعه مفهوم

تجلی و مظهریت مطرح است که می‌توان از تمثیل «آینه» برای آن استفاده نمود. ... در آینه تجلی و ظهور ناشی از

انعکاس و تجلی امر بیرونی وجود دارد بی‌آنکه حلولی در کار باشد. چنین باوری، شیعه را از افتادن در مهلکه تشبیه و

تعطیل باز می‌دارد و در نتیجه تاریخی شدن امر الهی منتفی می‌گردد. اما در مسیحیت، تجسد در تاریخ سبب گردید

ارتباط مستقیم فرد با خداوند مسدود شده و این امر فقط به مدد نهاد واسطه‌ای همچون کلیسا میسر گردد ولی در

حکمت اسلامی و شیعی، تجلی مربوط به تاریخ قدسی رویدادهاست و در فضای مثالی نفس به وقوع می‌پیوندد. اینکه

فرشته‌شناسی در مسیحیت منتفی گردید، بدان سبب بود که باور بدان در حکم رقیبی برای وساطت کلیسا دانسته می‌شد

(کربن، ۱۳۸۴: ۳۰ به نقل از نصیری حامد، ۱۴۰۱: ۱۴۲).

درباره منشأ تشیع، بین شرق‌شناسان اختلاف وجود دارد، برخی همچون ریچارد فرای، مبتنی بر شواهدی بر این امر قائل هستند که اساساً تشیع ضمن آنکه از درون اسلام روییده، اما ساخته‌وپرداخته ایرانیان است و عده‌ای دیگر نیز گمان می‌کنند ایرانیان تشیع را ساختند تا در مقابل حکومت‌های اموی و عباسی بتوانند به‌عنوان یک هویت مستقل ایستادگی کنند، اما کربن به‌هیچ‌وجه چنین تحلیلی را قبول نداشت و بر این باور بود که تشیع جزو ذات اسلام و بلکه مقام باطن و حقیقت اسلام است. وی تصریح می‌کند که «تشیع، تمامی اسلام و باطن آن است. از این نظر تمامی اسلام است که بر مبنای شریعت، طریقت و حقیقت گذاشته شده است و از این نظر، باطن اسلام است که حقیقت، باطن شریعت و شریعت، ظاهر حقیقت است و کسانی که خود، گنجینه و هم‌خازن معرفت باطنی هستند، امامان معصوم‌اند. عرفا، تشیع، یعنی تعالیم امامان را اساس جنبه باطنی اسلام و یا اسلام جامع و نیز اسلام حقیقی و معنوی می‌شمارند» (کربن، ۱۳۴۳: ۱۵) همچنین وی معتقد بود که در تشیع، با وفات پیامبر، ولایت که جنبه باطنی اسلام است پایان نمی‌پذیرد بلکه در امامت ادامه پیدا می‌کند: «برای تشیع، پایان نبوت آغاز دور جدیدی است که دور ولایت یا امامت است.» (کربن، ۱۳۸۸: ۴۴)

لذا از نظر هانری کربن یکی از وجوهی که جهان ایرانی را ساخته، اسلام، حقایق قرآن و امام است و امام تأویل‌گر باطن و حقیقت اسلام و قرآن است. این وجه، امتدادهای سیاسی اجتماعی گسترده‌ای در جهان ایرانی دارد که کربن با این جنبه‌ها همراهی نمی‌کند و در بحث‌های بعدی این موضوع بیشتر روشن خواهد شد.

۵-۵. فلسفه اشراق

یکی دیگر از وجوه تشکیل‌دهنده عالم ایرانی، به اعتبار نظریه کربن، فلسفه و به‌خصوص فلسفه اشراق است. چنانچه بیان شد در دوره هانری کربن در غرب چنین دیدگاهی رواج داشت که فلسفه اسلامی را با ابن‌رشد پایان‌یافته می‌پنداشت، ولی تحقیقات کربن نشان داد که این دیدگاه

از اساس باطل و ناشی از عدم دسترسی غربی‌ها به تداوم آثار فلسفی در عالم اسلامی است. وی این خطا در مغرب زمین را چنین یادآور می‌شود: «اگر صحیح باشد که در مغرب زمین، تأثیر و نفوذ حکمت ابن‌سینا جای خود را با سرعت به مشرب ابن‌رشد سپرده، ولی در ایران، هرگز چنین وضعی برای حکمت ابن‌سینا حادث نشده است. در ایران به جای ابن‌رشد، سهروردی قدم به منصفه ظهور می‌نهد؛ و اگر در ایران تأثیر و رسوخ اسلام غربی مشهود می‌افتاد، این تأثیر از آن ابن‌رشد نبوده، بلکه متعلق به شخص دیگری از اعظام آندلس، یعنی ابن‌عربی بوده است.» (کرین، ۱۳۳۷: ۶۱)

خطی که کرین از ابن‌سینا پی می‌گیرد و به سهروردی، ابن‌عربی، ملاصدرا و نهایتاً فلاسفه معاصر ایرانی می‌رساند، منطبق بر همان دیدگاه نظری خود اوست که در نظریه‌اش درباره ایران اتخاذ کرده است. در واقع کرین به‌هیچ‌وجه قصد نداشته که فلسفه ابن‌سینا یا فلسفه سهروردی را به‌عنوان یک نظام فلسفی مستقل مورد مطالعه قرار دهد و در آن، چنان غور کند که متخصص و متبحر در مفردات این مکاتب فلسفی شود، بلکه کرین در ضمن این فلسفه‌ها، همچنان در پی گمشده خود، یعنی باطن و حقیقت امور، است.

بنا به باور کرین، فلسفه اسلامی که بعد از ابن‌رشد در حکمت اشراقی سهروردی جریان پیدا می‌کند، از این عمق نظری برخوردار است که یکسره به حکمت‌های نظری و آرا فلسفی فروکاسته نشده، بلکه حامل و حاوی جستارهای بسیار ریشه‌دار باطنی و معنوی است و این رویه تا زمان خود کرین در بین فلاسفه اسلامی امتداد پیدا کرده است. این نوع نگرش، خوانش متفاوتی از آثار فلسفی و عرفانی ایرانی-اسلامی را پیش پای کرین می‌گشاید و منجر به قرائت خاصی از فلسفه ابن‌سینا و سهروردی و دیگر فلاسفه ایرانی-اسلامی می‌شود.

به طور مثال در مورد ابن‌سینا، کرین توجهات را به سوی جنبه‌های عرفانی فلسفه سینوی جلب می‌کند و امکانات فلسفه اشراقی برای سیر و سلوک نفسانی را پیش روی می‌گشاید. او حتی بسیار صریح‌تر تأکید می‌کند که بدون این جنبه‌های عرفانی، تلاش‌های فلسفه اشراقی بیهوده و وقت تلف کردن است و بنیاد فلسفه ابن‌سینا بر همین شالوده بنا شده است.

بالتبع در مورد سهروردی نیز همین مسئله به نحو آشکارتری حاضر است. کرین سهم به‌سزایی در معرفی و بیان اهمیت سهروردی حتی به خود ایرانی‌ها داشته است، چنان‌که اگر کرین نبود ضرورت شناخت سهروردی ممکن بود تا مدت‌ها به تأخیر بیفتد، اما کرین با طرح خود از فلسفه اسلامی، موفق شد سهروردی را در امتداد ابن‌سینا و ملاصدرا را در امتداد سهروردی ترسیم کند و دسته‌بندی‌های مرسوم و شکاف‌های ایجادشده میان این فیلسوفان مسلمان ایرانی را مرتفع نماید.

بنا به باور کرین به واسطه تلاش علمی سهروردی و تغییری که او در عالم معنوی ایران ایجاد کرد، فاصله میان فلسفه و عرفان زائل شد و تحولی که سهروردی توانست رقم زند، طرح عنصر واسط میان عالم ماده و عالم معنا بود که شرح آن در بخش روش‌شناسی کرین گذشت. به واسطه این تحول، اتفاقی که در غرب در پی فلسفه ابن‌رشد افتاد، یعنی به وجود آمدن گسست میان جسم و روح که در فلسفه دکارت به بلوغ رسید، هیچ‌گاه فلسفه اسلامی را به خود مبتلا نکرد، زیرا سهروردی توانسته بود خیال، عالم مثال، اقلیم هشتم و تعابیر دیگری که همگی ناظر بر پیوستگی جسم و روح هستند را به میان کشد و از این نقیصه که می‌توانست عواقب وخیمی بر جای گذارد، عبور کند.

همین‌طور در مورد ابن‌عربی، ملاصدرا و سایر فلاسفه و عرفای اسلامی نیز با همین رویکرد، کرین تحقیقات زیادی را انجام داد که همگی بر محور همان روح کلی تحقیقاتش می‌گشت. در واقع کرین موفق شده بود از فلسفه اسلامی تعبیری را بیان کند به عنصری جدایی‌ناپذیر از ایران تبدیل شود و با دیگر عناصر برسازنده ایران، یعنی هویت شیعی و حکمت باستانی ایرانی، ممزوج شود.

۵-۶. حکمت باستانی ایران

نهایتاً وجه سوم از عالم معنوی ایران مورد توجه کرین قرار می‌گیرد که بر خلاف دو وجه دیگر که از سرزمین‌های دیگر یعنی شبه جزیره عرب و یونان وارد ایران شده بودند، این وجه در خود ایران ریشه داشت و تاریخ پر دامنه‌ای را در پی خود یدک می‌کشید و همچنان نیز این تاریخ را به همراه دارد و آن چیزی نیست جز سنت‌ها، آیین‌ها، رسوم، آداب و اندیشه‌های ایرانی که به این خطه جغرافیایی تمایزی آشکار بخشیده و موجب وحدت سرزمینی و هویتی خاصی شده است. در بسیاری از پژوهش‌های صورت گرفته در باب ایران مشاهده می‌شود که به سبب تکیه و توجه به یکی از این وجوه، وجوه دیگر به کلی به فراموشی سپرده می‌شود و گاهی به خط‌کشی‌های تندوتیزی نیز منجر می‌شود، به طور

مثال کسانی که سنت ایرانی پیش از اسلام را مورد توجه قرار می‌دهند، اکثراً از اهمیت نقش برساننده اسلام و تفکر شیعی غفلت می‌کنند و حتی به مقابله با آن برمی‌خیزند، از آن سو کسانی که یکسره ایران را به تشیع حواله می‌دهند، نقش پرطرفیت سنت ایرانی را از نظر دور نگاه می‌دارند. اما کربن به هیچ‌کدام از رویه‌ها تن نمی‌دهد و با ظرافتی تمام ایران را آن‌چنان که هست، مورد مذاقه قرار می‌دهد. به همین سبب توجه کربن به اسلام، مانع از توجه او به سنت ایرانی نمی‌شود و همین‌طور برعکس.

به نظر کربن حکمت فرزندان ایران باستان با تشیع و همین‌طور با فلسفه و عرفان اسلامی پیوند خورده و از مجموع این‌ها، عالم ایرانی، جان تازه‌ای یافته است. وی بر این باور است که در جهان ایرانی زرتشت و افلاطون با هم پیوند یافته‌اند و این دو با حکمت نبوی مبتنی بر دین ابراهیمی آمیخته شده‌اند. مهدی فدایی مهربانی در این باره می‌نویسد:

«جهان ایرانی از همان ابتدای دیانت زردشتی بر مبنای فرشته‌شناسی شکل گرفته است؛ در جهان ایرانی زردشت و افلاطون با یکدیگر پیوند یافته و حکمت مأخوذ از مشکات نبوت مبتنی بر دین ابراهیمی را برگزیده است. در این جهان، مذهب زردشت، همان مذهب اخوت و جوانمردی و حماسه‌های پهلوانی و عرفانی در ادبیات اشراقی ایران زمین است. حقیقت امام غایب، در قرابت با مفهوم سوشیانت^۱، بار دیگر همچون حقیقتی الهی پدیدار شده و در قلب هر یک از ایرانیان جای گرفته است؛ راهی که این فلسفه باز می‌نماید، راه عرفان است. اینجا فلسفه دیگر به حکایت سیر و سلوک معنوی تبدیل می‌شود و حکیم متأله، شناخت نظری و تجربه عارفانه هر دو را با هم داراست.» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۵).

کربن در جای‌جای تحقیقات خود حکمت باستانی ایران و امتزاج آن با فلسفه و تشیع ایرانی را مدنظر دارد. به طور ویژه کتابی هم در همین زمینه نوشته که عنوانش چنین است: «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان» (۱۳۸۴). از همین عنوان بر می‌آید که کربن قائل به انقطاع میان ایران باستان و حکمت فلسفی پس از اسلام نبوده و میان آن‌ها روابط وثیقی را مشاهده می‌کرده است. در همین کتاب مفصل این روابط را شرح می‌دهد که به‌عنوان نمونه آشیانه کردن سیمرغ بر سر درخت طوبی که در کتاب «عقل سرخ» سهروردی تمثیلش آورده شده را می‌توان در جلب توجه کربن مثال زد. کربن این استعاره را چنین تأویل می‌کند: «درخت طوبی در کوه قاف است، یعنی مرز میان جهان پیدا و ناپیدا در آشیانه هشت اقلیم که گاه آن را قلعه نفس نامیده‌اند و گاه سینای عرفان. درخت طوبی یکی از رمزهای وجود مطلق است.» (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۲۰) در این توضیحات روشن است که چگونه ادبیات و تفکر کربن وامدار ادبیات اسلامی و شیعی، ادبیات فلسفی و عرفانی و ادبیات حکمت باستانی ایران است و چگونه تمام این سنت‌ها، در سخن کربن گرد هم آمده‌اند.

کربن به وحدت ایران در طی زمان و به‌خصوص پیش و پس از اسلام اعتقاد داشت و آن را نتیجه امتداد حکمت معنوی نهفته در بطن ایران می‌دانست. وی در این خصوص می‌گوید: «در درون امت اسلامی، جهان ایرانی از بدو امر مجموعه‌ای را پدید آورده است که ویژگی‌های خاص و رسالت آن فقط و فقط در صورتی به وضوح می‌پیوندند که جهان معنوی ایرانی به منزله یک کل واحد پیش از اسلام و پس از اسلام، مد نظر قرار بگیرد. (کربن، ۱۳۹۳: ۶۱)» کربن همچنین راه این امتداد را به لحاظ زمینه‌های فکری در مفهوم تأویل که شرح آن بیان شد می‌داند، به نظر وی «نبوغ ایرانیان و تأویل آنان که از صرف تأویل متن بسی فراتر می‌رود و به تأویل نفس (تأویل خویشتن خویش) می‌انجامد، آنان را به درک حقیقت دین، حقیقت توحید نزدیک ساخته است. ... تأویل به روح ایرانی گشودگی خاصی بخشیده است.» (رحمتی، ۱۳۹۶: ۱۲۸) کربن به تقلید از سهروردی نام این حکمت را حکمت خسروانی می‌گذارد چرا که کیخسرو در اندیشه باستانی ایرانی در موقعیت استثنایی و نماد بارز تأویل قرار دارد «جست‌وجوی حقیقت از طریق نوعی سیر آفاقی - انفسی دست می‌دهد و این معنایی است که بر طبق تمثیل‌هایی ایرانی، کیخسرو به آن متحقق بوده است.» (همان)

^۱ واژه سوشیانت در گاهان مفهوم بسیار گسترده‌ای دارد اما در اوستای متأخر به لقبی برای منجی آخر الزمان بدل می‌شود.

۷-۵. نقدهایی بر نظریه ایران‌شناسی کرین

نظریه ایران‌شناسی هانری کرین از وجوه مختلف قابل بررسی و ارزیابی است. یکی از وجوهی که به نظر می‌رسد می‌تواند از منظری معاصر خوانش او را مورد نقد قرار دهد توجه به ابعاد سیاسی نظریه اوست. بحث از قدرت و روابط سیاسی یکی از جنبه‌های مهم در نظریه‌های ایران‌شناسی است و هر محقق و پژوهشگری که در حوزه ایران‌شناسی کار می‌کند، ناگزیر است که به این جنبه در نظریه‌اش به صورت مجزا بپردازد، چرا که ایران در طول حیات خود به نحو شدیدی با سیاست پیوند داشته و سیاست جز جدایی‌ناپذیری از ایران بوده است. درحالی‌که در بسیاری از حوزه‌های جغرافیایی، سیاست یا وجود نداشته و یا بسیار کم‌رنگ و در حدود شیوه ریاست و اداره قبیله بوده، اما ایران، به جهت موقعیت تمدنی که از قدیم داشته، همواره مسئله سیاست در آن به نحو پرنرنگی جاری بوده است. تقریباً متن و اثری نیست که از گذشته به یادگار مانده باشد و در آن لایه‌های سیاسی و روابط قدرت جای نداشته باشد.

کرین در توجه به سیاست اولاً بسیار متأثر از طرح سهروردی پیرامون فره ایزدی بود. در طرح سهروردی مفهوم فره یا فره نقش بنیادینی داشت.

«فر همان خورنه اوستایی و خوره پهلوی است. از لحاظ ریشه‌شناسی خورنه با خورشید مرتبط است و بنیاد حکمت اشراق سهروردی که مبتنی بر نور است نیز همان خورنه است. به عقیده سهروردی، از عالم نور و روشنایی، بر جان انسان‌های کامل یعنی کسانی که در پی ریاضت بوده و خدمت اصحاب مشاهده کرده‌اند، نوری می‌تابد که آن نیز ذوات ملکوتی و نیز نورهای معنوی را که هرمس و افلاطون مشاهده می‌کردند، مشاهده می‌کند. این نورها همان روشنایی‌های مینوی یعنی انوار معنوی هستند. پرتو الهی درخشش انوار معنوی که اگر شامل حال انسانی شود، به مشاهده حقایق نائل می‌شود و هاله‌ای درخشان‌تر از خورشید بر سرش می‌تابد. این نور همان است که به عقیده زرتشت از ذات خداوند ساطع می‌شود و مخلوقات به واسطه آن دارای مراتب می‌شوند و برخی بر دیگری تقدم می‌یابند.» (کرین، ۱۳۹۳: ۸۵)

پس مقام سیاست در وهله اول مقامی معنوی است که به شخص ذی‌صلاحیت اعطا می‌شود و او به مدد این عطیه، عموم را رهبری و اداره می‌کند و نفوس آن‌ها را تحت نفوذ مقام معنوی خود قرار می‌دهد و آن‌ها را به حد کمال رشد که همانا رسیدن به مقام باطن و مقام حقیقت است می‌رساند. مشاهده می‌کنیم که در این تعبیر به هیچ وجه بحثی از قهر و غلبه نیست و قدرت جز از طریق آنچه مقدر شده، حاصل نمی‌شود، لذا صاحب فر، تنها به این سبب حق دارد بر دیگران حکم براند که این حق به او داده شده نه اینکه به دستش آورده باشد و عموم مردم تنها به این سبب که در مرتبه نازل‌تری نسبت او هستند باید او را مورد اطاعت قرار دهند.

از همین رو کرین بلافاصله مقام شاهی در حکمت باستانی ایران و مقام فیلسوف شاه در سنت فلسفی را با مقام امام در تفکر شیعی پیوند می‌زند و فاصله میان مقام شاهنشاهی و مقام امامت را مرتفع می‌کند. او می‌نویسد: «امامت امام هرگز وابسته به اقرار و قبول توده انسان‌ها نیست، زیرا با توجه به اینکه فره امام، کمالینکه همان عالم روحانی که ولایت امام منبعث از آن و مرتب با آن است برای آن‌ها نادیدنی است، بنابراین امامت امام وابسته به قضاوت آن‌ها نیست و حتی در پاره‌ای از شرایط نباید امامت آشکار باشد.» (کرین، ۱۳۹۱: ۱۳۴)

اواخر عمر کرین با اوایل قیام‌های مردمی و شکل‌گیری نهضت ضداستعماری و ضداستبدادی که منجر به انقلاب اسلامی شد، همراه بود اما کرین با این حرکت همراهی نداشت. این عدم همراهی چنان که مشخص است از نظریه سیاسی او درباره ایران نیز برمی‌آید و بی‌ارتباط با نظریه‌اش نیست. کرین نمی‌توانست نظام‌های سیاسی را برتابد و از آن‌ها تعبیر به جاه‌طلبی می‌کرد. او چنان مدهوش حقیقت و باطن بود که چنین اعمالی را جز مانعی برای رسیدن به مقام حقیقت نمی‌دانست، به همین جهت صرفاً بر مقام معنوی امام تأکید داشت و رهبری سیاسی را تبعی آن برمی‌شمرد و حتی در مقاطعی به نحوی رادیکال‌تر، به دست‌آوردن مقام سیاسی را در تناقض با تعالیم معنوی ترسیم می‌کرد: «آیا خطرناک‌ترین و نیز دردناک‌ترین خطر ممکن برای یک دین باطنی، ابتلای پیروزی دنیوی نیست؟ پیروزی چنین دینی پیروزی

اخروی می‌تواند بود. در غیر این صورت وقتی یک دین اخروی ناگزیر می‌شود هم‌رنگ با شرایط تاریخی بیرونی شود، باید پرسید: آیا پیروزی سیاسی با بحرانی عمیق در تعلیم معنوی همراه نیست؟» (همان: ۱۶۴)

کربن حتی از قیام عاشورا به قیام علیه ریاست دنیوی تعبیر می‌کند و حرکت امام را نه برای به‌دست‌آوردن قدرت، بلکه جهت رد هر نوع جاه‌طلبی می‌داند: «آیا در آینده خواصی قادر به حمل حقیقت اسلام خواهند بود تا از این رهگذر معنای اسلام معنوی ناب را بی هیچ ارتباطی با احوال و جاه‌طلبی‌های اهل سیاست، برای عالم عیان سازند؟ و این پرسش به‌تمام معنا خطاب به تشیع است: زیرا تعظیم یاد واقعه کربلا، در آغاز سال قمری، به معنای اعتراض همیشگی علیه نظام‌های این دنیا است. زیرا فکرت امام غایب، انتظار ظهور حضرتش که حاکم بر معنویت اسلام شیعی است، معنایش این است که پرسش فوق از بدو امر برای تشیع مطرح بوده است.» (همان: ۹۶)

وی موفقیت اسماعیلیان در تأسیس خلافت فاطمی در مصر را نه‌تنها مزیتی برای این جریان نمی‌داند برعکس آن را با منطوق الهیات فاطمی در تناقض دانسته و سازماندهی ظاهری و نهادمندی سیاسی را موجب قربانی شدن وجه معنوی و در حکم شکست آموزه‌های باطنی ایشان تلقی می‌نماید. (نصیری حامد، ۱۴۰۱: ۱۵۱) وی تفوق فقه در دوره صفوی را نیز موجب به حاشیه رفتن وجه باطنی شیعه در مقابل تسلط نظام‌مندی و نهادگرایی شریعت‌محورانه و اعمال فشار از جانب فقها و اهل شریعت بر صوفیه و عرفا می‌داند. (همان) لذا کربن هر نوع اقدام به فعالیت سیاسی را اساساً در نقطه مقابل موفقیت معنوی و پیشگامی در حرکت به سمت بواطن غیبی می‌داند و لذا از حرکت‌های سیاسی اسماعیلیه تا تشکیل حکومت صفوی و همچنین انقلاب اسلامی را مردود می‌شمارد و از آن به تلاش برای رسیدن به قدرت پست مادی دنیوی تعبیر می‌کند.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کربن یکی از بزرگ‌ترین شرق‌شناسان معاصر ایران است که ضمن تحقیقات خود، سبک جدیدی از مطالعات ایران‌شناسی را نیز عرضه می‌کند. بسیاری از افراد سرشناسی که در صد سال اخیر در این زمینه پژوهش کرده‌اند، متأثر رأی و نظر کربن هستند و عمدتاً به کار او توجه داشته‌اند؛ لذا کربن توانسته با پژوهش خود بسیاری از پژوهش‌های معاصر را جهت دهد و لاقلاً در میان محققان این عرصه، حضوری فعال و اثربخش داشته باشد. اما ضمن این مقام شایان توجه کربن در میان کسانی که به مسئله ایران و صورت‌بندی از آن پرداخته‌اند و اهمیت او در پژوهش‌ها و تحقیقات بعد از خودش، همچنین نیاز است که کار کربن مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد.

قدرت پژوهش کربن در این است که توانسته عنصر معنوی ایران، یا به عبارتی مفهوم وحدت‌بخش هویت ایرانی را که به آن تمایز می‌بخشد، کشف کند. کربن موفق می‌شود نشان دهد که ایرانی بودن، شیعه بودن و مجهز بودن به حکمت فلسفی و عرفانی قطعاً مجزا و ازهم‌گسیخته‌ای نیستند که هویت ایرانی را ساخته‌اند، بلکه همه این‌ها در یک محور مشترک گرد هم آمده‌اند و لذا بن و بنیاد همه این‌ها یکی است. هر آن‌کس که از این بنیاد مشترک غفلت ورزد، می‌توان ادعا کرد که هنوز پی به ماهیت ایران نبرده است.

با وجود چنین کشف بزرگی، بحث کربن از این مضمون غفلت کرده که در این طرح‌واره مستحکم، بسیاری از ابعاد دیگر زندگی ایرانی که اتفاقاً آن‌ها نیز به نحوی خاص‌الخاص این سرزمین هستند چه وضعی پیدا می‌کنند. چه‌بسا ایران را بیش از اینکه به جنبه‌های معنوی‌اش بشناسند، به سنت سیاسی و تمدنی‌اش می‌شناسند، اما در طرح نظری کربن، این سنت جایگاه اصیل و مؤثر خود در تاریخ ایران را ندارد و یا به عنصری حاشیه‌ای و بلکه به غریبه‌ای در میان ایرانی‌ها تبدیل شده است و یا مجموعه فعالیت‌های سیاسی ایرانی‌ها طی قرون متمادی، در نظریه کربن اصلاً به چشم نمی‌آیند و کربن نمی‌تواند در نظریه‌اش آن‌ها را نیز لحاظ کند.

این‌ها نقدهایی است که ما را متوجه این می‌کند که ضمن یادبود عظمت کاری که کربن انجام داده، تلاش علمی او را مورد ارزیابی انتقادی قرار دهیم و آن‌ها را به محک واقعیت‌های موجود ایران در امروز و در گذشته بزنیم تا ببینیم از درون همین تلاش ارزشمند کربن می‌توان به طرح تازه‌تری درباره ایران دست یافت یا خیر. طرحی که ضمن توجه عمیق و دقیق به آنچه کربن از آن به تأویل یاد می‌کند، درعین حال سایر جنبه‌های هویت ایرانی را نیز در بر گیرد.

۷. منابع

- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۵). «سیری در آرای هانری کربن»، زائر شرق. تهران: علمی و فرهنگی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۵). زائر شرق: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷). فارابی موسس فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۵). «کربن و اهمیت فلسفه اسلامی در جهان کنونی». روزنامه اطلاعات، ۲۰ دی.
- رحمتی، ان‌شاءالله (۱۳۹۶). «هرمنوتیک (تاویل) به‌عنوان پیوندگاه معنوی هویت ایرانی بر طبق دیدگاه هانری کربن». عرفان اسلامی، س ۱۴، ش ۵۳.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه از هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳). هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه باقر پرهام. تهران: فروزان.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۱). ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی. تهران: نی.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۵). «درباره هانری کربن و فلسفه ایرانی». روزنامه فرهیختگان، ۴ دی.
- کاوفر، اشتفان؛ چمرو، آنتونی (۱۳۹۸). پدیدارشناسی، ترجمه ناصر مؤمنی. تهران: روزگار نو.
- کربن، هانری (۱۳۳۷). «سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران»، ترجمه عیسی سپهبدی و سید ضیاء‌الدین دهشیری. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۶، ش ۱.
- کربن، هانری (۱۳۴۳). «مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی»، ترجمه سید حسین نصر. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۱۲، ش ۱.
- کربن، هانری (۱۳۵۶). «سه فیلسوف آذربایجان»، ترجمه محمد غروی. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، س ۲۹، ش ۱۲۲.
- کربن، هانری (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: توس.
- کربن، هانری (۱۳۸۳). از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند. تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان (بن‌مایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی)، ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان. تهران: اساطیر.
- کربن، هانری (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: کویبر.
- کربن، هانری (۱۳۹۱). اسلام ایرانی، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۹۳). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۹۳). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- نصیری حامد، رضا (۱۴۰۱). «امتناع سیاست در پروژه فکری هانری کربن». فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ش ۶۹.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

References

- Ardakani, Reza (2015). "Corbin and the importance of Islamic philosophy in today's world" (interview). *Information newspaper*, 9th of January.
- Awani, Gholamreza (2006). "Satiety in the Opinions of Henry Corbin", *Pilgrim of the East*. Tehran: scientific and cultural.
- Corbin, Henry (1958). "Three discourses on the history of Iran's spirituality", translated by Isa Sepahbodi and Seyyed Ziauddin Deshiri. *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*, p. 6, p. 1.
- Corbin, Henry (1964). "The status of Mulla Sadrai Shirazi in Iranian philosophy", translated by Seyyed Hossein Nasr. *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*, Q. 12, No. 1.
- Corbin, Henry (1977). "Three philosophers of Azerbaijan", translated by Mohammad Gharavi. *Journal of Faculty of Literature and Humanities, Azarabadgan University*, p. 29, p. 122.
- Corbin, Henry (1990). *Iranian philosophy and comparative philosophy*, translated by Seyyed Javad Tabatabai. Tehran, Tos.
- Corbin, Henry (2013). *Iranian Islam*, translated by Inshallah Rahmati. Tehran, Sofia, p. 134.
- Corbin, Henry (2013). *The relationship between wisdom and philosophy of ancient Iran*, translated by Ahmad Fardid and Abdulhamid Golshan. Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.
- Corbin, Henry (2013). *The spiritual and philosophical perspectives of Iranian Islam*, translated by Inshallah Rahmati. Tehran, Sofia.
- Corbin, Henry (2014). *From Heidegger to Suhrawardi*, translated by Hamed Foladvand. Tehran, Organization of Printing and Publishing of Culture and Islamic Guidance.
- Corbin, Henry (2015). *Creative imagination in the mysticism of Ibn Arabi*, translated by Inshallah Rahmati. Tehran, Jami.
- Corbin, Henry (2017). *History of Islamic Philosophy*, translated by Seyed Javad Tabatabai. Tehran, Kavir.
- Fadaei Mehrabani, Mehdi (2015). "About Henry Corbin and Iranian philosophy". *Farhikhtegan newspaper*, 24th of December.
- Heidegger, Martin (2008). *what is called thinking*, translated by Siavash Jamadi. Tehran, Ghoghnoos.
- Kaufer, Shtefan and Anthony Chamro (2018). *Phenomenology*, translated by Nasser Momeni. Tehran, roozegar no.
- Nasiri Hamed, Reza (2022). "The Refusal of Politics in Henry Corbin's Intellectual Project". *Political and International Approaches Quarterly*, No. 69.
- Rahmati, Inshallah (2016). "Hermeneutics (interpretation) as a spiritual junction of Iranian identity according to Henry Corbin's point of view". *Islamic mysticism*, p. 14, p. 53.
- Shaygan, Dariush (2004). *Henry Corbin, Horizons of Spiritual Thought in Islam*, translated by Baqir Parham. Tehran, Forozan.