

فلسفه‌ایرانی و فلسفه تطبیقی

هانری کربن

ترجمه جواد طباطبایی

ویراست دوم با تجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه

سرشناسه: کرین، هانری، ۱۹۰۳-۱۹۷۸ م.
Corbin, Henry

عنوان و نام پدیدآور: فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی/ هانری کرین: ترجمه جواد طباطبایی
وضعیت ویراست: ویراست ۲
مشخصات نشر: تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری: ۲۰۸ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۲۸-۴

یادداشت: عنوان اصلی: Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, c 1985
یادداشت: ویراست قبلی کتاب حاضر تحت عنوان "فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی" توسط انتشارات توس در سال ۱۳۶۹ منتشر شده است.
موضوع: فلسفه ایرانی/ فلسفه تطبیقی/ فلسفه اسلامی
شناسه افزوده: طباطبایی، جواد، ۱۳۲۴-، مترجم
رده‌بندی کنگره: BBR ۱۸۵۹ اف ۱۳۹۱
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۶۲۶۴۵۸۹



انتشارات مینوی خرد

فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی

هانری کرین

ترجمه جواد طباطبایی
ویراست دوم با تجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه

طرح جلد: مهران زمانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ راستین

چاپ اول ۱۳۹۲

۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۶۰۰۰ تومان

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

انتشارات مینوی خرد، بلوار میرداماد، خیابان شاه‌نظری

خیابان دوم، شماره ۲۲/۲۲ واحد ۲۲

تلفن: ۲۲۲۵۷۷۱۶ و ۲۲۲۵۶۴۴۲ و ۲۲۹۲۲۰۱۱

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۲۸-۴

www.minooyekherad.com

فهرست مطالب

پیشگفتار مترجم	۵
پیشگفتار مؤلف	۳۳
معنای فلسفه تطبیقی چیست؟	۴۵
۱. فلسفه تطبیقی و پدیدارشناسی	۴۷
۲. چگونه می‌توان از صالت تاریخت خارج شد؟	۵۲
۳. سه بحث تطبیقی نمونه	۶۶
۴. ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن	۸۰
حضور چند فیلسوف ایرانی	۸۹
۱. انگیزه‌ها و هدف‌های منتخبانی از آثار حکمای ایرانی	۹۱
۲. جریان میرداماد	۱۰۲
۳. مکتب ملاصدرای شیرازی	۱۱۰
۴. مکتب رجب علی تبریزی	۱۱۵
۵. جمع و تلفیق	۱۲۰

سه فیلسوف آذربایجانی	۱۲۵
دآمد	۱۲۷
۱. سهروردی، شیخ اشراق	۱۲۸
۲. ودود تبریزی	۱۴۱
۳. رجب علی تبریزی	۱۴۷
تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد	۱۵۷
۱. درباره تجدید خاطره ای که آمده در گرو آن است	۱۵۹
۲. ابن عربی افلاطونی	۱۶۶
۳. سهروردی مجدد	۱۷۳
۴. سنت ابن سینایی ایرانی در مقایسه با مکتب ابن رشد	۱۷۷
۵. درباره پیام فلسفه ایرانی	۱۹۱

پیشگفتار مترجم

www.ketab.ir

در میان پژوهندگان تاریخ فرهنگ ایران در دوره اسلامی، هانری کُربِن، به لحاظ گستره پژوهش‌های نوآورانه، جایگاه ویژه‌ای دارد. کربن در چهاردهم آوریل ۱۹۰۳ در پاریس متولد شد و در هفتم اکتبر ۱۹۷۸ نیز در همان شهر روی در نقاب خاک کشید. او بویژه در دانشگاه پاریس شاگرد اتیین ژیلیسون و لوئی ماسینیون بود، اما علاقه‌ای به فلسفه آلمانی داشت و به دنبال اقامتی در این کشور نوشته‌هایی از مارتین هیدگر را با عنوان متافیزیک چیست؟ به زبان فرانسه ترجمه کرد که مورد توجه فیلسوف آلمانی قرار گرفت. او در سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ در استانبول به پژوهش درباره فلسفه دوره اسلامی مشغول بود و از آن پس نیز مأموریت یافت تا انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران را تأسیس کند. او در همین زمان مجموعه‌ای را با عنوان «گنجینه نوشته‌های ایرانی» برای انتشار ویراست انتقادی نوشته‌های مهم تاریخ فلسفه و عرفان ایرانی بنیاد گذاشت که تا فوت او بیش از پنجاه عنوان زیر نظر بنیادگذار مجموعه از آن نوشته‌ها انتشار پیدا کرد. کربن در سال ۱۹۴۵ در بخش ادیان و مذاهب مدرسه تبعات عالی پاریس به جانشینی کرسی اسلام‌شناسی لوئی ماسینیون برگزیده شد. کربن از فلسفه اروپایی به اسلام و ایران‌شناسی

گرایش پیدا کرد و، به این اعتبار، ایران‌شناس در معنای رایج آن نبود. التفات ویژه کربن به میراث فلسفی ایران، عرفان نظری و مکتب‌های مختلف آن از این حیث او را در میان پژوهندگان اروپایی تاریخ فرهنگ ایران ممتاز کرده است.

پژوهش‌های کربن، به لحاظ اسلوب علمی و روش فلسفی، و تأملات او درباره اندیشه ایرانی، چنان پرتوی بر زوایای تاریک اندیشه و معنویت ایرانی افکنده است که به جرأت می‌توان گفت که با مرگ او در قلمرو پژوهش‌های ابن فیاسوف درباره برخی از وجوه اندیشه ایرانی هیچ پژوهشی بدون نظری به دستاوردهای نوشته‌های او ممکن نخواهد شد. جای تأسف است که تاکنون بکانه واکش ما در برابر شور و علاقه‌ای که کربن در تأملات خود نسبت به اندیشه و معنویت ایرانی نشان داده، جز تغافل و بی‌توجهی نبوده است. تا سال‌های اخیر، به استثنای کتاب ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز^۱ و تاریخ فلسفه اسلامی^۲ هیچ یک از

۱. این رساله را ضیاءالدین دهشیری با همین عنوان برای مرکز گفتگوی فرهنگ‌ها ترجمه کرده و از آن پس نیز بار دیگر چاپ شده است. این ترجمه انباشته از بدفهمی‌ها و اشتباهات در ترجمه است و هیچ اعتباری ندارد.
۲. بخش نخست این کتاب را اسدالله میشری به فارسی ترجمه کرده بود. چنان‌که در دیپاچه بر ترجمه نگارنده این سطور توضیح داده شده، در آن ترجمه بیش از هزار مورد اشتباه و بدفهمی وجود داشت. نگارنده این سطور، نخست، روایت خلاصه بخش دوم را به فارسی برگرداند و آن‌گاه نیز بخش نخست را ترجمه کرد و آن دو را در یک مجلد انتشار داد. بدیهی است که در آن ترجمه نگارنده نیز اشتباه‌هایی راه یافته بود که در ویراست جدیدی که با این اثر حاضر منتشر می‌شود بسیاری از آن‌ها را تصحیح کرده‌ایم. یادآوری می‌کنیم که ویرایش مجددی از آن متن به عمل آورده‌ایم که به زودی منتشر خواهد شد.

نوشته‌های مهم کرین، بویژه شاهکار عظیم او با عنوان دربارهٔ اسلام ایرانی، به زبان فارسی برگردانده نشده بود.^۱ کرین، با انتشار این دو اثر یادشده و نیز رساله‌های بسیار دیگری، که چهار مجلد دربارهٔ اسلام ایرانی در صدر آن‌ها قرار دارد، دریافت رایج تاریخ‌نویسان فلسفه در جهان اسلام را دگرگون کرد و نشان داد که، به رغم نظر اکثریت تاریخ‌نویسان فلسفه، نه تنها فلسفه در جهان اسلام با مرگ ابن رشد به پایان نرسیده، بلکه فلسفه در ایران چنان بسطی پیدا کرده است که به هیچ وجه با دورهٔ پیش از مرگ ابن رشد قابل مقایسه نیست. کرین با تکیه بر بسط فلسفه در مغرب‌زمین و از دیدگاه فیلسوفی اروپایی - چنان که خواهیم گفت پژوهش‌های او نسبتی با تتبعات ادبی رایج ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان ندارد - رویکردی فلسفی به تاریخ اندیشهٔ فلسفی ایرانی داشت و نشان داد که سنت اندیشهٔ فلسفی، به دنبال حملهٔ امام محمد غزالی و با مرگ ابن رشد، که در ایران شناخته شده نبود، در ایران با شهاب‌الدین سهروردی، فیلسوف مجدد، تا صدرالدین شیرازی ادامه پیدا کرد و مشعل این سنت فلسفی به نوعی تا زمان حاضر نیز یکسره خاموش نشد.

گفتیم که کرین از شاگردان اتین ژیلسون، از مهم‌ترین مفسران الهیات تماس قدیس بود و هم‌او در تحقیقات مفصل خود دربارهٔ الهیات و فلسفهٔ سده‌های میانه نشان داده است که از دیدگاه تاریخ فلسفه اطلاق «فلسفهٔ

۱. چند اثر دیگر نیز از کرین به فارسی ترجمه شده است که از آن میان می‌توان، افزون بر دو جلد نخست دربارهٔ اسلام ایرانی، بویژه به ابن سینا و تمثیل عرفانی و انسان نورانی در تصوف ایرانی اشاره کرد. نگارندهٔ این سطور آن ترجمه‌ها را ندیده است و نمی‌تواند نظری دربارهٔ آن‌ها اظهار کند.

مسیحی» به اندیشه و الهیات مسیحی سده‌های میانه بی‌ربط نیست. ژیلسون در رساله‌های چندی به این موضوع پرداخته و تعریف و توضیحی از آن چه او «فلسفه مسیحی» می‌نامید، عرضه کرده است. به اعتباری، پژوهش‌های کرین بی‌ارتباط با دیدگاه ژیلسون نیست، زیرا کرین در سخن تاریخ‌نویسان فلسفه در دوره اسلامی، که آن را «فلسفه عربی» می‌خواندند، پیچید و بویژه با پیشرفت تحقیقات خود نشان داد که، با مرگ ابن رشد، فلسفه در ایران بسطی پیدا کرده است که می‌توان آن را «فلسفه ایرانی» نامید. آنچه در دریافت کرین از تداوم تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی و توضیح او درباره این تداوم دارای اهمیت است، و با دریافت رایج تاریخ‌نویسان تعارض دارد، توجه فیلسوف فرانسوی به این امر است که حادثه مهم در تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی نه تدوین حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی، در پایان تاریخ فلسفه دوران قدیم، بلکه تأسیس حکمت خسروانی ایرانی در تمایز آن با فلسفه یونانی است. بدین سان، کرین کانون تحلیل تداوم اندیشه معنویت ایرانی را از حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی به حکمت اشراق سهروردی انتقال داد. نخستین نتیجه‌ای که کرین از این جا به جایی می‌گیرد، تعیین ماهیت و طبیعت حکمتی است که به طور عمده در ایران در دوره اسلامی تدوین شده است. نخستین پژوهشگران اروپایی، به تبع متألهین سده‌های میانه، فیلسوفان دوره اسلامی - بویژه ایرانی - را به تسامح «فیلسوفان عرب» نامیده بودند.^۱ در نظر آنان، «فلسفه عربی» ترکیبی از شرح‌های بر منابع فلسفه

۱. البته، هنوز هم ترکیب «فلسفه عربی» را روشنفکران کشورهای عربی به کار

یونانی و منابع دیانت اسلامی بود. تاریخ این «فلسفه عربی» به طور عمده، با ابویعقوب کندی و ابونصر فارابی شروع می‌شد و با ابوعلی ابن سینا، که به نظر می‌آمد مهم‌ترین «فیلسوف عرب» و بزرگ‌ترین نماینده مشائیان اسلامی است، به اوج می‌رسید و با ابن رشد، مفسر آندلسی ارسطو، در سده ششم هجری پایان می‌یافت. این تاریخ فلسفه عربی، به گونه‌ای که این نخستین مورخان فلسفه تصویری از آن پیدا کرده بودند، تاریخی تنگ‌نظرانه، یک‌سویه و بی‌نادرست از ماجرای فلسفی در دوره اسلامی است، که اگر از دو فیلسوف ایرانی تبار، فارابی و ابن سینا، صرف نظر کنیم، بیشتر از آن‌که تاریخ فلسفه به معنای دقیق کلمه باشد، تاریخ تأثیر و تفسیر آثار یونانی در بخش کوچک‌تری از تمدن اسلامی است.

نخست، تاریخ‌نویسان فلسفه در اروپا در قابل دفاع بودن چنین دریافتی از تاریخ فلسفه در تمدن اسلامی تردید کردند و تاریخ‌نویسان متأخر، به تدریج، مفهوم «فلسفه اسلامی» را جانشین «فلسفه عربی» کردند. طبیعی است که با دگرگون شدن عنوان، افق تاریخ اندیشه نیز فراخ‌تر شد، اما نه تنها مشکل حل نشد، بلکه پرسش‌های جدیدی مطرح شد. از جمله این‌که «طبیعت و ماهیت فلسفه اسلامی چیست؟» پرسشی که دست‌کم در کشورهای حوزه تمدن اسلامی - به استثنای ایران - مطرح نشد. سبب این امر آن است که نوشتن تاریخ مستلزم آگاهی از موضوع آن تاریخ است، در حالی‌که در کشورهای عربی دیری بود تا تأمل فلسفی با مرگ ابن رشد به

می‌برند و هر نویسنده‌ای را که به زبان عربی نوشته باشد، فیلسوف عرب می‌دانند. بدیهی است که عمده روشنفکران عرب نیز مانند دیگر روشنفکران اهل ایدئولوژی‌اند.

پایان رسیده و تجدید نشده بود. تاریخ جدید کشورهای عربی به نوعی با تاریخ استعمار و شیوه اندیشیدن آن پیوند خورده بود و آگاهی «ملی» این کشورها نیز در پیکار با استعمار و ایدئولوژی‌های ضد استعماری جدید تکرین پیدا کرد. بدیهی است که این جانی‌توان به این بحث پرداخت، اما همین قدر می‌توان گفت که ایران وضعی استثنایی در این میان داشت و، به دلایلی که این جانی‌توان به آن پرداخت، اندیشه فلسفی با حمله‌های غزالی از میان نرفت و تداوم یافت.^۱ از این رو، طبیعی به نظر می‌رسد که

۱. کرین در بیشتر نوشته‌های خود، بویژه در آثار متأخر، چندین بار به بحث درباره وجود فلسفه ایرانی پرداخته است. در کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی، کرین در این باره یادآور می‌شود که اصطلاح کهن فلسفه عربی (Philosophie arabe) را به خاطر دفاع و حفظ هویت خویشاوندی (identité familiale) درست نمی‌داند. در دوران جدید، این اصطلاح را از فیلسوفان سده‌های میانه به عاریت گرفته‌اند که اشاره‌ای به تعارض میان فرهنگ لاتینی (latinité) و عربی‌مآبی (arabisme) به طور کلی داشت. اگرچه اصطلاح فرهنگ لاتینی معنای فرهنگی خود را حفظ کرده است، اما تردیدی نیست که تصویری که امروزه از واژه عرب و عربی داریم با آنچه لویی ماسینیون «زبان آئینی اسلام» (langue liturgique de l'islam) می‌نامید، نسبتی ندارد. اگر زبان عربی را زبان آئین معنویت‌هایی فراملی بدانیم، می‌توان گفت که زبان فارسی نیز چنین نقشی را، بویژه در نزد اسماعیلیان بدخشان، ایفا کرده است. از این رو، ایوانف زبان فارسی را church language نامیده است. البته، اصطلاح فلسفه عربی با فلسفه‌ای که بر حسب عادت قدیم در نوشته‌های مربوط به تاریخ فلسفه خلاصه می‌شد، مطابقت داشت. کرین این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که اگر چنین دریافتی از فلسفه را بپذیریم، در این صورت، ناصر خسرو، حکیم اسماعیلی، و افضل‌الدین کاشانی را که همه آثار خود را به زبان فارسی نوشته‌اند، در کجای تاریخ فلسفه عربی می‌توان جای داد؟ نیز سهروردی را که آثار خود را به هر دو زبان عربی و فارسی نوشته و پلی میان حکمت باستانی ایران دوران زرتشتی و حکمت ایران، در دوره اسلامی تا زمان حاج ملا هادی سبزواری ایجاد کرده است. کرین ترکیب «فلسفه مسلمان» (philosophie musulmane) را نیز دقیق نمی‌داند، زیرا فلسفه اسلامی به طور عمده در مقایسه با فلسفه مسیحی (philosophie chrétienne) به

پرسش از سرشت فلسفه ایرانی در دوره اسلامی در ایران و با توجه به تداوم سنت فلسفی در ایران طرح شود، اما آنچه خلاف آمد عادت به نظر می‌رسد، این نکته است که اهل فلسفه در ایران توان طرح چنین پرسشی را نداشتند. بسیاری به گفتن نیست که تاریخ‌های فلسفه اسلامی که پژوهشگران غربی به رشته تحریر کشیده بودند، در مدارس سنتی فلسفی ایران مورد توجه قرار نگرفت. در این مدارس، که تصویری متفاوت از تصویر ارائه شده در تاریخ‌های فلسفه اسلامی از اندیشه و معنویت ایرانی وجود داشت، تاریخ‌های فلسفه اسلامی ارجحی نیافت. خاستگاه پرسش از سرشت فلسفه در دوره اسلامی و جایگاه نظام سنت اندیشه فلسفی در ایران می‌بایست در درون نظام فرهنگی ایران باشد، اما جالب توجه است که نخست کرین، فیلسوف «ایران‌شناس» فرانسوی بود که به شناسایی ناحیه‌های مهمی از تاریخ فلسفه در ایران پرداخت. بدیهی است که شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق او در میان اهل فلسفه ناشناخته نبود، اما تا زمانی که کرین، با به کار گرفتن اسلوب پدیدارشناسی، معنای مجدد بودن شیخ مقتول را و جایگاه او در تاریخ تداوم فلسفه در ایران را گونه‌ای که متکلمان مدرسی تأسیس کردند، به کار برده شده است که البته نه مرجع است و نه وجود خارجی دارد.

Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, Paris 1979, p. 21 sq.

چنان‌که از عنوان و متن فلسفه تطبیقی و فلسفه ایرانی می‌توان دریافت، کرین، در واپسین نوشته‌های خود، مفهوم «فلسفه ایرانی» را جانشین فلسفه اسلامی و کوشش کرده است با پژوهش‌های خود پرتوی بر سرشت این فلسفه بیفکند. چهار مقاله‌ای که در همین مجموعه آمده، اشاره‌هایی به دستاوردهای واپسین پژوهش‌های کرین است.

توضیح داد، اهل فلسفه توجهی به نوآوری‌های سهروردی نداشتند. البته، این نکته را نباید ناگفته گذاشت که کرین را به مسامحه ایران‌شناس می‌توان خواند، زیرا او ایران‌شناس در معنای ظاهری کلمه نبود، بلکه اهل فلسفه‌ای بود که در یک جا به جایی بنیادین مقام از نظام سنت فلسفه اروپایی به درون نظام سنت فلسفی در ایران انتقال داده بود. وانگهی، او جز به اعتبار توالد ظاهری و جسمانی فرانسوی نبود: ولادت روحانی او، نخست، در آلمان و، آن‌گاه، در ایران اتفاق افتاد، دوسرزمینی که او آن‌ها را «وطن فلاسفه و شاعران» می‌نامید.

هانری کرین در مصاحبه‌ای با بخش فرهنگی رادیو فرانسه و در تکمله‌ای بر آن - مورخ ژوئن ۱۹۷۸ - که متن آن در یادنامه او آمده،^۱ به تفصیل به نسبت میان اندیشیدن مارتن هیدگر و حکمت اشراقی پرداخته و جوهری از این پیوند را روشن کرده است. در واقع، آن‌چه در شرح حال کرین شگفت می‌نماید این است که او، از سویی، در آغاز فعالیت فلسفی خود، اولین مترجم و معرفی‌کننده هیدگر در فرانسه بوده و، از سوی دیگر، نخستین فیلسوف اروپایی است که به بسط حکمت اشراقی در ایران توجه نشان داده و پلی میان آن دو ایجاد کرده است. عنوان مصاحبه - «از هیدگر تا سهروردی» - خود مبین دو قطب تاریخ تحول فکری کرین و نموداری از منحنی حیات معنوی اوست و، در واقع، به دو وطن معنوی کرین اشاره دارد.

1. Corbin, « Interview », Cahier de l'Herne, *Henry Corbin*, dirigé par Christian Jambet, Paris 1981, p. 23-56.

اغلب این سؤال طرح شده است که چگونه کربن توانسته است از قلمرو اندیشیدن هیدگر به سرزمین حکمت اشراقی سفر کند و معنای انتقال از یکی به دیگری چه بوده است؛ نیز گفته‌اند که کربن از اندیشیدن هیدگر «سرخورده» شده و به حکمت عرفانی و اشراقی روی آورده است. به گونه‌ای که خود کربن توضیح داده است، چنین توضیحی با واقعیت تحول فکری او سازگار نیست. بر پایه‌ی آن‌چه از توضیحات خود کربن در یادنامه آمده، می‌توان گفت که او در گذاری از هیدگر و پدیدارشناسی او به حکمت اشراق و تأویل عرفانی، و با تفسیری از پیوند میان پدیدارشناسی و تأویل عرفانی، توانست سالود روش جدیدی را برای بررسی فلسفه‌ی ایرانی فراهم آورد. تأمل در واقعه‌ای در زندگی ظاهری او این معنا را به زبان رمز بیان می‌کند: آن‌گاه که کربن در انتخاب میان مطالعه‌ی زبان عربی و سانسکریت در تردید بود، استاد او، لوئی ماسینیون، نسخه‌ای از چاپ سنگی کتاب شرح حکمت الاشراق را برای او از ایران به ارمغان آورد و خود کربن در این باره می‌گوید که سرانجام راهی که در جستجوی آن بودم با نور این «فلسفه‌ی افلاطونی، که با مفاهیم فرشته‌شناسی^۱ ایران باستانی بیان می‌شد»، روشن شد. از آن پس، انتخابی میان عربی و سانسکریت نمی‌توانست وجود داشته باشد؛ «ایران‌زمین در مرکز آن دو قرار داشت، جهانی میانی و میانجی، زیرا ایران‌زمین ... صرف یک قوم و امپراطوری

۱. فرشته‌شناسی را در برابر angélogologie به قیاس «علم الملائكة» صدرالدین شیرازی در کتاب مناع آورده‌ایم. مراجعه شود به ملا صدرا، مناع، به کوشش هانری کربن، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۲، ص ۴، و بخش فرانسه، همان، ص. ۹۰ و بعد.

نیست؛ جهانی است معنوی و کانون تاریخ مذاهب».^۱

روشی که هانری کربن، شاید نخستین بار، در مطالعه تاریخ فرهنگ و فلسفه ایرانی به کار گرفت، در نخستین نگاه، از دیدگاه جنبه سلبی آن جالب توجه است. کربن با استناد به گفته‌ای از اسوالد اشپنگلر در زوال غرب مبنی بر آن که «ایران به امان اهل ادب^۲ رها شده است»، در حالی که ایران زمین فرهنگ و تمدنی است که برای درک معنای ژرف فرهنگی آن باید از صرف روش تبیین ادبی و توضیح لغت‌شناسانه آن دوری کرد. کربن، به عنوان فیلسوف، بر آن بود که هیچ تمدنی را نمی‌توان بدون درک شیوه اندیشیدن آن فهمید. چگونه می‌توان از تمدن یونانی بدون شناخت فلسفه آن و از تمدن و فرهنگ معنوی آلمانی بدون شناخت اندیشه اهل نظری مانند اکهارت، بوئمه، کانت، شلینگ، فیشته و هگل سخن گفت؟ با این حال، شخصیت‌های علمی معروفی که بدون توجه به جهان‌نگری فلاسفه ایرانی درباره هنر، تاریخ و جامعه‌شناسی ایران پر سخن گفته‌اند کم نیستند.^۳

پشتوانه کوشش‌های کربن در تجدید اندیشیدن درباره فلسفه ایرانی دوره اسلامی، آن‌چه او «فلسفه ایرانی-اسلامی»^۴ می‌نامد، برجسته کردن ضرورت فهم معنای عام تمدن ایرانی در کلیت آن است که فلسفه و، به نظر کربن، بویژه فلسفه اشراقی شالوده استوار و هم‌چون حایه مداوم آن از

1. Corbin, op. cit. p. 41.

2. Philologue

3. Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie Iranienne de Philosophie, Téhéran 1977, p. 60.

4. Philosophie irano-islamique

ورای دوره‌های تاریخی متفاوت، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، بوده است. بدین سان، کربن از صرف مطالعه و قرائت ادبی و لغوی فاصله گرفت و با بازگشت به پدیدارشناسی هیدگر از تاریخ ظاهری فرهنگ و فلسفهٔ ایرانی فو‌ا‌تر رفت و به تبیین بنیادی‌ترین ساختارهای آن اندیشیدن پرداخت. که از ورای اعصار و سده‌ها و گسست‌هایی که حوادث تاریخ ظاهری در آن ایجاد کرده‌اند، تداوم پیدا کرده است. کربن، به مناسبت‌هایی به عبارتی از سهروردی در کلمه‌التصوف استناد کرده است که شیخ اشراق خود را مُجَدِّد اندیشیدن فرزانگان باستانی ایران خوانده و گفته است که در تدوین حکمت اشراقی کسی بر او پیشی نجسته است. چنین می‌نماید که کربن اقدام خود در کاربرد روش پدیدارشناسی در فهم اندیشیدن ایرانی را از اقدام شیخ اشراق قیاس گرفته و با تکرار سخن شیخ اشراق خواسته است این معنا را القاء کند که هم‌چنان‌که اقدام سهروردی در تدوین حکمت اشراقی امری بی‌سابقه بوده، کوشش او نیز در کاربرد اسلوب پدیدارشناسی در بررسی تاریخ فلسفهٔ ایرانی اقدامی بی‌سابقه بوده است.

کربن بر آن بود که اگر با زبان پدیدارشناسی هیدگری - یعنی، به گفتهٔ او، کشف‌المحجوب - آشنا نمی‌بود، نمی‌توانسته است معنای ژرف حکمت اشراقی را از این حیث که تجدید حکمت ایران باستان است، دریابد. تنها التفات به تاریخ باطنی و معنای باطنی تاریخ، که کربن با کاربرد اسلوب پدیدارشناسی و کشف‌المحجوب توانسته بود اهمیت آن را دریابد، می‌تواند پرتوی بر معنای اقدام سهروردی در تجدید حکمت ایران باستان بی‌فکند، زیرا، برای «تجدید» حکمت باستان، سهروردی به عنوان

تاریخ‌نویس عمل نکرده بود، بلکه او «گذشته» ایران را در زمان «حال» آن قرار داده بود، یعنی این‌که، به نظر شیخ اشراق، آن «گذشته» گذشته‌ای بی‌آینده نیست، بلکه سهروردی، با تجدید آن در زمان حال، آینده آن گذشته را تجدید و احیاء کرده است. بدین سان، پیوندی معنوی، از ورای هر گونه گسست، که از ویژگی‌های امور تاریخ ظاهری است، شالوده وحدت راسخ یک فرهنگ را استوار می‌کند. از این‌رو، حکمای خسروانی ابراشهر را می‌توان پیشگامان راستین اشراقیان به شمار آورد.

کربن با اقتدای به هیدگر به «تذکر» سنت فلسفی ایران می‌پردازد و، به نظر او، هم‌چنان‌که Dasein هیدگر عبارت است از گذشته آن به مثابه آینده‌ای که در زمان حال قوام پیدا می‌کند، طرح نظام حکمت اشراقی ایران نیز بازگشت به گذشته‌ای متراک و مرده نیست، بلکه آینده‌ای دارد که از مجرای تذکر آن در زمان حال پدیدار می‌شود. کربن سنت فلسفی ایران را به عنوان تاریخ‌نویس فلسفه مورد مطالعه قرار نداد، بلکه، با قرار دادن آن در افق ساخت زمانی، نشان داد که دارای ساختار وجودی است. کربن این شیوه تأویل (hermeneutique) را از نخستین صفحات کتاب وجود و زمان^۱ هیدگر گرفته است که در آن هیدگر «تفسیر عمل فلسفیدن» را بر محور تأویل تثبیت کرده است. به نظر کربن، مشکلاتی که در ترجمه مفاهیم هیدگر در زبان فرانسه وجود دارد، در نظام مفاهیم فارسی-عربی عرفان ایرانی-اسلامی وجود ندارد: زبان پدیدارشناسی به طور کامل به

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemdyer, Tübingen 1960, S. 27-38.

زبان عرفانی قابل ترجمه است. کرین تأویل را «کلیدی» می‌داند که هر کسی می‌تواند آن را با متنی که می‌خواهد به تأویل آن بپردازد، تطبیق دهد. در واقع، «مفتاح تأویل»^۱ کلیدی قابل تطبیق است، زیرا می‌توان از روش تأویل هیدگر استفاده کرد، اما از جهان‌نگری خاص هیدگر فاصله گرفت. کرین که میان روش تأویلی هیدگر و جهان‌نگری او تمایزی وارد می‌کند، روش هیدگر را دنبال می‌کند بی‌آن‌که تابع الزامات جهان‌نگری هیدگر بوده باشد.

شاید بتوان همین تمایز میان جهان‌نگری و روش مطالعه تاریخ تفکر فلسفی ایران را در آثار خود کرین نیز ملاحظه کرد. تردیدی نیست که اهل نظری که از ایران در فلسفه و جهان‌نگری کرین نظر می‌کند، می‌تواند بر دیدگاه‌ها و نتایج پژوهش‌های او خرده‌ها بگذرد، اما او نمی‌تواند به روش صیقلی بر پدیدارشناسی و دستاوردهای پژوهش‌ها و مطالعات او بی‌اعتناء بماند. تا زمانی که عمده آثار کرین و بویژه مهم‌ترین آن‌ها، درباره اسلام ایرانی، به فارسی ترجمه نشده باشد، بدیهی است که راه شناخت روش و دستاوردهای پژوهش‌های درباره فلسفه ایرانی هموار نخواهد شد. وانگهی، تا زمانی که شرایط تدوین تاریخ اندیشه فلسفی با آگاهی ایرانی فراهم نیامده باشد، ارزیابی اعتبار نظرات او ممکن نخواهد شد. هر انتقادی که بتوان بر دریافت کرین از تاریخ فلسفه در ایران وارد کرد، این دستاورد مهم او را نمی‌توان انکار کرد که او چنان پرتوی بر مقام فلسفه در تاریخ فرهنگ ایران افکند که فهم تاریخ ایران بدون تاریخ اندیشیدن

ایرانی ممکن نخواهد شد. از این حیث، کربن را می‌توان هم‌چون نخستین فیلسوف دوران جدید ایران به شمار آورد که پیوندی میان تداوم فرهنگی و اندیشیدن فلسفی ایرانی و تحول تاریخی ایران برقرار کرد. آن‌چه کربن را از اهل فلسفه در معنای رایج آن متمایز می‌کرد، تأکید او بر تذکر به جای تکرار بود، زیرا در نظر او سنت به معنای امری بی‌آینده نبود که جز به گذشته تعلق ندارد، بلکه اهمیت پژوهش‌های کربن در تاریخ اندیشیدن ایرانی این بود که توانست از تکرار دیدگاه‌های سنتی به تذکری نسبت به گذشته روی آورد و تداوم تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی را با توجه به احیاگری شیخ شهاب‌الدین سهروردی به صورت یک مشکل (problème) فلسفی دوران جدید مطرح کند.

به مسامحه می‌توان گفت که کربن توانست به نوعی جاد به - جایی استراتژیکی در تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی دست زند و متوجه این مسئله شد که نقطه توضیح تحول و تداوم این تاریخ ناگزیر باید از پیرامون حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی به کانون حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی انتقال یابد. این نکته را باید این‌جا به اشاره می‌گوییم که رویکرد کربن به اندیشه و معنویت ایرانی رویکردی پدیدارشناسانه است و ناگزیر تکیه بر تفکر غربی دارد. کربن، در اشاره‌ای به این مطلب، تأکید کرده است که او غربی (به معنای جغرافیایی کلمه) است و آن‌چه توانسته است انجام دهد از دیدگاه یک فیلسوف غربی است.^۱ از این رو، کربن، باتکیه بر پدیدارشناسی، از اسلوب تاریخی فاصله گرفت و با اقتدای

به سهروردی در تجدید حکمت فرزندگان ایران باستان کوشش کرد سرشت حکمت اشراق او را در تداوم اندیشیدن فلسفی ایران تبیین کند. او با تکیه بر اسلوب پدیدارشناسی توانست معنای سخن شیخ شهاب‌الدین سهروردی را مبنی بر این که حکمت باستان فرزندگان ایران را تجدید و احیاء کرده است، دریابد. کربن نوشته است که از نظر تاریخ‌نویس رسمی فلسفه اقدام سهروردی می‌تواند هم چون «طرحی بی‌بنیاد و فاقد مبنایی تاریخی»^۱ به نظر آید، اما سهروردی به مثابه تاریخ‌نویس فلسفه فکر و عمل نکرده است، بلکه او مسئولیت «گذشته» ایران باستان را به گردن می‌گیرد و آن را در زمان حال فراموش می‌دهد، یعنی که این گذشته نه گذشته‌ای بی‌آینده، بلکه گذشته‌ای است آینده‌ساز، زیرا سهروردی به آن گذشته آینده‌ای اعطاء می‌کند و با قبول مسئولیت گذشته به اثبات حضور فلسفی خود می‌پردازد. همین ارتباط میان گذشته و آینده، در زمان حال،

1. Henry Corbin, op. cit. p. 29. « projet historique arbitraire et sans fondement »

2. ibid. « il le prend en charge, et le met au présent »

« نمی‌توانیم خود را از گذشته، بدون آزاد کردن خود این گذشته، رها کنیم، اما آزاد کردن گذشته آینده می‌بخشیدن دوباره و معنا بخشیدن به آن نیز هست. نفی همه آن و یا کورکورانه به آن چسبیدن دو روش متعارضی هستند که فرجامی یگانه دارند. در این دو حالت همه چیز دست نخورده باقی می‌ماند، زیرا از آگاهی یافتن از آنچه هنوز معنایی دارد و آنچه دیگر معنایی ندارد ناتوان بوده‌ایم. تنها با پذیرفتن آگاهانه (assumer) می‌توان فراتر رفت: آنچه یکسره نفی می‌شود و آنچه از دیدن آن خودداری می‌کنیم، می‌آن‌که جذب آگاهی شده باشد، به همان حال باقی می‌ماند و سرچشمه دهشتناک‌ترین روان‌پریشی‌ها (psychose) است. »

به عنوان محل تلاقی آن دو، تمثیلی است که به زبان رمز تداوم اندیشه و معنویت ایرانی را بیان می‌کند. از دیدگاه پدیدارشناسی، تداوم حکمت باستانی ایرانی در حکمت اشراق و سنت اشراقی معنایی متفاوت از تکرار صریح صورت و لوازم وجودی عناصر اندیشه‌ای پیدا می‌کند که عبارت است از حضور و ظهور پیوسته جوهر سیال تفکری که از مجرای شئون و اطوار جدیدی تبلور و تعین می‌یابد.

کربن با تفسیر جدیدی که بر مبنای پدیدارشناسی از اهمیت احیاءگری شیخ شهاب‌الدین سهروردی عرضه کرد، توانست پرتوی بر برخی از تاریک‌ترین زوایای تحول تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی بیفکند. شاید با توجه به جایگاه کربن، که جایگاه فیلسوف مغرب زمین است، بتوان گفت که یکی از مهم‌ترین دستاوردهای پژوهش‌های فیلسوف فرانسوی تفسیری است که او از مقام ابن سینا، اهمیت دستگاه فلسفی او در مجموع تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی و معنا و مفهوم آن عرضه می‌کند. کربن به درستی متوجه شد که ابن سینا، در ایران و مغرب زمین، تقدیری متمایز داشته است. در ایران، ابن سینا سنتی پیوسته و مداوم ایجاد کرده و همین سنت پیوسته است که آینده تقدیر ابن سینا را رقم می‌زنند. از نظر کربن، ابن سینا، مهم‌ترین فیلسوف مشائی آن سنتی نیست که با سرگ ابن رشد در قرطبه به خاک سپرده شد، بلکه ابن سینا در عین حال یکی از برجسته‌ترین نمایندگان اندیشه و معنویت ایرانی است و معنای دستگاه فلسفی او جز در درون و متن تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی فهمیده نخواهد شد. ابن سینای تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی فیلسوفی است که «ماجرایی روحانی»

(*aventure spirituelle*) را زیسته و در نوشته‌های تمثیلی خود شرحی از آن ماجرا را برای ما به ارث گذاشته است.^۱ کربن، به خلاف بسیاری از نویسندگان غربی - اگر نه همه آن‌ها - ابن سینا را عضوی از «خانواده معنوی ایرانی» (*famille spirituelle iranienne*) می‌داند، خانواده‌ای که از سده‌های گذشته هم‌چنان در تداوم و پیوستگی به حیات خود ادامه داده است.^۲ کربن اصطلاح «خانواده معنوی ایرانی» را به معنایی بسیار دقیق و آگاهانه به کار می‌برد تا نشان دهد که ویژگی خانواده باز بودن آن نسبت به ارزش‌های آن خانواده است. کربن بیش از هر چیز به رگه‌ها و رشته‌های نامرئی توجه دارد که از نظر سطحی اهل ادب و تاریخ‌نویسان فلسفه، که ظاهر پیوندهای معنوی را ملاک داوری قرار می‌دهند، پوشیده می‌ماند. اسلوب پدیدارشناسانه یا کشف‌المجبوبی که کربن در قلمرو تاریخ اندیشه ایرانی به کار می‌گیرد، یافت و شناخت این رگه‌ها و رشته‌های نامرئی را ممکن می‌کند. با توضیح این رگه‌ها و رشته‌های نامرئی است که کربن به ایضاح منطق تداوم اندیشه و معنویت ایرانی که در فراسوی ظاهر مشّت و پراکنده وقایع تاریخ فلسفه قرار دارد دست می‌یابد و از این نظر می‌توان گفت که کربن با به کار گرفتن اسلوبی که خاص اوست به شناخت ساحتی نامکشوف از اندیشه و معنویت ایرانی دست می‌یابد.

بدیهی است که در این مختصر نمی‌توان به همه وجوه تأملات کربن درباره تداوم و تحول اندیشه فلسفی ایرانی اشاره کرد. در سطور زیر،

1. Corbin, op. cit. p. 13.

2. Corbin, op. cit. p. 20.

کوشش می‌کنیم، با توجه به آن چه کربن در اهمیت و مقام دستگاه فلسفی ابن سینا گفته است، یکی از این رشته‌های نامرئی موجود در تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی را برجسته و معنای آن را روشن کنیم. کربن، به خلاف تاریخ‌نویسان رسمی فلسفه در تمدن اسلامی، ابن سینا را نه شارح آثار فلسفه یونانی و بزرگ‌ترین نماینده مشائیان اسلامی، بلکه پیشگام حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌داند و با توجه به اشاره‌ای که در یکی از نوشته‌های سهروردی مبنی بر ادامه راه ابن سینا آمده است، یا جنگ زدن به رشته نامرئی پیوند میان دو حکیم، بسیاری از زوایای تاریک تفکر ابن سینا و مقام و منزلت او را در مجموع تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی روشن می‌سازد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در دیباجة کوتاه رساله قصه الغریة الغریة، با اشاره‌ای به ناتمام ماندن اقدام ابن سینا در رسالات تمثیلی در جهت تأسیس حکمت اشراق، می‌آورد: «اما بعد، چون داستان حَیِّ بن یَقْظان را خواندم، هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق شگرف است، آن را عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم، یعنی طامّة کُبری، که در نامه‌های خداوندی مخزون است و در رمزهای حکیمان مکنون و هم در داستان سلامان و ابدال - که گوینده قصه حَیِّ بن یَقْظان آن را پرداخته - پوشیده آمده است: رازی است که مقامات پیروان تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است و در رساله حَیِّ بن یَقْظان نیز بدان اشارتی نیست جز در پایان کتاب، آن جا که آمده بود که "یکی از مردمان به نزدیک وی شود" تا پایان گفتار. پس، بر آن شدم که اندکی از آن

به شیوهٔ داستانی به نام قصهٔ غربت غریبه، برای بعضی دوستان بزرگوار بپردازم.^۱ شهاب‌الدین سهروردی از مضمون آخرین بند سخن ابن سینا چنین استنباط کرده است که شیخ‌الرئیس راهی فرایای خلف خود باز و آرزو کرده است که او آن راه را هموار کند. جوزجانی، که به شرح و ترجمهٔ رسالهٔ استاد پرداخته است، کلام شیخ را به فارسی چنین بیان می‌کند. «گوید که بُود که یکی از مردمان به نزدیک وی شود، چندان نیکی به جای وی بکند که گران‌بار گردد اندر زیر فضل‌های او، و مرایشان را بیاگاهاند حقیرِ چیزهای این جهانی. و چون از نزدیک وی بازگردند، با کرامت بسیار بُوند».^۲

اندکی پائین‌تر، در آخرین بند رساله، ابن سینا از زبان حی بن یقظان به راهی نارفته اشاره می‌کند که شهاب‌الدین سهروردی در رسالات تمثیلی خود دنبال خواهد کرد و تا پایان خواهد رفت. جوزجانی عبارت شیخ را چنین ترجمه کرده است: «گوید که این پیر گفت که اگر نه آن است که من بدین که با تو سخن همی‌گویم بدان پادشاه تقرّب همی‌کنم به بیدار کردن تو، و الا مرا خود بعدو شغل‌هایی است که به تو بپردازم و اگر خواهی که با من بیایی، سپس مت بیای».^۳

آنچه از عبارات شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ابن سینا می‌توان

۱. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعهٔ مصنفات، تصحیح و مقدمهٔ هانری کرین، انجمن فلسفهٔ ایران، تهران ۱۳۵۵، ج دوم، ص ۲۷۵-۲۷۶. لازم به یادآوری است که رسالهٔ قصهٔ الغریبة الغریبة را سهروردی به عربی نوشته است. تصحیح انتقادی این رساله را کرین همراه با ترجمه و شرح قدیم آن چاپ کرده است که ما برای سهولت در قرائت کلام شیخ را از همین ترجمه نقل کردیم.

۲. ر. ک. متن رسالهٔ حی بن یقظان، ص ۸۲.

۳. همان اثر، ص ۸۷.

دریافت این است که سهروردی به روشنی به این نکته اشاره می‌کند که راه ناپیموده شیخ را دنبال کرده و خود را وارث معنوی او می‌دانسته است. بدیهی است که چنین اشاره‌ای از جانب سهروردی دارای اهمیت خاصی است. اما از نظر کربن همه زوایای پیوند معنوی میان ابن سینا و سهروردی را روشن نمی‌کند. پیوندی ژرف‌تر و رشته‌ای نهان‌تر میان اعضای خانواده اندیشه و معنویت ایرانی وجود دارد که یافت و شناخت آن اهمیتی بسزا دارد. روشی که در اندیشه فلسفی ایرانی به کار گرفته شده، اگرچه در قلمرو تاریخ اندیشه اسلوبی نوآیین است، اما به گونه‌ای که کربن آن را می‌فهمید، اسلوبی کهن است که از دیرباز به توسط فرزندان ایرانی دوران اسلامی با عنوان «تأویل» و «کشف المحجوب» به کار گرفته شده است. همین «کشف المحجوب» است که به کربن اجازه می‌دهد تا پیوندهای ژرف و رشته‌های ناپیدا و نهان میان اعضای خانواده اندیشه معنویت ایرانی را روشن و برجسته سازد. در آثار کربن مثال‌های فراوانی از این تحلیل پدیدارشناسانه یا اسلوب تأویل و کشف المحجوب وجود دارد و با توجه به تحلیل همین مثال‌ها و موارد بامعناست که کربن توانسته است خطوط کلی تحول تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی را روشن سازد و به ایضاح معنای عمیق آن بپردازد.

البته، در این مقدمه کوتاه نمی‌توان به همه پرسش‌های پرداخت که کربن مطرح و کوشش کرده است پاسخی برای آن‌ها عرضه کند. برای روشن شدن مطلب به یکی از موارد پرمعنای تحلیل کربن اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم تا نمونه‌ای از کاربرد اسلوب پدیدارشناسانه کربن را به دست داده

باشیم. ناصر خسرو در برخی از آثار خود، بویژه در جامع‌الحکمتین، از واژه جَدّ استفاده کرده است. او، مانند برخی دیگر از متفکران اسماعیلی، نظم دیگری را جانشین عالم عقول حکمای مشائی کرده و با تأویلی که از کتاب و شریعت عرضه می‌کند، عدم هماهنگی باطن شریعت را با عالم عقول حکمای مشائی نشان می‌دهد. این نظم، که در اصطلاح کرین فرشته‌شناسی (angélogologie) نام دارد، در نزد ناصرخسرو، در تعارض آن با «قول فلاسفه» و همسوی با «اهل تأیید»، به این ترتیب بیان می‌شود: «فرشته روح مجرد است، آن که ایجاد او از باری سبحانه به ابداع بوده است: از عقل و نقش و جدّ و فتح و خیال، که نام‌های آن اندر ظاهر کتاب و شریعت به قلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل است. و موجودات ابداعی را دو اصل است: از عقل و نفس. و از آن سه فرع است: جدّ و فتح و خیال. و دو اصل امر موجودات جسمانی خلقی است: از آباء و امهات، اعنی انجم و افلاک و طبایع. و مولود از این نیز سه است: از معادن و نبات و حیوان، که آخر آن مردم است. و دو اصل مردی را اندر عالم صغیر است: از رسول و وصی. و سه فرع ایشان امام و حجت و داعی است. و فروع هر مولودی از این موالید بسیار است.»^۱

کرین، در مقدمه فرانسه خود، این پرسش را مطرح کرده است که معنای «جدّ» چیست و به چه واقعیتی اشاره دارد. تردیدی نیست که منظور کرین بحث در معنای الفاظ نبود، بلکه او می‌خواست به ایضاح مفهومی بپردازد

۱. ناصر خسرو قبادیانی، کتاب جامع‌الحکمتین، تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسه محمد معین و هانری کرین، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۲، ص. ۱۳۸.

که جایگاهی خاص در ساختار تفکر دارد. کرین در یکی از نوشته‌های نویسندهٔ اسماعیلی، ابویعقوب سجستانی، قرینه‌ای یافته و با تحلیل آن کوشش کرده است با ایضاح ساختار اندیشه و معنویت ایرانی، معنای اجزاء و عناصر آن را روشن سازد. ابویعقوب سجستانی در عبارتی از کتاب افتخار اشاره‌ای نیز به معنای جد آورده است: «نقول ان حال الاشخاص التركيبه و سعادتها و شقوتها موضوعه على الجد و هو البخت، فربما ساعد بعض الاشخاص عند ميلاده الجد، فايزال يرفع به الدرجة بعد الدرجة حتى يبلغ به الى مرتبة الملوك العظام، فيصير ملكاً متمكناً متسلطاً قد دانت له العباد و خضعت له الرقاب...»^۱. این قرینه به کرین اجازه می‌دهد تا «جد» را با توجه به معنای آن در ساختار اندیشه و نه با توجه به صرف اشارات کتاب لغت روشن کند و با توجه به جنبه اسلیمی است که ایضاح واژه‌ای کرین را به ساختار اندیشه و تداوم آن راهبر می‌شود. بدین سان، «جد»، به عنوان بخت و سرنوشت میمون شخص انسانی، پیوندی باشکوه و جلال خزه یا فره ایزدی پیدا می‌کند و چنان‌که کرین یادآور می‌شود توصیف ابویعقوب از «جد-بخت» به طور کامل با آنچه سهروردی دربارهٔ خوره گفته و در زبان آرامی به صورت «گده» (gaddah) درآمده، که همان «جد» عربی است، سازگار است.^۲ کرین اضافه می‌کند که خورنه در زبان یونانی به صورت doxa (شکوه) و tukhe (بخت) ترجمه و تفسیر شده است. بدین سان، مجموعه‌ای از مفاهیم در زبان‌ها و در حوزه‌های متفاوت فرهنگ با

۱. همان اثر، مقدمهٔ فرانسه، ص. ۱۰۶.

2. Corbin, op. cit. p. 97.

هم پیوند می‌یابند. افزون بر این، مفهوم «جَنَدِ بخت» در متن‌هایی که مورد توجه ماست به صورت موجودی شخصی ظاهر می‌شود که در زبان هفرشته‌شناسی شرعی آن را اسرافیل می‌نامند. 'کربن، با استفاده از قرینه‌ای که در اثر ابو‌یحیوب پیدا کرده است، معنای دو واژه دیگر یعنی فتح و خیال را نیز روشن می‌کند. این قرینه و نشانه‌هایی مانند آن، که کربن به تحلیل آن پرداخته است، در نهایت، در خدمت نظریه بدیعی قرار می‌گیرد که کربن درباره تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی عرضه می‌کند و همین نظریه است که او را از دیگر تاریخ‌نویسان فلسفه متمایز می‌کند.

کربن، با بهره گرفتن از این مقدمات در جستجوی پیوندهای ژرف و رشته‌های نهانی که از ویژگی‌های تحول و تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی است، می‌کوشد نشان دهد که ابن سینا از دیدگاه تاریخ اندیشه ایرانی از بنیاد هیچ نسبتی با ابن سینای عرب که محققان تاریخ فلسفه عربی معرفی کرده‌اند ندارد. ابن سینا جز در درون اندیشه و معنویت ایرانی معنا و مفهومی پیدا نمی‌کند و در حقیقت رشته ناپیدای تداوم و معنویت ایرانی تفکر ابن سینا را نیز به مجموعه این اندیشه پیوند می‌زند. از این رو، از نظر کربن، بحث در ماهیت حکمت مشرقیه ابن سینا - چنان که حاکم‌الشریفات مطرح کرده‌اند - به بحثی فاضلانه، اما بی‌حاصل تبدیل می‌شود. زیرا حکمت مشرقی ابن سینا جز در ادامه حکمت باستانی فرزندگان ایرانی قابل طرح نیست، چنان‌که تحول آتی این سنت نیز تأسیس حکمت اشراق توسط سهروردی است و در همین تأسیس نوآیین نه تنها تحول اندیشه و

معنویت ایرانی پس از سهروردی، بلکه درک معنای گذشته آن نیز ممکن می‌گردد.

کربن یادآور می‌شود که تفکر ابن سینا یکی از مراحل تحول اندیشه و معنویت ایرانی است و در جای جای آثار شیخ‌الرئیس می‌توان گواهی بر درخشش نور شکوهمندی بود که همه فرزندگان و حکمای ایرانی را به سفر به سری مشرق، محل اشراق و مشرق انوار، فرامی‌خواند. این همان نظاره شکوهمندی و روح است که شیخ در دانشنامه علایی آن را وصف کرده است: «پس، واجب‌الوجود بزرگ‌ترین اندریابنده‌ای است مر بزرگ‌ترین اندریافته را که خود است تمام‌ترین اندریافتن دایم به آن بها و به آن عظمت و به آن منزلت پس، خوش‌ترین حالی حال وی است به خود، که ورا حاجت نیست به چیزی بیرون، که او را جمال و عظمت دهد و آن هستی‌ها که به اول آفرینش تمام افتاده‌اند و عقل محض اند و نه چون مانند که ما را همیشه به چیزهای بیرون حاجت است و به چیزهای فرودگان نگرش، و شغل است ایشان را به کمال خویش که ایشان را معقول بود به آن چه ایشان را مشاهده است از کمال و بهاء واجب‌الوجود که اندر آینه جوهر ایشان تابان است. غایت خوشی و لذت است و خوشی ایشان به آن چه ورا مشاهده‌اند از کمال خویش و افزون خوشی ایشان است به آن چه اندر یافته‌اند از کمال خویش و ایشان را به خوشی و لذت بر سر مشغولی است، زیرا هرگز از بر سو بر سو نکنند و خودی خویش را وقف کرده‌اند بر نظاره و روح، یعنی شکوهمندی برین و بر یافت خوشی مهین.»^۱

۱. ابن سینا، دانشنامه علایی، «الهیات»، با مقدمه و حواشی محمد معین، انتشارات

تفسیر کرین از پیوند میان کلام اندیشمندانی مانند ناصر خسرو، ابن سینا و سهروردی با توجه به اسلوب پدیدارشناسانه او مبتنی بر این است که می‌توان در ورای ظاهر پیوند کلامی به پیوند ژرف میان اعضای خانواده معنویت ایرانی رسید و ابضاح چنین پیوندی است که معنایی نو به تحول و تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی می‌دهد. از این دیدگاه، کرین، به خلاف نالینو (Nahino) خاورشناس ایتالیایی که حکمت مشرقی ابن سینا را با حکمت اشراق یکی نمی‌دانست، بحث در حکمت مشرقی ابن سینا را در درون شبکه پیوندهای معنوی آن قرار داده و به این نکته اساسی اشاره می‌کند که «مشرقی» و «اشراقی» توسط سهروردی به یک معنا به کار گرفته شده است و، بنابراین، نسبت «مشرقی» به «اشراقی» نسبت تداوم است و نه گسست.

کرین با اعراض از «روش تاریخی به معنای متداول کلمه» و با یاری جستن از «پدیدارشناسی دیانت»، به بررسی مجدد مجموعه آثار تمثیلی ابن سینا پرداخت و تردیدی نیست که این کار را در هماهنگی کامل با سنت اندیشه فلسفی در ایران، به گونه‌ای که تاکنون زنده مانده است، انجام داد. «به خوبی می‌دانیم که ابن سینای ایرانی ما به طور کامل با ابن سینایی که تاریخ فلسفه مدرسی بر حسب معمول به آن توجه داشته است یکی نیست».^۱ معنای واقعی و درک کامل اثر متفکر زمانی آشکار می‌شود که

انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۱، ص. ۱۰۸-۱۱۰. نیز ر. ک. یادداشت محمد معین بر مدخل «ورج» در محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، انتشارات ابن سینا، تهران ۱۳۳۴، ج. چهارم، ص. ۲۲۶۵، حاشیه ۷.

بدانیم فکر و اثر چگونه در محافل معنوی زیسته شده است. صرف توضیح «تاریخی» یک اثر و فکر شبه «توضیحی» مبتنی بر اصالت تاریخ است که به یکسان به مثله کردن فکر و اثر می‌پردازد، چنان‌که خاورشناسان در صحت انتساب آخرین نمط‌های اشارات و تنبیهات ابن سینا به شیخ‌الرئیس تردید کرده‌اند، اما در سنت ایرانی هرگز چنین اندیشه‌ای نمی‌توانسته است ظاهر شود؛ فکر ابن سینا در کلیت اندیشه و معنویت ایران در تداوم سنتی فهمیده شده است که با فارابی آغاز و با صدرالدین شیرازی به پایان رسیده است.

از این نظر، مجموعه رساله‌های تمثیلی ابن سینا دارای اهمیت خاصی است و از میان این سه رساله تمثیلی، حنّ بن یقطان در جایگاه نخست قرار دارد، زیرا آن‌چه ابن سینا در این نوشته تمثیلی (récit) نقل کرده (ré-cite) - یعنی ما را در برابر آن قرار می‌دهد - همان جهت‌یابی بنیادین - یعنی میل به اساس شرق (orientation fondamentale) - این نوشته در تعیین موضعی است نسبت به شرق (orient) و غرب کیهان و جهت‌یابی که در حقیقت این تمایز و تعیین شرق و غرب کیهان نسبت به آن معنا پیدا می‌کند. در این نوشته، مانند قصه غربت غربی، با مسکن شدن تعیین جهت، روح از حالت غربت خود - یعنی در غرب بودن - به سوی ضرورت تأسیس حکمت اشراقی - یعنی مشرق حیات معنوی - میل خواهد شد. حنّ بن یقطان سفری به شرق است، شرقی که محل اشراق انوار در حکمت مشرقی است. حنّ بن یقطان در این سفر به مرید خود نشان می‌دهد که شرق و غرب کجاست، اما اگرچه رسیدن به شرق از همان نخستین گام

ممکن نیست، ولی عزم سفر و قدم نهادن در راه شرق - شرق انوار - امکان پذیر هست.

جواد طباطبائی

ترجمه نامه اوژن یونسکو به هانری کربن

پاریس، اول ژوئیه ۱۹۷۶

آقا و دوست عزیز

من با شگفتی همه عقل سرخ را خواندم. شما یکی از بزرگ ترین و شگفت انگیز ترین متن های حیات معنوی را به غرب شناسانده اید. تردیدی نیست که شما آن متن را در خاطره خود ایرانیان نیز زنده کرده اید. متن مشکل است و نمی توان آن را از سرِ بازیچه خواند؛ باید منتظر لحظه ای ماند که دل یاری کند، اما، آن گاه که راه گم می کنم، یادداشت ها و توضیح های شما بار دیگر مرا به جاده هدایت می کنند. در واقع، شاید، تا پایان زندگیم نیازمند خواندن نوشته دیگری نباشم. این اثر را خواهم خواند و باز خواهم خواند.

صمیمانه از شما متشکرم، ارادت مند شما

اوژن یونسکو

۱. «عقل سرخ» یا *L'archange empourpré* را کربن از رساله ای از شهاب الدین سهرودی گرفته و ترجمه و تفسیر رساله های تمثیلی شیخ مقتول به زبان فرانسه را با این عنوان منتشر کرده بود.

پیشگفتار مؤلف

www.ketab.ir

این و جیره مجموعه‌ای فراهم آمده از متن چهار سخنرانی عمومی است که در سال‌های ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶ در ایران ایراد شده است. منظور این که این مجموعه مزیت‌ها و نیز کاستی‌های چنین نوشته‌ای را دارد. به خلاف بحث‌هایی که به لحاظ زمانی پیوندی با گذشته و آینده دارد، برای یک سخنرانی زمانی محدود وجود دارد و در پایان این زمان محدود باید شنوندگان را با تصور دانش به دست آمده و یا دست کم دانشی آینده به حال خود گذاشت، هم چون از دری که به دریا افکنده می‌شود که هم می‌تواند به ماده‌ای آتش‌زا اصابت کند و هم می‌تواند در گوشه‌ای بیفتد و از میان برود.

البته، یک سخنرانی برای پرهیز از دلزدگی شنوندگان مجالی برای عرضه کردن برهانی تفصیلی و فنی باقی نمی‌گذارد. سخنرانی به هیچ وجه جای تحقیق یا «پژوهش کردن» نیست، بلکه، بیشتر و به طور اساسی، مکان ثبت نتیجه پژوهش‌های پیشین و یا ارائه برنامه‌ای برای آینده در پرتو همین پژوهش‌هاست. متن‌هایی که در این جا عرضه می‌شود این هدف دوگانه را دنبال می‌کنند. این متن‌ها که در زمان‌های متفاوت نوشته شده‌اند، با تحقیقی هم‌زمان هستند که برابر احکام همان دیدگاه دنبال و مرتب شده‌اند. از این رو، ممکن است به ضرورت در برخی از این متن‌ها مطالبی به تکرار آورده شده باشد، اما این متن‌ها این امتیاز را دارند که

همدیگر را تأیید می‌کنند. گاهی شده است که در متنی به مناسبت انتشار کتابی که در سخنرانی از آن نام برده شده، مطالبی تکراری آمده است. از این رو، این متن‌ها در همان صورت اولیه آن‌ها آورده شده‌اند. بدین سان، این متن‌ها پژوهش‌های دلمشغولی‌ها و پژوهش‌هایی عرضه می‌کنند و خلاصه‌ای از آن‌ند.

عنوان کتاب حاضر، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، به بهترین وجهی مبین این دلمشغولی‌ها و پژوهش‌هاست. این موضوع یکی از مشکل‌ترین مباحث کنونی و یکی از اساسی‌ترین آن‌هاست که به انجمن نوپای فلسفه ایران مربوط می‌شود: استاد بسیاری باید چاپ یا تدوین شوند، و شمار پژوهشگران اهل فلسفه که بر حوزه‌های فرهنگی مختلف تسلط داشته باشند، هنوز اندک است، و با این همه شمار آن‌هایی که برای چنین پژوهش‌هایی آمادگی داشته باشند، از آن هم کمتر است.

پژوهش‌های سال‌های اخیر مفهوم فلسفه «ایرانی-اسلامی» را برجسته کرده که بیانگر فلسفه ایرانی در دوره اسلامی در معنای دقیق آن است. متن‌های گرد آمده در این جا به خلط مبحث‌های اشاره دارند که این فلسفه به گونه‌ای درازدامن در چنگال آن اسیر بوده است. نیز این متن‌ها نشان خواهند داد که غیبت فلسفه ایرانی در افق فلسفه جهانی یا بهتر بگوییم غیبت پیام معنوی فلسفه ایرانی که باید در میان گروه همسرایان فلسفه جاودانی، یعنی *philosophia perennis* به گوش برسد تا چه اندازه‌ای زیانبار بوده است. از این رو، نخستین کوشش به چاپ و ترجمه متن‌ها مربوط می‌شود تا در دسترس فیلسوفانی قرار گیرند که خاورشناس

نیستند و از هم اکنون باید مقدمات پژوهش تطبیقی را فراهم آورند که برای پرداختن به مباحث همیشگی فلسفه و معنویت ایرانی به آن‌ها نیاز داریم.

هدف از چهار سخنرانی گرد آمده در این کتاب آگاهی دادن به جمعی بیشتر در حلقه محدود دانشجویان خاص نسبت به این مشکلات و کوشش‌ها بود. این جا با استفاده از فرصت، از این دانشجویان، که علاقه آنان پشتوانه و مایه دلگرمی درس‌هایی بود که من در نیم سال اول دو سال اخیر در انجمن [فلسفه ایران] به آنان می‌دادم، سپاسگزاری می‌کنم. این دیباچه کوتاه به برجسته ساختن هدف‌های هریک از این چهار سخنرانی و پیوند میان آن‌ها بسنده خواهد کرد.

۱. نخستین سخنرانی در دسامبر ۱۹۷۴ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران انشاد شد - و به همین سبب در آغاز به درس‌های چند سال پیش اشاره شده است. در آن زمان، انجمن فلسفه ساختمان ویژه خود را، که تعمیر آن به تازگی آغاز شده بود، در اختیار نداشت. در واقع، این سخنرانی از نظر ما به نوعی طرحی افتتاحی ارائه می‌کرد. آشکار است که در اندکی بیش از یک ساعت طرح کوشش‌های عام فلسفه تطبیقی و کوشش‌های خاص آن، بویژه آن جا که یکی از مباحث مورد مقایسه فلسفه ایرانی است، امکان پذیر نبود. من کوشش کردم که بگویم چگونه پژوهش‌های تطبیقی، در نظر من، به مقیاسی که از این پژوهش‌های آموزشی و رها شده از بندگی و چنبر تاریخی‌گرایی انتظار داریم، از پدیدارشناسی جدایی‌ناپذیرند. در این مجال سه بحث تطبیقی را به عنوان نمونه مطرح

کردم. از خواننده انتظار دارم که ضمن خواندن [متن سخنرانی] نخستین سطور این دیباچه را به خاطر داشته باشد.

در واقع، تعیین حدود و ثغور این سه طرح در چند صفحه محدود ممکن نیست. من در جای دیگری به این مطلب باز خواهم گشت. بویژه مقایسه میان فلسفه وجود ملا صدرا و بحث تشکیک صور^۱ در نزد نیکلا اُرسم^۲ از آن پس در اندیشه من ابعادی گسترده یافته است. من بر آنم که بسط این مطلب می تواند کلید برخی از وجوه مباحث جهان شناختی، معنوی و زیبایی شناختی را عرضه کند که اغلب به صورت جدا مورد بحث قرار می گیرند، اما از این نکته نیز در جایی دیگر بحث خواهم کرد. واپسین بخش این فصل ضمن توجه دادن به آنچه ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن^۳ نامیده شده، مفاهیم ضروری برای پژوهشی تطبیقی در آینده را برجسته ساخته است.

۲. دومین سخنرانی مجموعه حاضر پنجم ژانویه ۱۹۷۶ در سالن بزرگ انجمن، که در سال تحصیلی ۱۹۷۶-۱۹۷۵ افتتاح شده بود، انشاد شد. هدف از آن توضیح معنای حضور^۴ فیلسوفان ایرانی ما بر پایه متن مجلد دوم منتخبی از آثار حکمای الهی ایران بود که به کوشش دوست و همکار ما سید جلال الدین آشتیانی فراهم آمده بود؛ این مجلد دوم، که ما مانند مجلد نخست دیباچه فرانسه آن را تهیه کرده بودیم، به تازگی از چاپ بیرون آمده بود. به همین مناسبت، ما انتشار «مجموعه جدید»

1. intensification des formes

2. Nicolas Oresme

3. aventure d'occidentalisation

4. présence

گنجینه نوشته‌های ایرانی را به آگاهی رساندیم که قرار شد انجمن فلسفه ایران به چاپ آن‌ها اقدام کند و، به این مناسبت، سخنران پیوندی میان دو دوره زندگی پژوهشی خود برقرار کرد. در این فاصله، به همت مدیر عامل انجمن، استاد نصر، گنجینه نوشته‌های ایرانی با انتشار سه مجلد مجموعه مصنفات سرور دی تداوم پیدا کرده بود و، از سوی دیگر، استاد آشتیانی سه اثر مهم از فیلسوفان ما را منتشر کرده بود: ۱. تمهید القواعد صائن الدین بن محمد ترکه اصفهانی؛ ۲. کتاب المبدأ و المعاد صدرالدین شیرازی؛ ۳. انوار جلالیه ملا عبدالله زنجوری. این نکته را نیز اضافه کنیم که اکنون مجلد سوم منتخبی از آثار حکمای الهی ایران زیر چاپ است.

متن ما سه جریانی را مورد توجه قرار می‌دهد که می‌توان در درون آن‌چه ما مکتب اصفهان نامیده‌ایم تمیز داد. الف. جریان میرداماد در این‌جا با دو نامی معرفی شده است که، مانند نام‌های بسیار دیگر، از تاریخ‌های فلسفه ما غایب بودند. علوی اصفهانی نه تنها فیلسوف ابن سینایی بزرگی بود، بلکه متکلم ادیان اهل کتاب و معتقد به کلامی نبوی^۱ نیز بود. این فیلسوف ابن سینایی زبان عبری را به خوبی می‌دانست و با انجیل‌های چهارگانه آشنایی ژرفی به هم رسانده بود. در جای دیگری، مقدمه یک بررسی مفصل را به این حکیم اختصاص داده‌ایم که از این دیدگاه شایستگی آن را دارد. در مورد ابن آقاجانی، این ناآشنایی برآزاده، نیز ما ضمن اشاره‌ای به کثرت آثار وی از ماجرای کشف دوباره او سخن گفته‌ایم.

ب. جریان ملا صدراى شیرازی، به لحاظ این که تا زمان ما ادامه پیدا کرده است، جریانی درازآهنگ بود، و پرتو آن بر آثار میرداماد - که صدرا شاگرد او بود - سایه انداخته است. این جا، به دو نام اشاره کرده ایم. نخست، محسن فیض کاشانی، که آثار او برای مفهوم «حکمت نبوی»، که در نهایت رسالت نبوی و مقام فیلسوف را به هم پیوند می زند، بویژه دارای اهمیت است و سپس، حسین تنکابنی که رساله های بدیع او نوعی از انسان شناسی معاصر اندیش را عرضه می کند.

ج. جریان رجب علی تبریزی، که فلسفه وجودی او، از بنیاد، از فلسفه وجود ملا صدرا متمایز است. چنان که ملاحظه خواهد شد، آثار رجب علی با الهام از نوعی اسالت ایمان نه چندان رایج^۱ تصویری از دارالاسلامی را به نمایش می گذارد که بدون تردید به این دنیا مربوط نمی شود، اما طرح شورانگیز دارالاسلام در نظر ما نمونه ای از فلسفه و حیات معنوی اندیشمندی شیعی است.

این جا، موضوع مجموعه حاضر در پایان زیر مفهوم جمع و تلفیق^۲ آورده شده است. واژه فارسی «نامه» معنای فلسفه در زمان حال^۳ را به ما القاء می کند.

۳. سومین سخنرانی بیست و سوم اکتبر ۱۹۷۶ در دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز انشاد شد. در این فرصت باید از پذیرایی گرم استاد احمد طباطبایی، ریاست محترم دانشکده ادبیات، سپاسگزاری کنیم؛ از استاد

1. un irénisme peu commun

2. intégration

3. philosophie au présent

منوچهر مرتضوی نیز سپاسگزاریم که به ما پیشنهاد کرد تا ابتداء ترجمه فارسی متن سخنرانی در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه آذربایجان چاپ شود. صفحاتی که این جا به شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، اختصاص داده شده، هاله‌ای را برجسته می‌کند که بر فراز طرح بزرگ زندگی او قرار دارد، هاله‌ای که بازتابی از چشم‌انداز تمثیلی آذربایجان در عالم مثال^۱ است. خواننده باید به مطالبی مراجعه کند که در جای دیگری، و نیز در مقدمه بر سه مجلد مصنفات او، نوشته‌ایم. سهروردی دوران جوانی خود را در آذربایجان، در مراغه، گزراند، شهری که به همت هموطن ما هانری مارشال^۲ به مناسبت این سخنرانی مورد بازدید قرار گرفت.

برای ما بویژه خاطره آثار فیلسوفی اشراقی هم چون ودود تبریزی، که تاکنون به طور کلی ناشناخته مانده است، مسرت بخش بود. ودود تبریزی، با توجه به شرح مفصل خود بر یکی از آثار سهروردی که در آن، از سویی، رگه‌هایی از دیانت باستان ایران و، از سوی دیگر، نغمی مسیحیت، که ما مکتب یوحنا^۳ اشراقی نامیده‌ایم، برجسته شده است، آن چه از این اقدام ودود تبریزی برمی‌آید، تفسیر حکمای باستانی یونان براساس اهداف نوعی «حکمت نبوی» است. درباره رجب‌علی تبریزی، این جا برخی از وجوه آثار و جریان فلسفی او را برجسته ساخته‌ایم که در سخنرانی پیشین از آن وجوه یاد کردیم.^۴

1. imaginalement

2. Henri Marchal

3. Johannisme

۴. شایسته است که خانواده آذربایجانی که به نظر می‌رسد بواسطه باز بودن افق اندیشه ممتاز است در یک جا گرد آورده شود. ابوبکر محمد تبریزی بیست و پنج مقدمه‌مثنائی استاد بزرگ اندیشه یهودی موسی بن میمون را درباره وجود و وحدت

۴. چهارمین سخنرانی پانزدهم سپتامبر ۱۹۷۶ در انجمن فلسفه ایران برگزار شد: این سخنرانی پژوهش تطبیقی آغاز شده در نخستین سخنرانی را از دیدگاه دیگری مطرح می‌کند. این‌جا، مکتب ابن رشد^۱ مبنای تطبیق بوده است.

چنان‌که در آغاز این سطور اظهار تأسف کردیم، این‌جا نیز بار دیگر محدوده‌دیت‌های سخنرانی ما را وادار می‌کرد تا بی‌آن‌که به جزئیات نظام اندیشه ابن رشد و لزوم آن اشاره‌ای کرده باشیم، مطالب را بی‌اندازه ساده کنیم. گمان می‌کنیم که این امر بر اعتبار نظر ما خدشه‌ای وارد نمی‌کند، زیرا وجوهی که این‌جا مورد بررسی قرار گرفته‌اند، وجوه عمده [نظام ابن رشد] است. فلسفه ایرانی در دوره اسلامی ما را در برابر این امر بنیادین قرار می‌دهد: در حالی‌که فلسفه مشائی مغرب سرزمین‌های اسلامی با مرگ ابن رشد به پایان رسید و مکتب ابن رشد در طی سده‌ها تأثیری پراهمیت بر اندیشه غربی مسیحی گذاشت، فلسفه ایرانی در همین سده‌ها به طور کلی اطلاعی از ابن رشد و مکتب ابن رشدی نداشت. این امر را از این نظر بنیادی نامیده‌ایم که به تنهایی می‌تواند سمت‌گیری ویژه فلسفه

و غیرجسمانی بودن خدا شرح کرده است. ر.ک.

Maimonides, *Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie...*
Traduit par S. Munk, nouvelle édition, Paris, 1970, tome II, p. 4 en note
et p. 10 note.

در عوض، اگر بتوان گفت، کتاب تلویحات سهروردی به عبری ترجمه شد. جای تأسف است که این ترجمه هنوز به چاپ نرسیده است. به هر حال، این مطلب که آیا مفسران قباله‌ها (Kabbaliste) یا نوافلاطونیان یهودی این اثر را می‌شناخته‌اند یا نه دارای اهمیت است.

ایرانی را که مدت زمان درازی و ویژگی^۱ آن ناشناخته مانده بود، نشان دهد. هم‌اکنون کتاب‌های چاپ شده به اندازه‌ای است که چنین جهلی را نابخشدنی می‌سازد.

بنابراین، کوشش کرده‌ایم آن‌چه بعد از ابن رشد در شرق آغاز می‌شود، در خاطر رنده کنیم. دو نام بزرگ مشخص‌کننده این شکوفایی است: ابن عربی و شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی. با آثار شیخ اشراق، فصل نویی در تاریخ فلسفه ایرانی دوره اسلامی گشوده می‌شود. این آثار آشکارا برخی از رگه‌های اساسی فلسفه ایرانی پیش از اسلام را بار دیگر زنده می‌کند و این نکته جالب توجه است که در سده شانزدهم از سوی زرتشتیان شیراز، که برگرد مؤید بزرگ خود، آذر کیوان، جمع آمده بودند، پاسخ زرتشتی مثبتی داده شد. بدین سان، فلسفه اشراق، گواه و ضامن تداوم مباحثی است که پیش از اسلام، و پس از آن، وجدان ایرانی را به خود مشغول داشته است. با توجه به این مطلب است که کوشیده‌ایم به پیام فلسفه ایران نو، که بازتابی در قلب اساسی‌ترین مسائل زمان ما دارد، گوش فرا داریم. با تأکید بر تعارض میان لوازم مکتب ابن رشد در غرب، و لوازم مکتب ابن سینایی ایرانی، [اعمّ از] اشراقی یا شیعی، کوشش ما این بوده است که آتش‌خورهای سه پدیدار مذهب تعطیل،^۱ جماعت‌زدگی^۲ و عرفی شدن^۳ را در باییم چنان‌که خواهد آمد، آن‌چه philosophie prophétique می‌نامیم، و برگردان اصطلاح حکمت نبوی است، در پژوهش‌های ما جایی مهم اشغال

1. spécificité

2. agnosticisme

3. collectivisation

4. sécularisation

کرده است - نبی کسی نیست که آینده را پیشگویی می‌کند، بلکه شخصی است که کلامی و حیانی ادا می‌کند. این مفهوم را از اندیشمندان شیعی خود وام گرفته‌ایم که رسالت و وظیفه فیلسوف را به هم پیوند داده‌اند، امری که در پی آمده‌های سوء مکتب ابن رشد غیر قابل تصور شد. این پیوند چنان غیر قابل تصور شده است که وحدت میان عقل فعال فیلسوفان و روح القدس و حی توسط برخی اهل فلسفه غربی به مثابه تفسیر عقلی روح [القدس] تعبیر شده است. برای ارتکاب به چنین «تعبیری» می‌باید حکماء و سخنان آنان در این باره، که فیلسوفان و پیامبران معرفت خود را از یگانه مشکوت نبوی کسب کرده‌اند، مورد غفلت قرار می‌گرفت. افزون بر این^۱ برای ارتکاب به چنین تعبیری می‌بایست معنای عالم ملکوت، که میان جبروت و عالم ملک قرار دارد، مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گرفت. طرحی اقز این عالم‌های سه گانه میان همه ناحیه‌های^۲ حکمت جاودانی مشترک است.

از این رو، در کتاب‌های خود، و نیز این جا، عملکرد این عالم میانی به مثابه عالم مثال را برجسته کرده‌ایم. این عالم لطیف اعتبار منطقی^۳ و انضباط ویژه خود را به عضو مُدرک و واسطه وابسته به آن یعنی خیال حقیقی^۴ تحمیل می‌کند. با کمال تأسف، این قاره برای فلسفه‌ای که بحث معرفتی آن در تعارض میان داده‌های تجربی و تجربیات فاهمه پای در گل مانده، ناپدید شده است. این جا، نشانه‌ای از فقدانِ هول‌انگیز رخ می‌نصاید : فروکاستن آن چه به طور یک جانبه «واقعیت» نامیده می‌شود، به یگانه

ساحت داده‌های تجربی. احیای مجدد ساحت‌های چندگانه^۱ وجود، که مراتب طولی آن در جهت محور عالم مابعدالطبیعی^۲ قرار دارد، امری فوری است و فلسفه جاودانی ایرانی می‌تواند یاوری برارح باشد. بنابراین، این امر احیای مجدد تکثر مراتب فرد انسانی معنوی نیز خواهد بود. از این پرستش‌ها، در چهارمین سخنرانی خود، به اجمال یاد کرده‌ایم. پس، اگر به طور خاص عالم میانی با عالم مثال را برجسته کرده‌ایم، از این روست که دوگانگی میان فاهمه و حواس با طرد عالم مثال به مرتبه امور وهمی و خیالی، عملکرد میان‌گیرانه^۳ آن را از میان برده است. همین طور، سبب این امر آن است که با میان‌جی‌گری این عالم میانی – که حکمت نبوی ما را نسبت به وجود واقعی آن مطمئن می‌کند – است که باید نخستین توجه ما به بدهت‌های امور تجربی، که به گونه‌ای افراطی نسبت به وجود آن اغراق شده است، آغاز شود. باید از این نکته آگاه باشیم که صرف عمل شناخت خود نوعی «ماده‌زدایی»^۴ داده‌های مادی را انجام می‌دهد.

این است معنای آن‌چه در صفحات پایانی این دفتر که چک به اشاره آمده است: «کنده شدن از بدهت‌های امور تجربی به معنای توجه به فضایی دیگر یا، به دیگر سخن، بیرون رفتن از مکان یا مکان‌های این جهان برای توجه به مکان لطیف است و این مکان لطیف امری معنوی است، زیرا مکان لطیف مکانی این جهانی نیست. نمی‌توان این پرستش را مطرح کرد که این، فضا در کجاست. سهروردی با جعل واژه فارسی «ناکجا آباد» به

1. multidimensionalité 2. axis mundi métaphysique
3. fonction médiatrice 4. dématérialisation

این معنا توجه داشت و همین طور قاضی سعید قمی به شیوه‌ای دیگر از تلطیف مداوم زمان (زمان لطیف و اللطّف) در عالم‌های لطیف مراتب بالای وجود، که با راهنمایی امام یا روح القدس می‌توان به آن عروج کرد، سخن می‌گوید. نظم امور هم‌زمان، جانشین نظم امور متواتر می‌شود و معنای این سخن آن است که زمان به مکان تبدیل شده است. به همین دلیل است که متن آغازین این اثر دعوتی به بیرون رفتن از اصالت تاریخت،^۱ یعنی بیرون رفتن از بندگی زمان و قید تواتر زمان است.

زیرا چنان‌که شاعری به زبان شاعرانه گفته است: «زمان ابداعی انسان است، در حالی که مکان از آن خدایان است».^۲

هانری کرین، تهران ژانویه ۱۹۷۷

دی ماه ۱۳۵۵

1. historicisme

2. Max Beckmann in Huston Smith, *Forgotten Truth. The primordial tradition*, New York 1976, P. 65 : « time is an invention of man but space /space belongs to the gods ».