

هانری کربن و تمهید علم فرهنگ معنوی

چکیده

این مقاله طرح نظری هانری کربن درباره «دانش فرهنگ معنوی» را شرح داده است. فرضیه مقاله آن است که کربن برای دانش فرهنگ معنوی طرحی ارائه کرده است؛ مبانی نظری آن را بیان و روش ویژه‌ای طرح کرده است و حتی در آثارش مصادیقی از آن را به تفصیل بیان کرده است. هدف این پژوهش، تشریح امکان طرح نوعی متفاوت، از دانش فرهنگ است که با سنت دینی قرابت دارد و دچار تاریخ‌گرایی و لادری‌گری رویکردهای مدرن، نیست. روش پژوهش مطالعه اسنادی آثار «هانری کربن» و نیز آثار مربوط به وی، بر اساس الگوی «روش‌شناسی بنیادین در تکوین نظریه‌های علمی» است. نتیجه پژوهش آن است که هانری کربن توانسته تا حد زیادی، نوعی متمایز از دانش فرهنگ معنوی، بر اساس مبانی فلسفه اشراقی و حکمت شیعی و روش پدیدارشناختی را معرفی کند. آثار وی می‌تواند در نقد و فهم فرهنگی و هنری، می‌تواند سرمشقی برای این حوزه باشد. البته طرح نظری کربن از جهاتی مبهم یا ناتمام است که سبب شده اندیشمندان متأخر به صورت‌های مختلفی از آن استفاده کنند. این مقاله در بخش ارزیابی این موارد را بررسی کرده و پیشنهادهایی را به اجمال در خصوص کاربست اندیشه وی ارائه داده است.

■ واژگان کلیدی:

فرهنگ معنوی، نظریه فرهنگی، پدیدارشناسی، تأویل، هانری کربن.

حمید پارسانیا

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

سیدآرش وکیلان (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

sa.vakilian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۳۰

۱. مقدمه

اندیشه و نظریه‌های فرهنگی مدرن و پست‌مدرن، به جنبه‌های معنایی و نمادین حیات اجتماعی بشر می‌پردازند؛ به طوری که برای جنبه نمادین و معنایی، جایگاه و اثر خاصی قائل هستند و آن را صرفاً یکی از توابع کم‌اهمیت جنبه‌های دیگر حیات نمی‌شمارند. در این چارچوب، نظریه فرهنگی می‌کوشد چیستی فرهنگ و چگونگی رابطه آن، با دیگر جنبه‌های حیات بشری، نظیر معاش (اقتصاد)، قدرت و اعمال اراده (سیاست)، ابزارآلات (صنعت و فناوری)، احساسات و ادراکات (روانشناسی) و حیات طبیعی (زیست‌شناسی) را توضیح دهد. نظریه‌های فرهنگی مدرن و پست‌مدرن، غالباً مبتنی بر صورت‌های نمادین برآمده از پندار جمعی و برساخت‌های بین‌الذهانی است که مستمراً در تعامل با جنبه‌های غیرفرهنگی حیات مادی انسانی، نظیر روابط تولید (مارکس)، گرایز (فروید)، اراده به قدرت (نیچه) و ... ظهور می‌یابد. چنین رویکردهایی گاه دین را تا حد وجه یا جلوه‌ای از دیگر جنبه‌های زندگی که فی‌نفسه اصالتی ندارد، تقلیل می‌دهد یا می‌کوشد لادری‌گرایانه علل و عوامل شکل‌گیری پنداری موسوم به دین را در حیات فردی و اجتماعی بشر بجوید و کارکردها و ساختارهایش را تفسیر و تبیین کند.

۳۴

در مقابل، این سؤال مطرح است که آیا می‌توان با پذیرش اصالت دین و خاستگاه فراتاریخی^۱ و فرابشری آن، قائل به نوعی علم یا نظریه فرهنگ بود؟ در این صورت چه رابطه‌ای بین دین و فرهنگ برقرار است؟ این نگاه به فرهنگ چه مبنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد؟ روش مورد استفاده در تولید چنین دانشی چیست؟

برای پاسخ به این سؤال، این مقاله به بررسی رویکرد هانری کربن^۲، فیلسوف و متفکر فرانسوی، می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد وی تا چه حد توانسته است به این سؤالات پاسخ دهد. باید در نظر داشت که کربن متفکری بود که ضمن اشراف عمیق بر سنت‌های دینی و فلسفی یونان، ادیان ابراهیمی، ایران باستان، هند و نیز تفکرات مدرن و پست‌مدرن، به شدت منتقد لادری‌گری^۳ و

1. transhistorical

2. Henry Corbin

3. agnosticism

تاریخی‌گری^۱ رویکردهای مدرن و پست‌مدرن بود. وی در کانون مباحث فلسفی روز، یعنی آلمان و فرانسه، بود و علی‌رغم آشنایی با آخرین دستاوردهای فکر غربی، آن را نه تنها برای پاسخ به بحران انسان و جهان معاصر ناکافی می‌دانست، بلکه آن را ریشه اصلی مشکل قلمداد می‌کرد. در نتیجه، آگاهانه از فلسفه غرب رویگردان شد و به حکمت معنوی شیعی و سنت فلسفه اسلامی، به خصوص شیخ اشراق و ملاصدرا، روی آورد (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۱۸-۳۴؛ کرین، ۱۳۸۴).

فرضیه این مقاله آن است که کرین به «علم فرهنگ معنوی» آگاهانه توجه داشت، مبانی نظری آن را بیان کرد و روشی ویژه ارائه داد؛ حتی فراتر از آن در آثارش از جمله کتاب *اسلام ایرانی*، نمونه‌ای از چنین رویکردی را در حوزه‌های خاص، به کار برد و در نوشتارهایش از آن در فهم و نقد هنر عرفانی بهره جست.

برای بررسی این فرضیه، از مطالعه اسنادی آثار وی و نیز آثار نوشته‌شده درباره او استفاده شده است. برای این منظور تا جایی که ظرفیت مقاله اجازه داد از الگوی «روش‌شناسی بنیادین در تکوین نظریه‌های علمی» حمید پارسانیا (۱۳۹۲، ص ۸) استفاده شده است. البته در این مقاله مجال بسط همه جنبه‌های این الگو و به خصوص بیان عوامل غیرمعرفتی مؤثر بر شکل‌گیری اندیشه‌های هانری کرین و آثار فرهنگی و اجتماعی‌اندیشه‌وی فراهم نبود. همچنین این مقاله گزارشی توصیفی، از مبانی معرفتی و متافیزیکی کرین، ارائه کرده است و در صدد ارزیابی یا اثبات آن‌ها نبوده است. در انتها، با رویکردی انتقادی، به ارزیابی امکانات و قوت‌ها و از سوی دیگر ابهامات و ضعف‌هایی پرداخته شده است که به نظر می‌رسد در کار وی وجود دارد.

پژوهش‌های پیشین از منظر درجه دوم، در خصوص روش و علم فرهنگ معنوی هانری کرین، محدود به چند مقاله است؛ اما برخی پژوهش‌های فلسفی و روش‌شناختی می‌توانند سرمایه این کار باشند. از جمله مقالاتی که به بررسی اندیشه‌های کرین پرداخته‌اند و در کتاب *زائر شرق گردآوری شده‌اند* و همچنین کتاب *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی* اثر داریوش شایگان و ایستادن در آن سوی مرگ، پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی اثر مهدی فدایی مهربانی راهگشا هستند.

۲. مختصری از زندگی و اندیشه هانری کربن

هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸) از خانواده‌ای کاتولیک بود و در مدرسه به نهضت پروتستان علاقه‌مند شد. وی طی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نزد شخصیت‌های برجسته فلسفی، علمی و دینی فرانسه و آلمان نظیر اتین ژیلسون^۱، لوئی ماسینیون^۲ و مارتین هایدگر^۳، درس‌آموزی کرد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۲۵-۳۹). شایگان سلوک فکری وی را در کتاب «هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» آورده است که امکان تفصیل آن میسر نیست.

کربن می‌گوید که از بدو امر گرایش افلاطونی داشته و گویا با این گرایش متولد شده است؛ لذا بعداً جذب سهروردی شده است. وی از همان دوران تحصیل، به جمع میان متافیزیک با اشراق و عرفان گرایش داشت و ایران سرزمینی بود که کربن توانست، هم پیش و هم پس از اسلام، چنین حکمتی را دریابد (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص ۷۴-۷۷). با وجود اینکه وی هم نخستین مترجم آثار هایدگر به فرانسوی و هم نخستین مترجم و معرفی‌کننده فلسفه اشراق سهروردی بود، گمشده خود را در فلسفه اشراق بازیافت؛ لذا راه خود را از فلسفه غربی جدا کرد (کربن، ۱۳۸۴).

تعبیر سیدجواد طباطبایی گویای قدر و منزلت علمی کربن است: «کربن نه ایران‌شناس و نه اسلام‌شناس به معنای دقیق کلمه است. وی یک فیلسوف قرن بیستم اروپایی است و شاید به یک معنا بتوان گفت او اولین فیلسوف ایرانی در دوان جدید است؛ به این معنا که بر مبنای سنت ایرانی فلسفه، فلسفیدن را در دوران جدید آغاز کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

کربن به لحاظ خاستگاه دینی، مسیحی بود و از اندیشه تجسد و تاریخی شدن مسیح و مرجعیت دنیوی کلیسا برای امر قدسی بسیار در رنج بود (کربن، ۱۹۹۳، ص ۲-۳)، لذا بیشتر جنبه‌های متمایز عرفانی اسلام و تشیع برایش جذابیت داشت تا جنبه‌های مشابه شرعی و اخلاقی آن. وی با رویکردهای نقادی تاریخی حاکم بر سنت‌های آکادمیک غربی، در ستیز بود (کربن، ۱۳۹۲) و کوشید تا اصطلاحاتی نظیر «فلسفه عربی» را با «فلسفه اسلامی» جایگزین کند (کربن، ۱۹۹۳). همچنین باید توجه داشت، وی جوانی خود را در میانه جنگ اول و دوم جهانی، در اروپای

1. Étienne Gilson
2. Louis Massignon
3. Martin Heidegger

بحران زده ناشی از ایدئولوژی‌های مدرن و تحت سیطره دولت‌های مدرن توتالیتر سپری کرد. این امر بر جست‌وجوی راهی برای حل بحران جهان مدرن، در خارج از این جهان، مؤثر بوده است.

۳. فرهنگ در آثار هانری کرین

نخستین موضوعی که باید به آن پرداخت، چگونگی کاربرد «فرهنگ» در معنایی مرتبط با موضوع این مقاله در متن آثار هانری کرین است. به بیان دیگر باید دید آیا ما اندیشه‌ای را از آثار کرین استنباط کرده‌ایم یا وی بر آن تصریح کرده است؟ برای این منظور کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* نمونه خوبی است. کرین در این کتاب، «فرهنگ» را در سه معنا به کار برد:

۱. اشاره به زبان و میراث معنایی یک جامعه یا قوم، نظیر فرهنگ یونانی، فرهنگ ایرانی و ... نظیر فصل «ترجمه‌ها» در آغاز کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* (کرین، ۱۹۹۳، صص ۱۴-۱۵ و ۲۰).
۲. معنای دوم، فرهیختگی^۱ است، مشابه آنچه در ادب فارسی به کار رفته است (کرین، ۱۹۹۳، صص ۱۰۶، ۱۳۷ و ۱۶۵).

۳. کاربرد سوم، فرهنگ معنوی^۲ است که همان معنای موردنظر در این مقاله است (کرین، ۱۹۹۳، صص ۲ و ۱۳).

۱. برای نمونه وی می‌گوید: «اصطلاح حقیقت، افزون بر معانی متعدد دیگر، مبین معنای حقیقی وحی الهی است؛ بنابراین می‌توان گفت که پدیدار «کتاب مقدس وحی شده»، انسان‌شناسی ویژه و حتی نوعی از «فرهنگ معنوی» مشخص را شامل می‌شود» (کرین، ۱۳۷۳، صص ۱۱-۱۲).
کرین در متن دیگر آثارش نیز کوشید تا این اصطلاح را توضیح دهد. برای نمونه در کتاب *تنها با تنها*^۳ (کرین، ۱۹۹۸، صص ۶۵) و کتاب *پیکر معنوی و ارض ملکوت*^۴ آن را به کار برد (کرین، ۱۹۸۹، صص ۱۱۶)؛ بنابراین فرهنگ معنوی در اندیشه و آثار کرین مورد توجه بوده است.

این موضوع صرفاً بحثی حاشیه‌ای و کم‌اهمیت نبود. جان نفوبوئر مدعی است که میشل فوکو در نگارش کتاب «ایران، روح جهان بی‌روح» متأثر از اندیشه «فرهنگ معنوی» کرین بود (نفوبوئر،

-
1. cultured man
 2. spiritual culture
 3. alone with the alone
 4. spiritual body and celestial earth

۲۰۰۸، صص ۷۴ و ۷۹). همچنین سیدحسین نصر، داریوش شایگان، کریستین ژامبه، پیر گاله و برخی دیگر، در فهم اثر هنری و رویداد فرهنگی متأثر از وی بوده‌اند (نامور مطلق، ۱۳۸۴، صص ۱۴۹ و ۱۵۰).

۴. مبانی و مبادی رهیافت کربن

طبق الگوی «روش‌شناسی بنیادین»، باید همزمان به عوامل معرفتی و غیرمعرفتی مؤثر در تکوین نظریه توجه کرد؛ زیرا علاوه بر مبادی معرفتی، علل و عوامل برآمده از زمینه‌های تاریخی تکوین نظریات نیز در شکل‌گیری آن‌ها، اهمیت دارد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۸). در خلال نوشتار اجمالاً به این مبحث پرداخته می‌شود.

اصالت واقعه معنوی

یکی از مهم‌ترین مبانی تفکر کربن «اصالت واقعه معنوی»^۱ است. در دیدگاه رایج، واقعه چیزی است این جهانی، قابل درک با حواس ظاهری افراد و قابل ثبت و ضبط، اما کربن معتقد است وقایعی وجود دارد که به معنای رایج تجربی نیستند، بلکه حوادثی در ملکوت هستند. عدم درک این حوادث و امتناع از پذیرش آن انسان مدرن را در دوگانه اسطوره و تاریخ قرار داده است (کربن، ۱۳۹۲، ص ۶۲). کربن این وضعیت را مذهب تعطیل می‌نامد (همان، ص ۵۸).

در مقابل، کربن قائل به «اصالت واقعه معنوی» است. از دید وی، واقعه دینی امری قدسی^۲ است که بر مبنای چیز دیگری قابل تحلیل نیست و از چیز دیگری مشتق نشده، بلکه مبدأ تبیین دیگر پدیده‌هاست. بر این اساس رویکردهای فلسفی و نظری را که می‌کوشند دین را بر اساس شرایط سیاسی، اجتماعی، نژادی، اقتصادی، جغرافیایی و غیره تبیین کنند، رد می‌کند. کربن می‌گوید: «تکرارهای امر دینی آزادانه و پیش‌بینی‌ناپذیر است، زیرا روح هر جا که بخواهد می‌دمد.» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۷۷). از دید وی معرفت دینی روساخت برآمده از زیرساختی اقتصادی-اجتماعی نیست؛ بلکه برعکس، انسان، این جهان و جایگاه اقتصادی و سیاسی خود در آن را، بر اساس معنایی از حضور خود در جهان و موضعش نسبت به عالم دیگر سامان می‌بخشد و هر تحول اقتصادی-

1. Faits spirituels (French), Spiritual Facts

2. sacred

اجتماعی در ذیل ساحتی بالاتر، یعنی ساحت مابعدالطبیعه، توضیح داده می‌شود (کربن، ۱۳۹۲، ص ۵۸). بدین ترتیب، دین و فرهنگ برای کربن دو چیز نیست؛ در تحلیل وی، واقعه دینی به فرهنگ معنوی، شکل می‌دهد.

واسراستروم^۱ در اثر انتقادی که علیه کربن نوشته است، پنج اندیشه را اساس رهیافت نظری کربن می‌شمارد که به نظر صحیح می‌آید. این اندیشه‌ها عبارت‌اند از «باطن‌گرایی^۲»، «تجددستیزی^۳»، «فرشته‌شناسی^۴»، «نظریه خیال^۵» و «غیب‌آگاهی^۶» (۱۹۹۹، ص ۱۴۷).

۱. «باطن‌گرایی» در اندیشه کربن به این معناست که دین به‌طور عام، دارای پیام باطنی است و تشیع به‌طور خاص، بر اساس توجه به این پیام باطنی، شکل گرفته است. «تبی» مسئولیت بیان پیام ظاهری دین و «ولی» مسئولیت آشکارسازی معنای باطنی آن را بر عهده دارند (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۱۳۶). او بر این اساس می‌گوید «تشیع باطن نبوت و بنابراین طریقت باطنی اسلام است» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۳۲۹). کربن در این خصوص بسیار متأثر از برخی احادیث اهل‌بیت و آموزه‌های سید حیدر آملی است. لذا معنای حقیقی شیعه را کسی می‌داند که پذیرای اسرار امامان است. باید دقت کرد که کربن نمی‌گوید تشیع مذهبی باطنی است که به‌ظاهر شریعت التفات ندارد، همچنین مقصودش نسخ شریعت و ظاهر دین نیست؛ بلکه به این معناست که شریعت جدای از حقیقت باطنی‌اش، حجاب ظلمت است (کربن، ۱۳۷۳، ص ۵۹-۶۱). در بخش ارزیابی در خصوص این بخش از آرای چالش‌برانگیز کربن که منشأ انتقادهایی بوده است، بیشتر توضیح داده خواهد شد.

۲. «تجددستیزی» در اندیشه کربن به اشکال مختلف و به‌صراحت در آثارش نمود یافته است. برای نمونه وی در تاریخ فلسفه اسلامی، به شدت ابن‌خلدون را از حیث تاریخی‌گری نقد می‌کند و از این رهگذر به نقادی نگرش مدرن اصالت تاریخ^۷ و اصالت تحصیل^۸ می‌رسد و این رویکردها را

-
1. Wasserstrom
 2. esoterism
 3. antimodernism
 4. angelology
 5. Theory of imaginal
 6. Incognito
 7. historicism
 8. positivism

عامل شکل‌گیری ایدئولوژی‌های ویرانگر مدرن می‌داند (همان، ص ۳۹۶-۴۰۱) از دید وی موضع رویکردهای مدرن و پست‌مدرن نسبت به دین و مابعدالطبیعه مبتنی بر «لاداری‌گری» است. به این معنا که تلویحاً یا تصریحاً مفروض می‌شود که موضوع متافیزیکی موجود نیست و پنداری برآمده از دوران‌های گذشته است و کار علم جدید آن است که شرایط شکل‌گیری چنین پنداری را تبیین کند (کربن، ۱۳۹۱، ص ۷۸). بدین ترتیب، از دید وی رویکرد تقلیل‌گرایانه تجددی، می‌کوشد دین را بر اساس شرایط تاریخی شکل‌گیری‌اش توضیح دهد. این رویکرد دقیقاً برخلاف رسالت سنت^۱ دینی اصیل است که می‌کوشد انسان را از قید این شرایط اجتماعی آزاد سازد (همان، ص ۷۲). تجددستیزی هانری کربن انگیزه و دستمایه نقد شدید برخی نظیر واسراستروم در کتاب «دین پس از دین» بر وی شده است.

۳. «فرشته‌شناسی» از جنبه‌های جالب اندیشه هانری کربن است که آن را یکی از وجوه اصلی تمایز فلسفه مشرقی با فلسفه مغربی می‌داند و از فرازهای اندیشه وی، در نقادی تاریخ فلسفه غرب، در خلال مباحث فلسفه تطبیقی است. کربن به پیروی از سهروردی، روح‌القدس را همان جبرئیل می‌داند که با وی حکمت نبوی و جهانی وجودشناختی می‌یابد؛ معرفت و وجود در پیوندی ناگسستنی قرار می‌گیرد و پلی میان فیلسوف و نبی برقرار می‌شود (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۴۷۳-۴۷۵). وی در گفتار «تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد»، به تفصیل، اهمیت فرشته‌شناسی را در کنار پیامبرشناسی در حکمت نبوی توضیح می‌دهد و نتایج فقدان آن در تمدن غرب را برمی‌شمارد. از دید او وقتی در فلسفه سده‌های میانه غرب «شخص-خدا»، جانشین «فرشته-روح‌القدس» می‌شود، ارتباط زمین و آسمان قطع می‌شود و راه فرایند دنیوی‌سازی^۲ هموار می‌شود و این امر در تاریخ آگاهی پدیدارشناسی روح مطلق هگل به اوج می‌رسد؛ یعنی «آگاهی» انسان همان «خدا» می‌شود. خدا که نه در تجلی^۳ میان آسمان و زمین، بلکه در تاریخ ظهور می‌کند. در دوران مدرن، الهیات جایش را به جامعه‌شناسی می‌دهد و تجسد^۴ الهی در مسیحیت، بدل به تجسد

1. tradition
2. secularization
3. theophany
4. reincarnation

اجتماعی می‌شود که نتیجه آن ظهور ایدئولوژی توتالیتراست (کرین، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸-۱۹۰).

۴. «متافیزیک خیال» که کرین آن را از فلسفه اشراق^۱ سهروردی و فلسفه صدرایی و عرفان ابن عربی، اخذ کرده است، نقشی اساسی در علم فرهنگ کرین ایفا می‌کند. این نظریه مبتنی بر پذیرش «عالم مثال^۲» به عنوان وجودی است که بالاتر از جهان محسوس و پایین تر از جهان عقل محض است. عالم مثال، جهانی واقعی است و آنچه در جهان محسوس وجود دارد، دارای جایگزینی است که با حواس درک نمی‌شود. این عالم دربرگیرنده صورت نوعی ازلی اشیاء منفرد و صورت نفوس و افکار و امیال ماست، اما نباید با مُثُل افلاطونی اشتباه گرفته شود. عالم مثال جایی است که رؤیاهای صادق و مکاشفات در آن واقع می‌شود. عارف به مدد قوه دراکه‌ای موسوم به «خیال فعال^۳» که بسان آئینه محل تجلی صور عالم مثال است و نباید با خیال بافی^۴ اشتباه شود، این عالم را درک می‌کند، به تعبیر کرین «تبدیل حالات روحانی درونی را به حالات بیرونی، به وقایع بیرونی که این حالات درونی را تمثل می‌بخشند، میسر می‌سازد» (کرین، ۱۳۷۲، ص ۵۸-۶۲).

۴۱ اندیشه غربی در فقدان توجه به عالم مثال، وقایع قدسی را پدیده‌ای بی‌مکان می‌بیند که در سپهر مخیله بشر پدید آمده است. کرین با رویکرد به سهروردی موفق می‌شود از طرح پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، فراتر رود و هستی چیزها را در «ارض ملکوت^۵» بیابد. کرین وجود عوالم را که در نسبت طولی هستند، لازمه «تأویل مثالی» می‌داند. فیلسوف شیعی با دسترسی به عالم مثال و بهره‌مندی از خیال، محدود به زمان و مکان دنیوی نیست و فراروی خود، گستره ملکوت و جغرافیایی فراتاریخی را می‌یابد. کرین با طرح عالم مثال از مشکل دوآلیسم مجرد و مادی که در تفکر فلسفی غرب، دو جوهر مستقل و بی‌ارتباطند، بیرون می‌رود (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۳۸۸-۳۹۰). در ادامه توضیح داده می‌شود که کرین چگونه از این موضوع در اندیشه و روش دانش فرهنگ، بهره می‌گیرد.

1. illumination

2. Mundus Imaginalis (اصطلاحات لاتینی که کرین معادل عالم مثال ابداع کرده است)

3. Creative imagination

4. imaginary

5. Celestial earth

۵. «غیب آگاهی» یا غیب‌اندیشی که ارتباط تنگاتنگی با اندیشه «غیبت»^۱ دارد، دیدگاهی است که کربن آن را تحت تأثیر آموزه‌های تشیع طرح کرده است. متأسفانه جلد چهارم کتاب «اسلام ایرانی» که به‌طور خاص به این موضوع اختصاص دارد، هنوز ترجمه نشده است؛ اما از خلال دیگر آثار کربن می‌توان طرحی از اندیشه وی را دریافت. او مفهوم امام غایب را اوج امام شناسی و تاریخ قدسی امامت می‌داند (کربن، ۱۳۷۳، ص ۱۰۲). کربن که با تجربه کلیسای مسیحی، دل‌نگران تاریخی، دنیوی و اجتماعی شدن^۲ اندیشه‌های دینی است، در وجود امام غایب این حقیقت را می‌یابد که امامت دچار تاریخی شدن ابژه‌های خارجی و اجتماعی شدن به معنای مدرنش نشود (کربن، ۱۳۷۳، ص ۷۲) بلکه در عالمی قدسی، بر شیعیان حقیقی ظهور یابد تا زمانی که نوع انسان قابلیت شناخت حقیقی وی را بیابد (همان، ص ۱۰۴ - ۱۰۶). کربن می‌کوشد راهی در برابر دنیوی شدن بنیادین حقایق دینی بگشاید و طرحی فلسفی از موضوع غیبت، ظهور، رجعت و امامت، در برابر چالش‌های تاریخی‌گری مدرن، ارائه دهد (کربن، ۱۹۹۳، ص ۶۸).

آنچه اندیشه کربن را از دیگر مکاتب غربی متمایز می‌کند، آن است که به‌شدت منتقد «تاریخی‌گری» است. تاریخی‌گری دیدگاهی است که با اصالت‌بخشی به عوامل اجتماعی تاریخی، می‌کوشد هر معرفت و پدیده‌ای را بر اساس «علل و عوامل سابق بر خود» توضیح دهد. در نتیجه می‌پندارد هر متفکری را بر اساس جایش در تقویم تاریخ، می‌توان شناخت و هر اندیشه‌ای لاجرم به زمانه تاریخی خودش تعلق دارد. لذا اندیشه دینی امری است که تاریخ آن سپری شده است (کربن، ۱۳۹۱، ص ۴۸). این تاریخی‌گری تا جایی سیطره یافته است که حتی الهیات نیز به موضوعی تاریخی بدل شده است. انسان مدرن خود و جهان را تاریخی می‌بیند و می‌فهمد؛ یعنی تاریخت بخشی از ساختار فاهمه مدرن است که به باور کربن ریشه در «تجسد» و «حلول» و در نتیجه، تاریخی شدن الهیات مسیحی دارد. در مقابل کربن به «تاریخ قدسی» یا «فرا تاریخی» باور دارد که با زمان وجودی پیوند دارد، پس امری جاودانه است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲). به نظر فدایی مهربانی، راه کربن دقیقاً در اینجا، نه‌تنها از هگل و پوزیتیویست‌ها، بلکه از هایدگر

1. occultation
2. socialization

و دیگر پدیدارشناسان و نیز فوکو کاملاً جدا می‌شود و آن‌ها را شدیداً نقد می‌کند. وی معتقد به استقلال و ارجحیت فلسفه بر جامعه‌شناسی است. وی حقیقت را وابسته به زمان تاریخی نمی‌داند، بلکه حاصل اتصال انسان با «جاویدان خرد» می‌شمارد که همیشگی و همه‌جایی است (همان، ص ۳۳۳-۳۳۶). وی می‌گوید: «سنت‌های معنوی مغرب زمین و مشرق زمین، معنایی پاینده دارند. به علاوه، این خود ماییم که [در مقام مکاشفه و تأویل] آن سنت‌ها را در زمان حال خودمان قرار می‌دهیم و به همین اعتبار می‌توان از تاریخت‌شان سخن گفت» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

۵. روش بنیادین هانری کربن

مسئله دیگری که در «روش‌شناسی بنیادین» مطرح می‌شود، الگوی روشی هر مکتب است که بین مبانی و مبادی معرفتی و غیرمعرفتی با نظریه ارتباط برقرار می‌کند. روش بنیادین مقدم بر نظریه است و بر اساس آن، نظریه شکل می‌گیرد و روش کاربردی مؤخر از نظریه است و نظریه به‌وسیله آن مسائل را پاسخ می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۱).

روش مورد استفاده کربن در تولید دانش فرهنگ و دیگر نظریاتش، پدیدارشناسی^۱ و تأویل^۲ است. از دید کربن روش مطلوب نه استدلالی، تحصیلی، تبیینی، تفسیری و یا انتقادی بلکه نوعی پدیدارشناسی امر قدسی و تأویل میان وجه باطنی واقعه دینی و پدیدارهای ظاهری فرهنگی است. هدف آن نه رازدایی^۴ از عالم و یا معناسازی برای امور، بلکه استعلا^۵ از جنبه تاریخی-اجتماعی برای کشف صورت مثالی آن و برقراری پیوند میان ظاهر و باطن است.

پدیدارشناسی کربن ریشه در پدیدارشناسی هایدگر و به تبع آن هوسرل دارد. سنت پدیدارشناسی هایدگر در پی شناخت هستن انسان (به بیان دقیق‌تر دازاین) از طریق تجربه وجودی و پیشانظری است؛ یعنی نحوه هستن انسان، معادل فهم است. کربن این روش را به فراتر از تجربه زندگی دنیوی که مدنظر هایدگر بود، بسط می‌دهد و به عالم مثال و عقل محض می‌گستراند. در

1. historicity
2. phenomenology
3. Hermenutics
4. demythicization
5. transcendence

پدیدارشناسی، آنچه مهم است رفتن به سوی اشیاء، از طریق ظهور آنها است و نه شیء فی‌نفسه. از دید کربن، برای این منظور باید با زدودن حجاب‌های تاریخی و دنیوی اجازه داد، پدیدار خود را بنمایاند. در نتیجه، مسیر کربن از عقل‌گرایی استدلالی، از طریق مفهوم‌پردازی، جدا می‌شود. وی از پدیدارشناسی، برای شناخت حقیقت معنوی و باطنی پدیدارها، بهره می‌گیرد. کربن پدیدارشناسی هستی‌شناختی هایدگر را به پدیدارشناسی عرفانی و معنوی، تبدیل می‌کند (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴-۲۳۹). کربن می‌گوید: «هرمنوتیک فلسفی اساساً کلیدی است که معنای نهفته و پنهان را در پس گزاره‌های ظاهری کشف می‌کند. در واقع من فقط کاربرد این هرمنوتیک را به حوزه بکر و وسیع عرفان اسلامی شیعه و سپس عرفان مسیحی و عرفان یهود گسترش دادم» (کربن، ۱۳۸۴) و در پاسخ به انتقادات درآمیختن هایدگر و سهروردی می‌افزاید: «به کار گرفتن کلید برای گشودن قفل نباید موجب شود که کلید و قفل را با هم اشتباه بگیریم» (همان).

وی تصریح می‌کند که «روش کارم اساساً پدیدارشناسانه است، البته بدون آن‌که به مکتب خاصی در پدیدارشناسی ملتزم بوده باشم» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۶۲) و خود از آن به «کشف‌المحجوب» یاد می‌کند، به همان معنایی که عرفا استفاده کرده‌اند؛ یعنی «برداشتن حجاب، عیان ساختن امر نهان است». معنای اصطلاحی‌اش «بازگرداندن یک چیز به اصل آن است و این پدیدارشناسی باطن، عین هرمنوتیک یا تأویل است» (همان، ص ۵۳). به بیان دیگر «کشف‌المحجوب، [یعنی] رها ساختن و کشف حجاب، از آنچه ضمن آشکار ساختن خود، در پدیدار پنهان می‌شود.» (کربن، ۱۳۹۲، ص ۶۴). تأویل در برابر تنزیل قرار می‌گیرد و به معنای «چیزی را به اصل خود برگرداندن» است. در جریان تأویل با گذر از یک مرتبه وجود به مراتب دیگر، ذات پدیدار هویدا می‌شود (همان، ص ۵۰). از دید کربن تأویل متن در گرو تأویل نفس است؛ یعنی نخست نفس باید در سفری باطنی از غربت عالم نموده‌ها و مجازها به اصل خود بازگردد تا بتواند در مواجهه با متن، آن را به حقیقتش بازگرداند (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۵).

بر این اساس، وی از خطوط آغاز فصل نخست کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، راه خود را از مستشرقان جدا می‌کند و می‌گوید مسئله این نیست که غربیان در قرآن و اسلام چه یافته‌اند یا نیافته‌اند؛ بلکه هدف شناخت آن چیزی است که مسلمانان در قرآن به عنوان معنای حقیقی پدیدار

کتاب مقدس می‌یابند. تبعاً وی مرتبه فهم این معنا را وابسته و مشروط به مرتبه وجودی شخص مسلمان می‌داند. در وضعیت تأویلی، معنای حقیقی بر مؤمن آشکار می‌شود و به وجود او حقیقت می‌بخشد. بدین ترتیب وی از پدیدارشناسی کتاب مقدس، به فرهنگ معنوی می‌رسد و می‌گوید: «پدیدار کتاب مقدس وحی شده، انسان‌شناسی ویژه و حتی نوعی از فرهنگ معنوی مشخص را شامل می‌شود و بدین‌سان مبین فلسفه‌ای از نوع خاص و محرک و جهت دهنده آن نیز هست» (کربن، ۱۳۷۳، ص ۱۰ - ۱۱). به تعبیر دیگر «روشی از اندیشه که به تأویل دست می‌زند و شیوه درکی که تأویل به وجود می‌آورد، با سنخ عامی از فرهنگ و فلسفه معنوی مطابقت دارد. تأویل از وجدان خیالی بهره می‌گیرد و چنان که خواهیم دید، حکمای اشرافی، به‌ویژه ملاصدرا، به دقت کارکرد ممتاز و اعتبار معرفتی آن را اثبات کرده‌اند» (همان، ص ۲۷). چون معنای امر دینی صرفاً اندیشه نیست، در اینجا معرفت و وجود متحد و علم و ایمان ممزوج هستند.

کربن به‌وضوح در برابر روش نقادی تاریخی که اساس علوم فرهنگی و اجتماعی مدرن است، موضع می‌گیرد. از دید وی این‌ها نتیجه اندیشه فلسفی مدرن است که در بخش پیش توضیح داده شد؛ اما فیلسوف الهی که با این اندیشه بیگانه است، طبعاً نمی‌تواند به آن روش تن در دهد. فیلسوف الهی با تأویل عرفانی، وضعیت پیامبر و البته هر پدیدار مقدس دیگر را در نسبت با منشأ پیام درک می‌کند و نه بر مبنای زمانه‌اش. به‌علاوه اصل پیام معنوی که کلام حق^۱ است، امری است که به ذات الهی برمی‌گردد و سرشتی تاریخی ندارد (کربن، ۱۳۷۳، ص ۲۳ - ۲۴). از دید وی به جای تتبعات انتقادی تاریخی، باید همدلانه به تماشا نشست و دریافت که حقیقت امر دینی بر جان‌های مؤمنان چطور آشکار شده است (کربن، ۱۳۹۱، صص ۵۲ و ۶۲) و از این طریق رابطه میان شریعت و حقیقت^۲، تنزیل و تأویل، ظاهر^۳ و باطن^۴ و مثال (نماد)^۵ و ممشول^۶ را درک کرد. کربن به لطافت در اینجا به تمایز مثال و مجاز^۷ اشاره می‌کند تا وقتی که می‌گوید قرآن متنی

1. logos
2. idea
3. exoteric
4. esoteric
5. symbol
6. symbolized
7. allegory

تمثیلی است، خواننده به اشتباه نیفتد. مجاز از دید وی تجسمی تصنعی از امور انتزاعی است، حال آنکه مثال یگانه بیان ماثول است که با آن نسبت تمثیل دارد. بدین ترتیب در کثرت طولی عوالم، تأویل مثالی محقق می‌شود (کربن، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۷). البته کربن این ویژگی را منحصر به کتاب مقدس نمی‌داند و سرتاسر رساله‌های عرفانی را دارای حکمی مشابه می‌داند و فهم آن را منسوط به تأویل آن می‌کند (همان، ۲۸). در توضیح می‌توان گفت برای نمونه خورشید دنیا، مثالی از خورشید ارض ملکوت، یعنی حقیقت محمدی است و وقتی در قرآن به شمس قسم یاد می‌شود، عارف در گذر تأویلی، به آن حقیقت واصل می‌شود و در تفسیر روایی برهان نیز طبق روایتی از امام صادق علیه السلام شمس به رسول الله صلی الله علیه و آله تأویل شده است (بحرانی، ۱۴۱۵، ص ۶۷۰-۶۷۱). کربن همدلی را شرط تأویل می‌داند و به خصوص برای تشیع بر مهمانی معنوی تأکید دارد. به زعم وی، مهمان معنوی شدن در یک عالم معنوی، مستلزم آن است که در خود سربایی برایش بسازیم تا هم ما در آن عالم زیست کنیم و هم آن عالم در ما. در غیر این صورت صرفاً درباره ظاهر و چهره غیرحقیقی‌اش سخن گفته‌ایم (کربن، ۱۳۹۲، ص ۷۵).

۶. هنر و فرهنگ معنوی از نظر هانری کربن

فرهنگ برای کربن تجلی عالم مثال در ظرف زمانی- مکانی خاصی است که از طریق تأویل معنوی و گذر به فراتاریخ پدیدارها، می‌شود به صورت‌های فرامادی، فرادنیوی و قدسی آن رسید تا به حقیقت دست یافت. علم فرهنگ وی مبتنی بر تمثیل صورت‌های عالم مثال، در جهان مادی است. کربن خیال فعال هنرمند را مبنای تولید آثار ادبی و هنری می‌داند. از دید وی، محل وقوع حقیقی روایت عرفانی عالم مثال است و چون این عالم سرشتی فراتاریخی دارد، اثر هنری عرفانی را بی‌زمان است (نامور مطلق، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶-۱۳۸).

همان‌طور که گفته شد خلق اثر فرهنگی در سپهر معنوی، مستلزم تفکر مثالی است که بدون بهره‌گیری از تفکر و زبان نمادین، میسر نمی‌شود. این تمثیل‌ها به صورت رمزگونه صور خیال را بازنمایی می‌کند. لذا نماد (مثال)، بنیاد مباحث کربن، در نقد و تشریح ادبیات عرفانی محسوب می‌شود که بازگوکننده اتفاقات روحانی است. نماد امکان خوانش و تفسیر مکرر و نوبه‌نوی اثر هنری معنوی را فراهم می‌سازد. اثر هنری، به‌عنوان بازنمایی هستی، خود پدیده‌ای لایه‌لایه و

تودرتو است که با تأویل می‌توان از ظاهر هر نماد، به باطن حقیقت آن راه برد (همان، ص ۱۴۱). برای فهم فرهنگ معنوی نزد کربن، باید اندیشه وی در خصوص حکایت‌های حقیقی را شناخت؛ چنان که نمونه‌های آن را در آثار تمثیلی سهروردی دیده می‌شود. این حکایت‌ها تشکیل دهنده فرهنگ معنوی هستند و فرهنگ معنوی، درون آن‌ها و با آن‌ها می‌زید و افراد مختلف در آن مشترک می‌شوند.

برای فهم فرهنگ از نظر کربن باید توجه کرد که «رویداد» به مثابه «واقعه‌ای قدسی» در «تاریخ قدسی» واقع شده است که نه تاریخ به معنای رایج آن است و نه اسطوره. این رویداد از طریق حکایتی شرح داده می‌شود که در واقع سرگذشت کسی است که برای او رویداد، تحقق یافته و وی آن را دریافته است. ساختار تأویلی روایت سه مرتبه دارد. مرتبه اول به واقعه روایت شده مربوط می‌شود. مرتبه دوم معنای باطنی سرگذشتی است که در سیر و سلوک درونی نقل می‌شود. باید توجه کرد که مرتبه دوم صرفاً امری مفهومی یا نظری نیست و برای کشف آن نباید آن را به استعاره و مجاز برگرداند، بلکه برای گذر از مرحله دوم، لازم است حقیقت باطنی رویداد، درون تأویلگر رخ بدهد و سرگذشت وی بشود؛ چنان که کربن *قصه الغریبه السهروردی* را حکایت خود می‌دانست. در مرتبه سوم نفس با دگرذیسی و دیدار با فرشته یا عقل فعال، حقیقت ملکوتی حکایت را درمی‌یابد. در این مرتبه راوی حکایت، رویداد حکایت شده و قهرمان حکایت، به اتحاد می‌رسند. در مقابل، در زمانه مدرن، با از دست دادن امکان و توان نیل به مرتبه سوم، حکایت به منزله اسطوره‌ای تلقی می‌شود که باید با ارجاع آن به ویژگی‌های روانی، اجتماعی و فرهنگی راوی، مثلاً سهروردی، از آن اسطوره‌زدایی کرد (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۲۹۰-۲۹۳).

حال اگر عرصه تحقق فرهنگ معنوی تاریخ رایج نیست، این فرهنگ در کجا شکل می‌گیرد و چطور محقق می‌شود؟ کربن توجه به عالم مثال را پاسخ این پرسش می‌داند. عالم مثال «ناکجاآبادی» است که تمثیل‌های عرفانی و دریافت‌های پیامبرانه در آن واقع شده است. هر چند به لحاظ لغوی، ناکجاآباد معادل اتوپیاست، به لحاظ معنوی، در دو مرتبه وجودشناختی متفاوت هستند. اتوپیا نوعی خیال‌پردازی است؛ اما ناکجاآبادی که سهروردی می‌گوید، اقلیم هشتم و آن سوی جهان تاریخی-جغرافیایی ماست. در واقع شرط وصول به آن فراتر رفتن از آفاق محسوس

یا سیرری درونی است. در این اقلیم روابط زمانی - مکانی معکوس می‌شود، به طوری که واقعیت معنوی زمان و مکان را در برمی‌گیرد، نه آنکه درون آن باشد. دیگر نمی‌توان پرسید این واقعه معنوی به چه زمانه‌ای تعلق دارد، بلکه برعکس واقعه زمانه را در برمی‌گیرد (کربن، ۱۳۷۲، ص ۵۵-۵۷). عضو ادراک‌کننده این عالم، نه حواس ظاهری، بلکه خیال فعال است. تخیل اگر به مدد فرشته یا عقل فعال بنگرد، حقایق عالم مثال را می‌بیند، اما اگر تحت سیطره وهم درآید، صرفاً پندارهایی بی‌اساس و صورتهایی اهریمنی برمی‌سازد. تخیل فعال در خدمت تعقل می‌تواند کارکردی میانجی بیابد که امر محسوس را به ساحت لطافت معنوی برساند و امر معقول را در جسمی لطیف بیابد. این تخیل نیک، نه برساننده امر موهوم، بلکه کاشف واقع ناپیداست (کربن، ص ۶۰-۶۲؛ شایگان، ۱۳۷۳، ص ۲۹۷-۲۹۸).

به این ترتیب بر اساس مدل طرح شده در الگوی هستی‌شناسی بنیادین (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۹)، می‌توان اندیشه کربن را چنین بیان کرد: جهان اول جهان صور خیالی در عالم مثالی است که فراتاریخی - فرااجتماعی است. جهان دوم جهان صور مثالی فراچنگ آمده به‌وسیله قوه خیال خلاق، در قلب ولی و عارف است که متناسب با مرتبت وجودی اوست. فرهنگ یا جهان سوم، عرصه تجلی صورتهای مثالی توسط هنرمند عارف، در قالب پدیدارهای فرهنگی معنوی، در افق تاریخی - اجتماعی است. این قوس نزول است که در بازنمایی و حکایتگری فرهنگی طی می‌شود؛ اما دیگر مخاطبان مشارکت‌کننده در ساحت پدیدار فرهنگی معنوی، با روش تأویل و طی قوس صعودی، می‌توانند مسیر معکوس را بپیمایند. برای این منظور، مخاطب صور تمثیلی پدیدار را بر حسب مرتبت وجودی‌اش، رمزگشایی می‌کند تا به حقیقت آن در عالم خیال دست یابد و هم‌زمان حقیقت را در خود محقق کند. کربن دقت دارد که این معنا از طریق حلول و تجسد در میان مردمان پدید نمی‌آید تا دچار مشکلات هنر مسیحی و پدیدار کلیسا شود، بلکه انعکاس و تجلی معنا در زندگی، همانند تجلی تصویر در آینه است (کربن، ۱۹۹۳، ص ۴۸).

از نتایج این نگرش آن است که هرچند فرهنگ توحیدی، قائم به اعتباریات جامعه فرض می‌شود، اما محصول و بر ساخت آن جامعه نیست، بلکه حاصل نوعی یافتن معنا، در ارتباط با عوالم عالی‌تر وجود است.

۷. روش کاربردی

کرین در آثار خود، مکرر به تحلیل پدیدارشناسانه آثار هنری و پدیدارهای فرهنگی پرداخته است و عملاً سنتی خاص برای فهم و نقد آثار هنری و فرهنگی ایجاد کرده است. از این منظر امر فرهنگی با زیبایی‌شناسی^۱ معنوی گره خورده است و نمی‌توان صرفاً با روش‌های استدلالی یا مطالعات کمی، راهی به آن گشود. برای مثال نمی‌توان در خصوص هنر معماری اصفهان، به‌منزله تبلور فرهنگ معنوی در عصر صفوی، برهان آورد یا آمار گرفت.

کاربست «خیال خلاق»^۲ و روش «کشف المحجوب» یا پدیدارشناسی معنوی، شاید بهترین راه برای درک و معرفی جنبه زیبایی‌شناختی فرهنگ معنوی باشد که کرین به تفصیل در آثار خود نشان داده و دیگران از آن بهره گرفته‌اند. روش تأویل پدیدارشناختی، می‌تواند بدیل روش‌های نشانه‌شناختی، در مطالعات هنر و فرهنگ معنوی باشد. شاید نقص کار کرین، کمبود معیارهای اعتبارسنجی، برای حصول توافق میان منتقدان هنری باشد که نیازمند بررسی بیشتر است.

۴۹

مخاطب باید در مقام کاشف رمزهای پدیدار فرهنگی و هنری، فعال عمل کند و با بهره‌گیری از دانش تأویل و همدلی با پدیدار، آن را مجدد کشف کند. به تعبیر نامورمطلق، در نقد پدیدارشناختی، مخاطب چنان مهم است که در نبود وی، اثر می‌میرد و با حضورش پدیدار مکرراً بازآفرینی می‌شود و حقایق معنوی، در حد فهم مخاطب، در نمادها بازنمایی می‌شود (نامورمطلق، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰-۱۴۱). کرین خود مظهر چنین کسی بود و در همه چیز، جلوه‌های عالم مثال را می‌دید و چشم‌جانش بر پدیدارها گشوده بود و با تأویل، آن‌ها را به مرتبه بالاتری از وجود می‌رساند. چنانکه شایگان درباره‌اش می‌گوید: «مردی که چراغ جادو دارد.» (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۳۷-۳۸). ژیلبر دوران در کتاب تخیل نمادین و محمدتقی پورنامداریان در کتاب رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی از روش فهم شعر عرفانی کرین، برای تحلیل نمادهای معنوی بهره گرفته‌اند (نامورمطلق، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰).

1. aesthetics

2. Creative imagination

۸. ارزیابی؛ امکانات و مشکلات طرح علم فرهنگ هانری کربن

طرح هانری کربن واجد برخی قوت‌ها و ضعف‌ها است که برای توسعه این رویکرد، باید به آن توجه ویژه کرد. امکانات و قوت‌های طرح وی عبارتند از:

۱. فراهم‌سازی مبنای نظری فلسفه اشراقی و صدرایی برای علم فرهنگ

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، کربن با رویکرد تاریخی‌گری و دنیوی‌سازی حاکم بر فرهنگ غرب و علوم اجتماعی مدرن، در ستیز بود و توانست با بهره‌گیری از میراث فرهنگ معنوی و فلسفه اسلامی، شالوده‌ای را پی‌ریزی کند که بر مبنای آن، واقعه دینی به اسطوره یا تاریخ صرفاً دنیوی، فروکاسته نشود. همچنین پیوند میان زمین و آسمان که در دوآلیسم و ماتریالیسم مدرن گسسته شده بود، چنانکه بر عارفان رخ داده است، آشکار شود (کربن، ۱۳۹۲، ص ۶۰-۶۲؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۵۹). او پیوسته می‌کوشید در خداشناسی، از بحران میان مذهب تعطیل^۱ و تشبیه^۲ که تفکر غربی و حتی هایدگر را در خود فرو برده است، فراتر رود و پاسخی به چالش‌های آن ارائه کند. شرح این پاسخ‌ها در کتاب «ایستادن در آن سوی مرگ»، به تفصیل آمده است.

هانه‌گراف^۳ در خصوص تعارض رویکرد هانری کربن با رویکردهای فلسفی، جامعه‌شناختی و فرهنگی آکادمیک مدرن می‌گوید که در غرب با دو پارادایم معرفتی مواجه هستیم. پارادایم غالب آکادمیک، با نگرشی تاریخ‌گرا، امور باطنی و غیبی را به جنبه‌هایی از حیات متعارف دنیوی بشر، تقلیل می‌دهد و پارادایم دیگر، بر اصالت و تعیین‌کنندگی آن‌ها، انگشت می‌گذارد؛ در حالی که این دو پارادایم در تعارض هستند، هر یک دارای انسجام‌اند. در مورد خاص کربن، هانه‌گراف معتقد است، بر خلاف بسیاری از نقدها، وی به خوبی واقف بوده است که تاریخ با رویکرد مدرن، در تعارض با الهیات با رویکرد اشراقی، قرار دارد و خود جانب فلسفه اشراقی را برمی‌گزیند تا زبان معنویت باشد و به تبعیدی خودخواسته، تن می‌دهد. کربن نگرش فلسفی-اشراقی موضوعات

۱. ترجمه پیشنهادی داریوش شایگان: *Monotheism abstrait (french), abstract monotheism*. در ترجمه انگلیسی تاریخ فلسفه اسلامی معادل *agnosticism* ذکر شده است. مذهب تعطیل هم می‌تواند به معنای انکار وجود ماوراءالطبیعه باشد و هم به معنای عدم امکان هر نوع شناخت متافیزیکی.
 ۲. تشبیه خدا به مخلوقات *anthropomorphism* هم در معنای سنتی آن‌که به شکل الهه‌ها و ارباب انواع است و هم شکل مدرن آن‌که خود را مخلوق و برساخت انسان و اجتماع می‌داند.

3. Haanegraaf

مطالعه خود، یعنی فلاسفه مسلمان را می‌پذیرد و برخلاف رویکرد آکادمیک رایج، می‌کوشد حقیقت این آرا از زبان وی سخن گوید. کرین برخلاف رویکرد آکادمیک، پدیده‌های محسوس را علت فاعلی یکدیگر نمی‌داند، بلکه علل وقوع امور را در ملکوت می‌جوید. «تاریخی که در جهان مشهود رخ می‌دهد تقلیدی از رخدادهایی است که نخست در روح، در ملکوت، رخ داده است» (هانه‌گراف، ۲۰۱۲، ص ۲۹۹-۳۰۱).

۲. روش پدیدارشناسی و تأویل و مطالعات زیبایی‌شناسانه با رویکرد معنوی

از ظرفیت‌های مهم علم فرهنگ کرین، گشودن روشی برای مطالعات زیباشناختی معطوف به کشف حقیقت مثالی است که پدیدار فرهنگی محل تجلی آن است. کرین روش خود را در فهم پدیدار متون مقدس، آثار ادبی عرفانی، موسیقی و معماری به کار برده است.

شایگان در خصوص اهمیت هنر و فن تأویل، مکالمه‌ای میان کرین و علامه طباطبایی را نقل می‌کند، کرین می‌گوید: «از آنجا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه ببریم...» علامه طباطبایی پاسخ می‌دهد: «بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می‌توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل ناممکن است» (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۴۴).

کرین توانسته است به حدی پیش رود که منصوری لاریجانی درباره او می‌گوید او روش نوینی در فهم آثار سید حیدر آملی ارائه داده است که بدون آن، درک و شناخت سید حیدر آملی ممکن نیست (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۳).

علاوه بر تحلیل و شرح ادبیات عرفانی فارسی و عربی، کرین نمونه‌ای شاخص از کاربرد این روش تأویلی را در تحلیل معماری اصفهان در مقدمه‌ای بر کتاب «اصفهان، تصویر بهشت»، اثر هانری استیرلن^۱ نگاشته است که تحت عنوان مقاله «مدینه‌های تمثیلی»، به فارسی ترجمه شده است (نامورمطلق، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸).

۳. تمهید پشتوانه نظری برای فرهنگ اسلامی ایرانی

به نظر می‌رسد در شرایطی که نظام جمهوری اسلامی، موضوع «فرهنگ اسلامی- ایرانی» را سرلوحه خود قرار داده است و حتی آن را در اسناد بالادستی همچون سیاست‌های کلی نظام، گنجانده، لازم است در کی فلسفی و علمی از این مفهوم ارائه گردد. به نظر نگارنده، هیچ کس در حد کربن در این خصوص نکوشیده است. مجموعه آثار کربن و به خصوص کتاب *اسلام ایرانی* عظیم‌ترین سهم را در تدوین مبانی فرهنگ معنوی شیعی، ممزوج با تاریخ و هویت ایران، انجام داده است.

کربن بر مبنای اعتقاد به جاویدان خرد، می‌گوید «جهان معنوی ایرانی به منزله یک کل واحد، پیش از اسلام و پس از اسلام، ... [است]. ایران اسلامی به تمام معنا، دیار بزرگ‌ترین فیلسوفان و عارفان جهان اسلام بوده است» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۶۱). برای کربن ایران موقعیتی جغرافیایی یا مفهومی نژادی و قومی نیست بلکه سنت فکری معنوی است و به تعبیر شایگان «ایران سرزمینی است که زمین و آسمان در آنجا به هم می‌رسند» (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۳۶).

برخی کربن را متهم می‌کنند که بسان دیگر مستشرقان، تشیع را به ایرانی بودن و فرهنگ ایران پیوند زده است (فاضلی، ۱۳۸۵، ۷۷). این برداشتی نادرست است. کربن برخلاف مستشرقان، با نقادی تاریخی مخالف است و منشأ قومی و نژادی برای دین، اعم از عربی و ایرانی، قائل نیست. وی به خرد جاویدان و اسلام ملکوتی باور دارد که همه انبیا و مؤمنان و به تعبیر خودش «مشرقیان عالم» را به هم پیوند می‌دهد (کربن، ۱۳۹۲، ص ۸۰). طرح نظری کربن این ظرفیت را دارد که مبنایی دینی، برای گسستگی فرهنگی برآمده از ایدئولوژی‌های مدرن، در میان اقوام و مذاهب فراهم سازد. البته کربن نمی‌خواسته از طرح وی، ایدئولوژی جدیدی ساخته شود تا پشتوانه مشروعیت قدرت سکولار و هویت‌سازی دنیوی باشد.

کربن از بزرگ‌ترین منتقدان قومیت‌گرایی و تاریخی کردن دین است و منتقد رویکرد رایج مستشرقین در تعبیری چون «فلسفه عربی» است که به فروکاست اسلام، به مفهومی قومی، ملی و سیاسی منتج می‌شود. وی می‌گوید: «فراگیری معنوی مفهوم دینی اسلام را نمی‌توان به محدودیت‌های مفهوم قومی یا ملی، یعنی مفهومی عرفی برگردانده یا محدود کرد» (کربن، ۱۳۷۳، ص ۱). خود کربن هم به سوء تفاهم بزرگی که ترجمه «اسلام ایرانی» به زبان فارسی ایجاد می‌کند

اشعار داشته و هشدار داده «در حقیقت ترجمه لفظ به لفظ آن به زبان فارسی چندان قابل تحمل نیست، زیرا چنین توصیفی حکایت از نوعی دنیوی شدن مفهوم دینی، مفهوم قدسی، دارد» و تصریح می‌کند «هرگونه تبیین قومی را که بخواهد تکوین را برحسب تأثیر علی ژن‌های نژادی مرموز توجیه کند مردود می‌دانم. این تبیین نیز به اندازه تبیینی که درصدد توجیه تسنن بر مبنای نژاد عرب است، محل اشکال است» (کرین، ۱۳۹۱، ص ۸۰).

طرح علم فرهنگ کرین، ابهامات و ضعف‌هایی نیز دارد که باعث انتقاد پژوهشگران شده است که در ادامه به بررسی این نقدها پرداخته شده است.

۱. ناتوانی در جمع ظاهر و باطن یا حقیقت و شریعت

کرین می‌گوید: «حقیقت این است که تقابل و نیز نسبت مکمل بودن، ویژگی بارز اصطلاحات ظاهر و باطن است» (همان، ص ۴۵). از دید کرین، در تشیع، امامت حقیقت و باطنی است که در پی شریعت و ظاهر می‌آید. در تشیع امامی و نیز اسماعیلیه فاطمی، حقیقت و شریعت، نبوت و امامت، بدون تفکیک ظاهر و باطن در تعادل هستند؛ اما اسماعیلیه الموت، امامت را بر نبوت برتری می‌دهند و باطن ظاهر را از میان برمی‌دارد. باطن بدون ظاهر، به تشیع غالبانه می‌انجامد و ظاهر بدون باطن، به تعبد به ظاهر شریعت می‌انجامد (کرین، ۱۳۷۳، ص ۴۵). سلفی‌گری جلوه معاصر تعبد به ظاهر شریعت، بدون حضور باطن آن است.

با این حال، کرین به گونه‌ای دین و فرهنگ معنوی را تحلیل می‌کند که جنبه‌های ظاهری دین، نظیر شریعت در آن موضوعیت اندکی دارد. کرین جنبه باطنی را جنبه اصلی دین تلقی می‌کند و جنبه‌های دیگر را فرعی و کم‌اهمیت می‌شمارد (هانه‌گراف، ۲۰۱۲، ص ۳۰۹). سید حسین نصر نیز در نقد کرین معتقد است که وی دین را به جنبه‌های باطنی آن تقلیل می‌داده و جنبه‌های شرعی و ظاهری آن را چندان مهم تلقی نمی‌کرده است (نصر، ۱۳۸۸). با این حال، تقابل ظاهر و باطن دین که در خوانش شایگان از کرین (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۱۴۵-۱۴۸)، طرح شده است، به نظر نگارنده برداشتی نادرست است. همچنین برخی کرین را متهم به گرایش مذهبی به باطنیه و اسماعیلیه کردند (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۳) که با توجه به آثار وی، چنین برداشتی نادرست و ناشی از فقدان دقت علمی بوده است. ناتوانی کرین در بیان چگونگی نمود ظاهر دین در قالب شریعت، در عین باور به

اولویت حقیقت معنوی آن به صورتی سازگار، به آن معنا نیست که قائل به تضاد بین آن‌ها بوده است. در واقع، کربن ایمان‌گرایی را توصیه نمی‌کند و نمی‌خواهد با طرح وحدت گوهر ادیان، تکثر‌گرایی یا شمول‌گرایی را بیان کند؛ اما طرح وی از ولایت باطنی اهل‌بیت: به گونه‌ای است که ولایت ظاهری آن‌ها کلاً بلاوجه می‌شود. اگر ایمان سه جزء اعتقاد به قلب، بیان به زبان و عمل به اعضا باشد، اهتمام کربن عمدتاً معطوف به مورد اول و دوم بوده است.

امام موسی صدر در مقدمه‌ای که بر ترجمه عربی کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» نگاشته است، از آرای کربن درباره فلسفه شیعی انتقاد کرده است. او می‌گوید به اعتقاد شیعه، امام مرجع تفسیر و تأویل رموز قرآنی نیست زیرا چنین رمزی وجود ندارد، همچنین امام قیم قرآن نیست (صدر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۵). البته کربن این عقاید را از سید حیدر آملی، عارف شیعه سده هشتم هجری، اخذ کرده (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۳) و عقاید خود درباره ولایت را به گفته علامه حسن‌زاده آملی، به علامه طباطبایی نیز عرضه کرده بود (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹). در واقع نقد امام موسی صدر به سید حیدر آملی و جریان اندیشه عرفانی تشیع است. به هر حال کربن کوشیده است با بهره‌گیری از ولایت ملکوتی و امامت معنوی، مسائل و چالش‌های برآمده از اندیشه مدرن را پاسخ دهد.

تفاسیر کربن از پدیدارها به نفع اصالت‌بخشی به بعد باطنی و به حاشیه بردن بعد ظاهری، عملاً پدیدارها را از کارکرد ظاهری‌اش تهی می‌کند. او که خاطره تاریخی شدن و دنیوی شدن دین در اروپای مسیحی را به همراه دارد، هشدار می‌دهد «اهل عرفان و پاسداران عرفان شیعی، خود، مورد حمله فقیهان بوده‌اند که می‌خواهند الهیات را به مسائل فقهی تقلیل دهند. موضوع این نزاع حفاظت از امر معنوی در برابر همه خطرات اجتماعی شدن بوده است» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۴۹). این رویکرد به حذف بعد اجتماعی شریعت می‌انجامد. بخشی از نقدهای امام موسی صدر به کربن، ناشی از همین رویکرد غیراجتماعی است. وی دیدگاه کربن از ولایت، ذیل فلسفه شیعی را اعتقاد شیعه نمی‌داند و تفسیری فقهی و کلامی از ولایت، برای ساماندهی امور دین و دنیای امت اسلامی ارائه می‌دهد (صدر، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳-۱۹۷). در واقع کربن نمی‌تواند تحلیل کند که حقیقت دین چگونه با امامت، در جهان اجتماعی متجلی می‌شود و تاریخ را صورت می‌بخشد،

اما همچنان این حقیقت در خلال این اجتماعی شدن، از تاریخی و دنیوی شدن مصون می ماند.

۲. ابهام در کاربرست علم فرهنگ معنوی در پدیدار اجتماعی

در پی اشکال فوق، طرح کرین در تحلیل وجوه اجتماعی فرهنگ معنوی، مبهم باقی می ماند. در واقع برای تکمیل طرح علم فرهنگ معنوی، باید بتوان نسبت فرهنگ با دیگر جلوه های حیات، نظیر اقتصاد و سیاست در عرصه تاریخ را به گونه ای توضیح داد که فرهنگ معنوی به امری دنیوی و تاریخی فروکاسته نشود. ابهام طرح کرین سبب شده است که با دو رویکرد متضاد توسط پژوهشگران تفصیل یابد.

در واقع چنانچه با مقدماتی که کرین طرح می کند، پدیدار انقلاب اسلامی به مثابه تجلی اسلام در عرصه اجتماعی تحلیل شود، به دو روایت می توان رسید. هرچند کرین در زمانی بسیار نزدیک به پیروزی انقلاب اسلامی درگذشت و خود اظهار نظری نکرده است.

۵۵

از یک سو داریوش شایگان که روایتی باطن گرایانه از اندیشه کرین دارد، هر گونه بروز اجتماعی دین را به معنی خروج از جایگاه حقیقی اش تلقی می کند؛ بنابراین، شایگان در کتاب «انقلاب دینی چیست؟»^۱ می گوید نشان دهد که جمع «انقلاب» که امری مدرن و ناشی از حضور سوپروکتیویته در تاریخ است و «دین» که امری معنوی فراتاریخی است، ممتنع است. وی بر این رأی است که «انقلاب»، حاصل نگاهی دنیوی و پیش رونده به تاریخ است که در فلسفه هگل تشریح می شود، حال آنکه «اسلام» امری معنوی و معادگراست. از دید وی، با انقلاب اسلامی، سنت دینی به ایدئولوژی فروکاسته می شود. ایدئولوژی از دید وی گفتاری شبه علمی است که وانمود می کند سرشتی استدلالی، تجربی، مطابق با واقع و البته مقدس دارد. حال آنکه، ایدئولوژی نه علم است و نه فلسفه و نه دین، اما مدعی حقایق جهان شمول است (شایگان، ۲۰۰۴).

در نقطه مقابل، لیلی عشقی، با استفاده از مقدمات و چارچوب نظری کرین مبنی بر تجلی واقعه دینی در پدیدار اجتماعی انقلاب اسلامی، کتابی به نام «زمانی غیر زمان ها، امام، شیعه، ایران» نگاشته است. وی از روش تأویلی بهره می گیرد تا به یاری ظاهر آشکار، پدیدار باطن آن را دریافت کند. در این رویکرد امام خمینی؛ مظهر امام مثالی است. از این منظر انقلاب اسلامی به

1. Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? Presses d'aujourd'hui.

ارض ملکوت تعلق دارد و فراتر از زمان تقویمی است و ایرانیان به مدد هدایت امام توانستند آن را بیابند و تجربه کنند. ایرانیان کوشیدند در برابر غربت غربی شدن، به وطن معنوی خویش رجعت کنند. وی به جمله‌ای از امام خمینی استشهداد می‌کند که ملکوت می‌تواند همین جا باشد. عشقی به تبع طرح نظری کربن، مدعی می‌شود «خواست انقلابیون، اسلامی کردن یا شریعتی کردن سازمان‌ها و امورات، آن گونه که مورد نظر جنبش‌های سنی مذهب است، نبود و قوانین مربوط به اسلامی کردن آداب و رسوم، بعد از انقلاب مطرح شد، چرا که همه معتقد به نوعی ایمان علوی بودند تا شریعتی محمدی» (فاضلی، ۱۳۸۵، ص ۷۵-۷۸). روایتی که حبیب‌الله فاضلی از نظریه لیلی عشقی ارائه می‌دهد تا حدی نشان‌دهنده عدم انسجام در جمع ابعاد باطنی تشیع و ابعاد ظاهری انقلاب در آن است. به هر حال شایگان و عشقی علی‌رغم تفاوت بنیادی که در نسبت انقلاب با اسلام و تشیع و نحوه تعامل واقعه دینی و امر اجتماعی داشته‌اند، به تأسی از کربن، در خصوص لزوم شریعت‌محور نبودن آن و تجسد نیافتن حقیقت دین، در نهادی اجتماعی نظیر دولت، اتفاق نظر دارند.

برای درک بهتر فلسفه سیاسی هانری کربن که بر علم فرهنگ او تأثیر می‌گذارد، باید به خاستگاه آن توجه داشت. سید جواد طباطبایی بر این نظر است که کربن مانند فیلسوفانی همچون افلاطون و فارابی، اهل فلسفه مدنی و دارای آن است. کربن با تجربه تجسد مسیحیت در کلیسای کاتولیک و خلط دین و دنیا و روایت متجددانه مسیحیت در فلسفه هگل، به خوبی آشنایی داشت و می‌دانست که این تفکر می‌تواند منجر به توتالیتاریسم شود (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۸۵ - ۸۶). از دید کربن اگر شخص یا نهادی اجتماعی مدعی شود حقیقت انحصاراً در وی متجسد شده و همه حقیقت فقط در نزد اوست، به توتالیتاریسم می‌انجامد؛ چنانکه پیش از این، هم در کلیسای کاتولیک و هم در دولت مدرن، رخ داده است. در مقابل، امامت، معلم تأویل و هادی مؤمنان به حقیقت معنا و گشاینده افق‌های ملکوتی است تا انسان را از قید جبر شرایط اجتماعی رهایی بخشد. به نظر نگارنده، سیدمرتضی آوینی توانسته است تنگنای نظری کربن در جمع باطن دیانت و ظاهر سیاست را رفع کرده و طرح وی را تکمیل کند و در آثاری همچون *رستاخیز جان و روایت فتح تجلی امر قدسی و واقعه دینی*، از خلال جان‌های مؤمنان، در سپهر اجتماع و سیاست را با

روشی پدیدارشناسانه تشریح کند. با بررسی این آثار می‌توان نشان داد که فرهنگ معنوی چگونه در حیات اجتماعی بسط می‌یابد و به آن قداست می‌بخشد، بی‌آنکه دنیوی شود؛ اما شرح این موضوع فراتر از گستره این مقاله است.

۳. ذوقی بودن روش کرین و احتمال تفسیر به رأی و مصادره به مطلوب

روش پدیدارشناسانه و تأویلی کرین به شدت در معرض تفسیر به رأی و مصادره به مطلوب است؛ یعنی وی طرحی منسجم و کل‌گرایانه دارد که هر شخصیتی نظیر سهروردی را که با مبانی و انسجام آن سازگار باشد، برمی‌گزیند و محور قرار می‌دهد؛ سپس نظراتش را به کل یک تاریخ فرهنگی تعمیم می‌دهد؛ اما بسیاری از افرادی را که در این طرح نمی‌گنجد، کنار می‌گذارد. حال آنکه در عمل، فرهنگ موردنظر کرین، در اکثر دوران تاریخ ایران عمدتاً میان گروهی از خواص، جریان داشته است. حامد الگار^۱ این رویکرد کرین را نقد کرده و معتقد است او در اهمیت سهروردی مبالغه کرده و به مکتب وی که در تاریخ معنوی و عقلانی اسلام و ایران حاشیه‌ای بوده، محوریت بخشیده است.

۵۷

همچنین مکتب مشایی را که مدت‌ها محوریت داشته، کم‌اهمیت جلوه داده است. جان والبریج^۲ نیز معتقد است گرایش کرین به زرتشت (یا به تعبیر بهتر وحدت معنوی فرهنگ ایران قبل و بعد از اسلام)، تفسیری نادرست از فلسفه سهروردی عرضه می‌کند. کرین با تأکید بر جنبه‌های تمثیلی تفکر سهروردی، جنبه‌های مشایی تفکر وی را نادیده گرفته است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۴۷ و ۴۸). هر چند کرین به فلسفه مشایی نظر مثبتی نداشته است، پژوهش‌های وی نشان می‌دهد به‌خوبی از همه آثار فلسفی و عرفانی جهان اسلام آگاهی داشته و چنین گرایشی نه از سر غفلت و جهل، بلکه آگاهانه و به دلیل همان سرشت افلاطونی تفکرش بوده است.

این اشکالات بر روش علم فرهنگ کرین هم اثر می‌گذارد. از این منظر، کرین و همفکران وی به صورتی گزینشگرانه با پدیدارهای فرهنگی مواجه می‌شوند و فقط سویه‌ای از آن را که نمایانگر معنای حقیقی است، تأویل می‌کنند. به‌علاوه این شیوه فهم و نقد آثار فرهنگی برای همه اشکال و انواع آثار هنری، قابل استفاده نیست و به جنبه‌های ساختاری آن بی‌توجه است (نامور مطلق، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰-۱۵۱).

1. Hamid Algar

2. John Walbridge

البته این انتقاد به نحوی بر همه علوم وارد است. به این معنا که همه پژوهشگران، از میان گستره انبوه اطلاعات و پدیده‌ها، دست به گزینشی متأثر از نظریه خود می‌زنند. به‌علاوه کربن می‌تواند پاسخ دهد، تنها آن چیزی پدیدار محسوب می‌شود که بسان آینه، جلوه‌گاه ملکوت باشد. مثلاً، اشعاری که قابلیت تأویل عرفانی دارد از ارزش معرفتی برخوردار است و آن‌ها که صرفاً مدح و تغزل بوده است، چیزی از حقیقت معنا، به دست نمی‌دهد که به کار تحلیل و تأویل، با روش پدیدارشناختی بیاید، هرچند توسط بزرگ‌ترین ادیبان سروده شده باشد و آکنده از صنایع ادبی باشد. به بیان دیگر رویکرد پدیدارشناسانه تعیین می‌کند چه چیزی از حیث فرهنگ معنوی ارزش دارد؛ نه آنکه فرهنگ و عرف اجتماعی پیشاپیش آن را تعیین کرده باشد. این نقطه قوت کربن از حیث انسجام‌گرایی و میناگرایی محسوب می‌شود.

نصر حامد ابوزید، منتقد روش فراتاریخی کربن در شناخت ابن‌عربی است. از دید وی فرهنگ و تاریخ اسلام، در بیرون از تاریخ آن قابل فهم نیست. البته مقصود ابوزید تاریخی‌گری نیست، بلکه در پی دیالکتیک عین و ذهن و دیالکتیک متن و زمینه تاریخی‌اش است. با این حال، بنا بر ادعای ویلیام چیتیک^۱ و فدایی مهربانی، ابوزید در نظریه تأویل خود، متأثر از کربن بوده و نتوانسته است از کربن گذر کند (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۴۷ - ۴۸). نظریه روش‌شناسی بنیادین پارسانیا نیز که بین دلایل معرفتی و عوامل غیرمعرفتی، در تکوین نظریه، جمع می‌کند و قائل به دیالکتیک عین و ذهن است، ناگفته چنین انتقادی را در خود مندرج دارد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۸).

کربن در مطالعات اسلامی، قائل به نقادی تاریخی روایات بر اسلوب مستشرقان نیست؛ بلکه با رویکردی پدیدارشناسانه می‌کوشد آنچه را وجدان شیعی در تفاسیر احادیث از حکمایی چون سیدحیدر آملی و ملاصدرای شیرازی دریافته است همدلانه بفهمد و بازگو کند (کربن، ۱۳۷۳، ص ۵۸)؛ اما از روش‌های تفسیری، حدیث‌شناسی و استدلالی متعارف که در فقه و کلام رایج است، بهره نمی‌گیرد و در واقع به چنین روش‌هایی در شناخت حقیقت، امید ندارد. امام موسی صدر دقیقاً از همین جهت وی را نقد می‌کند. وی معتقد است بر خلاف نظر کربن، متون مقدس، اعم از قرآن و حدیث، فاقد معنای رمزی یا دلالت‌های پیچیده عقلی است و باید بر اساس شیوه‌های

1. William Chittick

متعارف فهم گفتار که در علم تفسیر نیز استفاده می‌شود، فهمیده شود و نتیجه می‌گیرد که تدبر در قرآن باید تا حدی مشابه روش فهم قوانین و قراردادهای باشد. نهایتاً، معنایی از باطن قرآن به دست می‌دهد که با معنای موردنظر کربن، تفاوت فراوانی دارد (صدر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷ - ۱۸۳). به هر حال روش کربن مواجهه همدلانه و تأویل گرایانه با متون مقدس، همچون دیگر نوشته‌های عرفانی بوده است. وی در پی معنایی از رستگاری به عنوان گوهر دیانت است که با روش متعارف مدرسه‌ای و نقادی تاریخی حاصل نمی‌شود. صرف نظر از وثاقت علمی روش کربن، اگر دین و دیگر پدیدارهای فرهنگی، معنایی حقیقی، و رای دریافت فقهی-کلامی داشته باشد، روش کربن برای نیل به آن راهگشاست؛ اما اگر چنین معنایی، پندار ذهنی باشد، علم فرهنگ معنوی موردنظر کربن، حقیقتی نخواهد داشت تا نیازمند روشی باشد.

هرمنوتیک فلسفی-عرفانی هانری کربن و هرمنوتیک فقهی-حقوقی امام موسی صدر را می‌توان در طول و مکمل هم دانست؛ یعنی امام معصوم و ولی الهی، هم هادی عالم باطن و هم حجت عالم ظاهر است و این دو عالم در برابر هم نیستند تا پذیرش یکی، در گرو نفی دیگری باشد. به همین ترتیب متن مقدس و پدیدار دینی را هم برای راهیابی به حقیقت باطنی عالم و هم برای ساماندهی امور ظاهری عالم، باید استفاده کرد و هر یک لوازم روش‌شناختی خاص خودش را دارد. هرچند روش کربن چنانکه می‌گوید کلیدی است که قفل معنای حقیقی را می‌گشاید، به نظر می‌رسد برای تشخیص سره از ناسره و داوری از بین آرای متکثر، در همین چارچوب پدیدارشناسی معنوی، کفایت نمی‌کند. مثلاً نمی‌تواند به صورتی نشان دهد چرا روایت شیخیه از مهدویت راهگشاتر قلمداد شده است.

البته نقدهای دیگری نیز از مواضع مدرنیستی و پست‌مدرنیستی و شرق‌شناسانه بر کربن طرح شده است که به موضوع این مقاله مرتبط نیست. نقدهایی نیز از منظر فلاسفه مشایی و نیز رویکردهای درون مذهبی شیعه و سنی، به کربن شده است که در این نوشتار مجال بررسی آن وجود ندارد.

۹. دانش فرهنگ معنوی پس از کربن

هانری کربن، با توجه به گستره فعالیت فکری‌اش، بر حوزه‌های علمی متعددی تأثیر گذاشته است. از آن جمله می‌توان دین‌پژوهی معاصر، فلسفه تطبیقی، تاریخ فلسفه اسلامی، تاریخ اسلام، روانشناسی و هنر را نام برد؛ اما در حوزه علم فرهنگ معنوی، افرادی مستقیم یا غیرمستقیم متأثر از کربن بوده و یا با وی هم‌افق بوده‌اند. به زعم نگارنده علاوه بر لیلی عشقی، برخی از مهم‌ترین افرادی که متأثر از تفکر هانری کربن، علم فرهنگ معنوی را توسعه داده‌اند عبارت‌اند از: داریوش شایگان، سید حسین نصر، شهرام پازوکی و محمد مددپور. همچنین بعید نیست سید مرتضی آوینی نیز متأثر از کربن بوده یا هم‌افق با وی، علم فرهنگ معنوی را در حوزه‌های فرهنگی روزمره نظیر فرهنگ جهاد و جبهه، با همان روش به کار گرفته باشد. در میان غیر ایرانیان نیز برای نمونه ویلیام چیتیک، تام چیتام^۱، کریستین ژامبه^۲، یحیی بونو^۳ را می‌توان برشمرد. به هر حال این موضوع، فراتر از گستره این مقاله است و ذکر آن صرفاً به منظور گشودن راهی برای تحقیقات بیشتر است.

۱۰. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله با استفاده از الگوی «روش‌شناسی بنیادین در تکوین نظریه‌های علمی»، طرح علم فرهنگی کربن بررسی شد و مشخص شد که وی مفهوم «فرهنگ معنوی» را به معنایی خاص به کار می‌برد و چارچوبی برای «علم فرهنگ معنوی»، فراهم آورده است که مبتنی بر «اصالت واقعه معنوی» است. همچنین مبانی معرفتی و متافیزیکی آن توضیح داده شد که عبارت‌اند از «باطن‌گرایی»، «تجددستیزی»، «فرشته‌شناسی»، «متافیزیک خیال» و «غیب‌آگاهی». سپس روش بنیادین وی برای طرح این علم که ریشه در خوانشی خاص از پدیدارشناسی و هرمنوتیک دارد و به گفته وی معادل با کشف الحجب عرفانی است، شرح داده شد و آنچه به‌عنوان علم فرهنگ معنوی می‌توان از آرای وی استخراج کرد، معرفی شد. همچنین، روش کاربردی که وی

1. Tom Cheetham
2. Christian Jambet
3. Yahya Bono

در تأویل پدیدارهای معنوی، به خصوص در عرصه هنر، معماری و شرح حکایات و تمثیل‌های عرفانی استفاده کرده است، بیان شد. در ادامه طرح وی ارزیابی شد و سه نقطه قوت اصلی برای آن برشمرده شد که عبارت‌اند از: فراهم‌سازی مبنای نظری فلسفه اشراقی و صدراپی برای علم فرهنگ، روش پدیدارشناسی و تأویل و مطالعات زیبایی‌شناسانه، با رویکرد معنوی و تمهید پشتوانه نظری برای فرهنگ اسلامی ایرانی. همچنین با بررسی انتقادهای وارد بر کربن، سه چالش در طرح وی شناسایی شد که عبارت‌اند از: ناتوانی در جمع ظاهر و باطن یا حقیقت و شریعت، ابهام در کاربست علم فرهنگ معنوی در پدیدار اجتماعی و ذوقی بودن روش کربن و احتمال تفسیر به رأی و مصادره به مطلوب. البته کوشش شد تا پیشنهادهایی برای تکمیل طرح وی، بر اساس مبانی‌اش، به‌منظور رفع این ضعف‌ها و مشکلات ارائه شود. در انتها، اندیشمندان و پژوهشگرانی که در طریق کربن به بسط علم فرهنگی معنوی پرداخته‌اند، به اجمال معرفی شدند.

منابع

۱. بحرانی، سیدهاشم الحسینی، ۱۴۱۵، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه.
۲. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، فصلنامه راهبرد فرهنگ، سال ششم، شماره ۲۳، ص ۷-۲۸.
۳. حسینی طباطبایی، سید مصطفی، ۱۳۷۳، هانری کرین و باطنیگری، فصلنامه تحقیقات اسلامی، شماره ۱ و ۲، ص ۳۵-۴۳.
۴. شایگان، داریوش، ۱۳۷۳، هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
۵. شایگان، داریوش، ۲۰۰۴، سنت و ایدئولوژی، ترجمه فاطمه مینایی، قابل دسترسی در:
۶. <http://mansurhashemi.com/index.php?newsid=120> (دسترسی ۶ شهریور ۱۳۹۴)
۷. صدر، موسی، ۱۳۸۳، نای و نی، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران، امام موسی صدر.
۸. طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۴، زائر شرق؛ مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یک صدمین سال تولد هانری کرین، گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۲، هایدگر در ایران؛ نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. فاضلی، حبیب‌الله، ۱۳۸۵، رخداد در زمانی غیر زمان‌ها؛ بازخوانی نظریه سوپژکتیو لیلی عشقی درباره انقلاب اسلامی، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، بهمن و اسفند ۱۳۸۴ و فروردین ۱۳۸۵، شماره ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۰۲، ص ۷۰-۷۹.
۱۱. فدایی مهربانی، مهدی، ۱۳۹۲، ایستادن در آن سوی مرگ؛ پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، تهران، نشر نی.
۱۲. کرین، هانری، ۱۳۷۲، عالم مثال، ترجمه سید محمد آوینی، فصلنامه نامه فرهنگ، شماره ۱۰ و ۱۱، ص ۵۴-۶۵.
۳۱. -----، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، کویر.
۴۱. -----، از هایدگر تا سهروردی، ۱۳۸۴، ترجمه حامد فولادوند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. -----، اسلام ایرانی، ۱۳۹۱، ترجمه و تحشیه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا.
۶۱. -----، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ۱۳۹۲، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
۱۷. منصوری لاریجانی، اسماعیل، ۱۳۸۴، زائر شرق؛ مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یک صدمین سال تولد

- هانری کرین، گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. نامور مطلق، بهمن، ۱۳۸۴، زائر شرق؛ مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یک صدمین سال تولد هانری کرین؛ گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. نصر، سید حسین، ۱۳۸۸، کاشف قاره‌های معنوی (گفت‌وگو با سید حسین نصر درباره هانری کرین): ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۳۸.
20. Corbin, Henry (1989), *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*, translated by Nancy Pearson and Peter Russel, Princeton University Press.
21. Corbin, Henry (1993), *History of Islamic Philosophy*. Translated by Liadain Sherrard, Philip Sherrard. London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies.
22. Corbin, Henry, (1998), *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press.
23. Haanegraff, Wouter J. (2012), *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press.
24. Neubauer, John; (2008), *Cultural History After Foucault*, Transaction Publishers.
25. Wasserstrom, Steven M. (1999), *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press.