

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 1735-739X

دوره ۱۳، شماره ۲ (پیاپی ۶۹)، بهار ۱۴۰۱

DOI: 10.29252/PIAJ.2022.222229.1079

صفحات: ۱۳۷-۱۶۱

امتناع سیاست در پروژه فکری هانری کربن^۱

رضا نصیری حامد*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵

چکیده

هانری کربن در تداوم پروژه فکری خود که از جمله با الهام از مارتین هایدگر آغاز کرده بود، به حکمت و فلسفه اسلام مخصوصاً تشیع در ایران توجه نموده و در این مسیر افزون بر پی‌گیری دغدغه‌های هستی‌شناسانه خویش، در احیاء و شناساندن منابع مربوطه و تفسیر و تأویل آنها همت بسیاری به خرج داد. تمرکز کربن بر وجوه رمزگونه و تأویل باطنی معارف اشراقی، سبب برجستگی وجوه معنوی خاصی از جمله عالم مثال و فراتاریخیت در اندیشه وی گردید. در عین حال کربن با رد هرگونه وابستگی آموزه‌های حکمی و عرفانی با امور اجتماعی و سیاسی، عملاً موضعی سلبی و حتی انکاری درباره سیاست اتخاذ می‌کند. اهتمام وی نه تنها بر وجوه غیر سیاسی است، بلکه در موارد متعددی به نادیده گرفتن همبستگی‌های سیاسی ناگزیر در این سنت فکری که در تاریخ نمودار گردیده، می‌پردازد و لذا سیاست در منظومه وی موقعیتی تبعی، فرعی و حاشیه‌ای می‌یابد به گونه‌ای که ضرورت و تطابقی بین موفقیت سیاسی و شکوفایی مضامین و مفاهیم معنوی قائل نیست. در کل کربن به رغم توجه به رویکرد پدیدارشناسی، در عمل از به رسمیت شناختن بخشی از آموزه‌های ایرانی و شیعی آن گونه که در امور اجتماعی و سیاسی پدیدار گردیده است، اجتناب می‌ورزد.

واژگان کلیدی: تأویل افراطی، فراتاریخ، تاریخی‌گری، عالم مثال، سیاست.

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی خاتمه‌یافته از محل اعتبارات پژوهشی دانشگاه تبریز می‌باشد.

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه تبریز. n.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

مقدمه

هانری کربن (آوریل ۱۹۰۳- اکتبر ۱۹۷۸) برای یافتن پاسخ سوالات ناشی از بحران اندیشه معاصر به فلسفه و حکمت اسلامی مخصوصاً شیعی و ایرانی روی آورد. کربن متعزّض مباحثی شده که ناگزیر دارای تبعات سیاسی بوده و البته خود وی با خوانشی خاص، نه فقط تفسیری غیر سیاسی از آنها ارائه کرده، بلکه تعمّد داشته که جنبه سیاسی آنها را نادیده بگیرد. از این رو تفسیر کربن از امور سیاسی و پیامدهای ناگزیر مترتب بر آن، توجه به نسبت دیدگاه وی با سیاست را ضروری می‌سازد، چرا که تفسیر وی موجب نتایج سیاسی خاصی شده و همین، جایگاه سیاست در آرای وی را بسی پیچیده ساخته است.

سوال اصلی این نوشتار، پرسش از نسبت میان پروژه فکری کربن با امر سیاسی است. در پاسخ بدین سوال و به عنوان مدعای نوشتار حاضر بر آنیم که کربن از طرح بالاستقلال سیاست و امر سیاسی در نگرش خود اجتناب می‌ورزد و نگاهی تبعی و حتی انکاری به سیاست دارد. احتیاط‌ورزیِ حداکثری در خصوص احتمال تقلیل امور معنوی به مسائل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، باور به صیوررت هستی و مواجهه وجودشناسانه آدمی، اصالت‌بخشی به عالم خیال و نیز گرایش به تفسیر و تأویل موسّع و حتی افراطی از علل اصلی امتناع طرح سیاست در نزد کربن است.

بدین منظور با نظری به مبانی مهم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آرای کربن، به نحوه بازنمایی سیاست در دیدگاه وی پرداخته و نشان داده می‌شود که نادیده گرفتن سیاست در دیدگاه کربن با الزامات ناشی از رویکرد پدیدارشناسی که خود وی خواهان استفاده از آن بوده، منافات دارد.

هستی‌شناسی

اصالت هستی از مهم‌ترین موضوعات مورد توجه هانری کربن است که او را به همراهی با «مارتین هایدگر» کشاند. با آنکه فلسفه هایدگر برای کربن راهگشا بود، پاسخ کاملی برای همه سوالات وی ارائه نکرد و سبب شد کربن به فلسفه ایرانی روی آورد (شایگان، ۱۳۷۱: ب: ۶۶). کربن بر آن بود که تعالیم اسلامی و به ویژه فلسفه ایرانی و شیعی قادر به ارائه پاسخ برای بحران فکری معاصر است (ر.ک. بازرگان، ۱۳۴۱: ۱۰۶-۱۰۷). کربن تلفیق تفکر ایران باستان و فلسفه نوافلاطونی را

امتیاز خاص اندیشه در ایران برمی شمرد و این برخلاف نظر «محمد اقبال لاهوری» بود که این گرایش فکری در ایران را چندان مهم نمی دانست (ر.ک. Iqbal, 2001: 22).
تلقی کربن از اصالت وجود در ایران با معنای متداول آن در نزد طرفداران اصالت وجود (هستی) تفاوت‌هایی داشت و وی اصالت وجود در حکمت شیعی و به ویژه دیدگاه ملاصدرا را با تلقی رایج از این مفهوم در فلسفه معاصر متفاوت می دانست. از مهم‌ترین اختلافات آنها، دیدگاه متفاوت درباره گستره هستی است که به طور خاص خود را در موضوع مرگ نمایان می‌سازد. چنانچه هایدگر به رغم اصالتی که به هستی می‌دهد، مرگ را نقطه نهایی نابودی و به انتها رسیدن همه امکانات وجودی آدمی برمی‌شمارد (May, 2009: 26) و لذا به باور کربن:

«اگر زیست‌انسیالیسم هایدگر را واقعاً نمی‌توان با اصالت وجود ملاصدرا تطبیق کرد؛ زیرا اصالت وجود ملاصدرا فلسفه متعالی است نه فلسفه درون‌مانی^۲؛ فلسفه‌ای که گویای حضور در همه مراتب هستی است و غایت آن هستی پس از مرگ است نه هستی برای مرگ» (لندولت، ۱۳۸۰: ۲۷). در بینش شیعی و ایرانی، مرگ پایان عرصه‌ای از حیات است اما انتهای سیر وجودی آدمی به شمار نمی‌آید و حیات آدمی با آنکه در دنیای ملموس کنونی به خاموشی می‌گراید، در ساحت دیگری از وجود زندگی را از سر می‌گیرد. کربن به مصداق آموزه «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»، با مفهوم «مرگ آگاهی» در نزد هایدگر همدلی دارد اما گستره حیات را تا پس از مرگ بسط می‌دهد.

تاریخ و فراتاریخ

بنیان مهم نگرش کربن، باور به فراتاریخ^۳ است. با آنکه رخدادهای معنوی برآمده از بستر تاریخی خاصی هستند، پدیدارشدن آنها را نباید بر مبنای اصالت تاریخ یا تاریخی‌گری^۴ توصیف نمود. فراتاریخ قلمروی نه پساتاریخی^۵ که ماورای تاریخی^۶ است (Corbin, 1962: 2). برخلاف

1. Existentialism
2. Philosophy of Immanence
3. Metahistory
4. Historicism
5. Post-Historical
6. Trans-Historical

زمان تاریخی که در آن چیزی قابل بازگشت نیست، پدیدارها در فراتاریخ که همبسته زمان قدسی است، بازگشت پذیرند (ر.ک. Corbin, 1997: 78-79) و همین مسئله امکان ارتباط وجودی با آنها در طول تاریخ را میسازد.

از نظر کربن، اختلاف میان فراتاریخیت و تاریخت، همانند رابطه امر وجودی^۱ و موجود^۲ است و معنای پدیدارها نه در تاریخت آنها بلکه در ریشه‌های باطنی وجودی آنهاست (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۹۳-۹۴). کربن بین فلسفه تاریخ^۳ و حکمت تاریخ^۴ تمایز قائل است: فلسفه تاریخ درگیر مناسبات تاریخمندی است و لذا قادر به تأویل رویدادهای قدسی نیست. در مقابل، امور معنوی در ورای رابطه علی و معلولی مطرح در فلسفه تاریخ و تنها در حکمت تاریخ که تاریخ قدسی را دربرمی‌گیرد، قابل فهم است. این موضوع در اعتقاد تشیع، متضمن باور به ادوار نبوت و ولایت است و البته کربن ردّ پای این باور را در آرای حکمای مسیحی همانند «فرانتس فن بادر» و «شلینگ» نیز پیگیری نموده است (ر.ک. کربن، ۱۳۹۲: ۷۹).

بنابراین حکمت تاریخ مبتنی بر مشاهده، ثبت و نقد وقایع تجربی تاریخی نبوده برعکس شامل نوعی از فهم است که از مادّیت وقایع تجربی فراتر رفته و به درک عالم معقول نائل می‌شود. محل تحقق چنین ادراکی در ملکوت است و طبق آن، افزون بر زمان آفاقی، زمانی انفسی نیز موضوعیت می‌یابد و هر فرد تجربه‌ای یگانه خواهد داشت که نمی‌توان آن را بعینه به دیگران تعمیم و انتقال داد. ارتباط با چنین ساحتی از وجود، به مدد نحوه «در-جهان-بودگی»^۵ آدمی ممکن می‌شود. کربن در این موضوع نیز متأثر از نقد هایدگر از تاریخت است، اما بر آن است که هایدگر در طرح سرنوشت^۶ و تقدیر^۷ دچار همان تقدیرگرایی شده که از قضا خود مدعی نقد آن بوده است (کربن، ۱۳۸۳: ۳۳).
دغدغه هانری کربن در توجه به ماهیت امور بر مبنای ماورای تاریخ، نقطه مقابل

1. Ontological
2. Ontic
3. Philosophy of History
4. Historiosophy
5. being-in-the-world
6. fate
7. destiny

تاریخ‌گرایی^۱ است چرا که در تاریخ‌گرایی، آدمی محصول شرایط تاریخی و محصور به افق‌های دوران تاریخی‌ای است که در آن زیست می‌کند. در نتیجه آدمی محصور در شرایط خاص خود بوده و امکان رهایی و آزادی از محدوده‌ها و افق‌های تاریخی خود را ندارد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۳۳۲).

در حکمت اشراقی، هر انسانی صورت مثالی خاصی دارد که مافوق ادراک حسی و پیشاتجربی است و در روان‌شناسی ژرف^۲ از آن با عنوان صورت مثالی نفس^۳ یاد می‌شود (کربن، ۱۳۸۷: ۹۶). در نزد اشراقیون^۴ همچون افلوطین و میرداماد، موت اختیاری گامی در راستای پیوند با صورت مثالی ماورای ظاهر است. از طرفی هم توجه به بُعد باطنی و جنبه غیاب پدیدارها از نکات مهم مورد عنایت در پدیدارشناسی است (Sokolowski, 2000:36-37). فراتاریخ محیط بر شرایط موجود بوده و محاط در محدوده زمان مرسوم نمی‌شود. سرآغاز چنین ساحتی به پیمان روز الست و میثاق خداوند با آدمیان بازمی‌گردد^۵ که در تاریخ معنوی از آدم تا خاتم پیامبران^۶ و حتی پس از وی تداوم یافته است.

منطق تقدم و تأخر چنین تاریخی متفاوت از زمان متداول بوده و ماهیت آن مستقل از فهم آدمی و به شکلی فی‌نفسه قابل تصور نیست چرا که زمان، مرگ و زندگی وابسته به دریافت انسان و جزو صفات نفس آدمی است. برخلاف تصویری که انسان را در تاریخ می‌بیند، در واقع تاریخ در انسان است و اصلاً تاریخ با انسان آغاز می‌شود چنین ساحتی از وجود انسان بر تاریخ تقدم دارد (کربن، ۱۳۹۲: ۶۲-۶۳). اسلام و به ویژه تشیع به دلیل باور به فراتاریخ، از آسیبی که ادیانی همچون مسیحیت دچار آن بوده‌اند، مصون می‌ماند. در مسیحیت به سبب باور به اصالت تاریخ، خدا نیز ناگزیر باید در قالب شخصیتی همچون مسیح به عنوان حلقه پیوند عالم ناسوت و لاهوت وارد تاریخ شود که تبلور آن به شکل حلول و تجسد^۷ در

1. Historicism

2. Depth Psychology

3. Imago

۴. اشاره به آیه ۱۷۲ سوره اعراف: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

5. Seal of the Prophets

6. Incarnation

کالبد مادی انسانی است اما در شیعه مفهوم تجلی و مظهریت مطرح است که می‌توان از تمثیل «آینه» برای آن استفاده نمود.

در آینه تجلی و ظهور ناشی از انعکاس و تجلی امر بیرونی وجود دارد بی‌آنکه حلولی در کار باشد.^۲ چنین باوری، شیعه را از افتادن در مهلکه تشبیه و تعطیل بازمی‌دارد و در نتیجه تاریخی‌شدن امر اولوهی^۳ منتفی می‌گردد. اما در مسیحیت، تجسد در تاریخ سبب گردید ارتباط مستقیم فرد با خداوند مسدود شده و این امر فقط به مدد نهاد واسطه‌ای همچون کلیسا میسر گردد ولی در حکمت اسلامی و شیعی، تجلی مربوط به تاریخ قدسی رویدادهاست و در فضای مثالی نفس به وقوع می‌پیوندد. اینکه فرشته‌شناسی در مسیحیت منتفی گردید، بدان سبب بود که باور بدان در حکم رقیبی برای وساطت کلیسا دانسته می‌شد (کربن، ۱۳۸۴: ۳۰).

در صورتی که فرشته در اندیشه اسلامی راهنمای آدمی برای نیل به مدارج والاتر وجودی است. بدین ترتیب مسیحیت در قالب کلیسا به ایجاد مناسبات خاصی از قدرت دست زد که مبتنی بر این فرض بود که برخی انسان‌ها به سبب ایمان خاص خود می‌توانند ذیل عنوان روحانی خدماتی بر اساس اعتقاد به رستگاری اخروی ارائه کنند (Foucault, 1983: 214). این نقطه دقیقاً همان جایی است که کربن احتیاط می‌کند و تأسیس قدرت دنیوی با استناد به معنویت را به شدت رد می‌کند. از نظر بسیاری از دیدگاه‌های معنوی، در تاریخ واقعی مجالی برای سعادت آدمی متصور نیست برای نمونه در نظر هندوان، عالم مادی ساحت امیال است و برهمن حقیقی خود را بدان نمی‌آلاید و از هر تعلقی اجتناب می‌نماید.

زمان ظاهری فاقد معنای واقعی است و حقایق تنها در ورای این عالم معنا دارد و «نفس تاریخ موجب هیچ نوع رستگاری نمی‌شود» (مجتهدی، ۱۳۸۸: ۲۸). بی‌سبب نیست که منتقدان گرایش‌های باطنی و ماورایی از جمله پروتستان‌ها خواهان آن بوده‌اند که رستگاری را امری تاریخمند و مبتنی بر اموری انضمامی برشمارند. نتیجه و دلالت مهم منتقدان سعادت در تاریخ مرسوم، نخبه‌گرایی است چون تعداد اندکی قادرند بدین

1. theophany

۲. به بیان حافظ: حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد

3. Historicization of the Divine

درجه از رهایی برسند و طرح تناسخ در برخی از مذاهب نیز بدین سبب است که خیلی از افراد امکان نیل به سعادت را ندارند و مجبور به تکرار این چرخه هستند تا شاید به رهایی نائل شوند.

انسان‌شناسی

مهم‌ترین مسئله کربن در انسان‌شناسی، مرزبندی با اصالت سوژه^۱ است. سوژه‌ای که در مدرنیته تکوین یافته و به طور مشخص در آرای «رنه دکارت» صورت‌بندی شد، «من» انسانی را به مثابه عنصری خودبنیاد مطرح می‌نمود که نقطه عزیمت و خاستگاه هر امری از جمله شناخت است. در مقابل، حکمت و فلسفه اسلامی «من» را نه امری منفرد و مجزا بلکه دارای ظرفیت و وسعت وجودی فراتر از فرد برمی‌شمارد. نفس آدمی خودبسند، درون‌ماندگار و فروبسته به عوالم بیرون از خود نیست و کمال وی در اتصال آن با عقل منفصل و مفارقی که عقل فعال خوانده می‌شود، است. جهان مدرن با قائل شدن به عقل خودبنیاد، ارتباط عقل با عالم ماورایی را از بین برده و وساطت فرشتگان را بلاموضوع نمود. در جهان اسلام نیز «ابن‌رشد» معتقد بود حرکت فلک به سبب وجود قوه‌ای در خود فلک است نه نفس مدبری که امور آن را تدبیر کند لذا استعمال تعبیر نفس برای فلک، به جای آنکه ناظر به قوه‌ای حقیقی در فلک باشد، معنایی مجازی و استعاری دارد (Corbin, 1986: 184).

نفس در بدو امر حالتی بالقوه دارد و به تدریج در مسیر کمال، تفرّد خود را فزونی بخشیده و با تشخیص‌یابی به تعبیر «لایب‌نیتس» به جوهر و موناډ^۲ تبدیل می‌گردد (کربن، ۱۳۸۷: ۱۰۰). در حکمت باطنی، آدمی به منفک از بقیه عالم نبوده و ارتباطی وثیق بین او و هستی برقرار است تا جایی که وی بیش از برساختن حقیقت، آن گونه که در رهیافت گفتمانی^۳ نمود دارد، باید خود را در معرض آشکارگی معنای باطنی^۴ امور قرار دهد و این همان دغدغه پدیدارشناسی است که کربن از اصطلاح «کشف‌المحجوب» به مثابه معادل آن

1. Subjectivism
2. Munad
3. Discursive
4. Esoterics

یاد می‌کند. در این مسیر، مهم‌ترین مانع پیش‌روی آدمی چیزی جز خود انسان نیست.^۱ دغدغه کربن همانند «ادموند هوسرل»، تعلیق دانسته‌های آدمی است تا حقیقتِ اشیاء ظهور یابد و آدمی به ویژه در عرصه دینی، باید خود را در معرض رویت حقیقت قرار دهد (کربن، ۱۳۸۳: ۳۰؛ کربن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۷۰). انسان باید در مواجهه با معارف معنوی از باب تشرف در محضر حقایق حضور یابد نه از موضع تسلط بر ابژه تا بتواند مخاطب پیام معنوی باشد چنانچه شیخ اشراق در «کلمه‌التصوف» می‌گوید «قرآن را چنان بخوان که گویی تنها در شأن تو نازل شده است». در این مقام حکایت‌های معنوی و عرفانی، وصف حال آدمی است آن چنان که سهروردی در انتهای داستان «قصه غربت غربی»، می‌نویسد: «پس من در این داستان بودم که حال من بگردید و از هوا اندر مغاکی میان گروهی ناگرونده بیوفتادم و در دیار مغرب زندانی بماندم» (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۳۸۸).

انسان عارف در حکایات حکمی، حال خویش را درمی‌یابد و بر اثر این همدلی، فاصله زمانی و مکانی از بین می‌رود تا جایی که انسان وارد گفتگو با هم‌نوعان خویش در طول تاریخ می‌شود. به بیان هایدگر: «انجام وظیفه فلسفیدن، فرض آن است که ما با فلاسفه (سنتی) به عنوان کارورزان فیلسوفیا وارد گفتگو می‌شویم» (دالمایر، ۱۳۸۷: ۴۵)؛ از این رو، «فیلسوف، بیش از آنکه عامل اندیشه‌هایی باشد که در موقعیتی معین در ذهن او شکل می‌گیرند، شاهد و گواه باریک‌بین این اندیشه‌هاست» (مرلوپونتی، ۱۳۷۵: ۱۳).

از ویژگی‌های اندیشه کربن، باور به قوه تخیل و عالم خیال است که در فلسفه معاصر نادیده گرفته شده است. تخیل، راه ارتباطی با مُثُل و حقایق اشیا و خیال، عالم واسط بین دو عالم روحانی و جسمانی و شامل صفات متضاد این دو عرصه است. عالم خیال یا مثال، واسطه‌ای بین عالم ماده و معناست که در آن از سویی ماده تجرد می‌یابد و از سوی دیگر معنا تجسد پیدا می‌کند. این عالم به اندازه هر دو عالم معقول و محسوس، واقعی است و با ایجاد ارتباط بین آنها مانع از ثنویت در اندیشه می‌شود (کربن، ۱۳۸۴: ۴۲؛ کربن، ۱۳۹۸: ۳۷۸).

نفس آدمی جمع بین وجوه مختلف نورانی و ظلمانی بوده و کلیت وجود آدمی آکنده و درهم تنیده با خیال است (چیتیک، ۱۳۸۳: ۸۹). در ادبیات عرفانی از عالم مثال، با عنوان مجمع‌البحرین یاد گردیده که ناظر بر نقطه تلاقی دو عالم به ظاهر مجزا

۱. میان عاقل و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

۱. میان عاقل و معشوق هیچ حائل نیست

و منفک عقل و حس است (ر.ک. پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۲۷۲). با این تفاسیر، امتیاز مهم عالم خیال، وساطت و میانجی‌گری آن بین ذهن و عین است که در الگوی مدرن دکارتی، دوگانگی آشتی‌ناپذیری داشته‌اند و نتیجه آن، به فراموشی سپرده شدن معنای هستی بوده است (Cheetham, 2003: 43). افرادی همچون «پل ریکور» به تأثیرپذیری خود از مفهوم عالم مثال هانری کربن اذعان نموده‌اند (ر.ک. جهاننگلو، ۱۳۸۵، ج: ۱: ۲۲۱).

رویکرد و روش

مواجهه کربن با مضامین مختلف بیش از آنکه در قالب روش‌شناسی‌های معمول که عمدتاً وجهی سوبژکتیو دارند بگنجد، رهیافت تأویلی وجودشناسانه البته به شکلی موشع است که می‌توان آن را مصداقی از آنچه «امبرتو اکو» تأویل افراطی^۲ خوانده، دانست. کربن علاقه خاصی به تفکر انتزاعی دارد که اهل تأویلات ژرف بوده‌اند از جمله اسماعیلیه که رویکردی باطنی داشتند و نکته‌سنجی‌های زیادشان گاه با اصرار و افری بر مضامین انتزاعی همراه گشته و سبب می‌گردید آموزه‌های ایشان از تجارب معمول بشری فاصله گیرد و رویکرد تفسیری‌شان بیش از پژوهشی جدی و عمیق، به شکل نوعی بازی زبانی جلوه‌گر شود. ابعاد انفسی و به طور مشخص تزکیه و تهذیب^۳ در آموزه‌های اشراقی و باطنی نقش مهمی دارد (Hodgson, 1955: 14) تا جایی که سهروردی بر لزوم ریاضت قبل از مطالعه اثر خویش تأکید دارد (ر.ک. سهروردی، بی تا: ۴۰۳).

«امبرتو اکو»، تأویل افراطی را با استناد به آرای «ژیلبر دوران»^۴، بخشی از اندیشه معاصر در تقابل با الگوی اثبات‌گرایی^۵ برشمرده است (Eco, 2002: 39). چنین تأویلی با میزان نگارش رازگونه و مبتنی بر رمز و ابهام نسبتی مستقیم دارد. یکی از الزامات باور به وجود رمز و راز در نوشتار و زبان، پنهان‌نگاری است. «لئو اشتراوس» دلیل این مخفی‌کاری را ترس از تعقیبات بیرونی و کربن همچون «ابوالبرکات بغدادی» سبب آن را تقیه و مخفی‌کاری برای

1. Dualism
2. Overinterpretation
3. Edification
4. Gilbert Durand
5. Positivism

مصون داشتن حقایق از تطاول نامحرمان می‌داند (Corbin, 1962: 177). سهروردی هم در انتهای «حکمه الاشراق» در خصوص لزوم رعایت تدابیر لازم برای در امان نگاه داشتن حقایق از دسترس افراد غیرشایسته هشدار می‌دهد (سهروردی، بی‌تا: ۴۰۲-۴۰۳). در تأویل رازورزانه، آدمی از سطح مفهوم فراتر رفته و به باطن حکایات در عالم ملکوت ارتقاء می‌یابد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۱۹).

فهم و ادراک مرسوم با حضور ابژه میسر می‌شود ولی خیال با احضار^۲ ابژه مرتبط است؛ به بیانی دیگر ابژه به شکل امری زنده همچون چیزی داده شده^۳ و در حال حاضر زنده^۴ و حال حاضر ادراکی^۵ در پیشاروی دیدگان است و از این رو چگونگی داده‌شدگی^۶ ادراک از نحوه داده‌شدگی در خیال متفاوت است (صاحبکار، ۱۳۹۸: ۳۴). دکارت بر آن بود که همگان با استفاده از روش قادرند به حقیقت نائل شوند تا جایی که اطمینان به روش بخشی از پروژه عقل‌گرایی مدرنیته است. چنین اطمینانی به روش، تلاشی برای اتخاذ رویکرد اثبات‌گرایی در شناخت امور بوده است که با تفوق بر ابژه محقق می‌گردد اما آشکارگی شیوه‌های باطنی برخلاف روش که درصدد کنترل است، پیش‌بینی‌ناپذیر^۷ و نیز غیر قابل تفوق و سلطه^۸ و مبتنی بر این باور است که آدمی باید منتظر و مترصد لحظه مناسبی باشد که حقیقت در آن ظهور یابد (Sokolowski, 2000: 164-165).

چنین وضعیتی حضور در فراتاریخ است که به تعبیر «توشیهیکو ایزوتسو»، در «بررسی تطبیقی نظام‌هایی که الگوی کلی آنها یکسان است اما از لحاظ جزئیاتی چون منشأ و اوضاع و احوال تاریخی متفاوتند» (شایگان، ۱۳۹۱: ۳۸۷)، به کار گرفته می‌شود. تحقیق «رودلف اتو» در بررسی «شانکارا» از فرهنگ هندو و «مایستر اکهارت» از متفکران مسیحی و نیز تأملات ایزوتسو در مطالعه تطبیقی «ابن عربی» با دو حکیم چینی («لائوتسو» و «چوانگ تسو») از

1. Präsentation
2. Vergegenwärtigung
3. gegeben
4. lebendigen Gegenwart
5. Wahrnehmungsgegenwart
6. Gegebenheitsweise
7. Unpredictable
8. Unmasterable

این قبیل است. در مواجهه پدیدارشناسانه، آدمی بیش از هر چیز خود را تأویل می‌کند.^۱ در حکایات عرفانی، هر یک از شخصیت‌ها و مفاهیم در حکم منزلی از منازل وجودی‌اند و زبانی که در آنها به کار رفته، نه زبانی مجازی و کنایی بلکه دارای دلالتی واقعی^۲ است که در بیان آنها شخصیت بخشی یا تشخّص^۳ وجود دارد. سنت وقتی به شکل مکتوب درمی‌آید، امری معاصر شده و همزیستی بین گذشته و حال در آن رخ می‌دهد به شکلی که بر اساس فهم از آن، گذشته در برابر آدمی حاضر می‌شود (Gadamer, 2006: 391-392).

«ادگار مورن» نیز همانند کربن، تخیل را برای فهم مهم می‌داند و معتقد است: «برای کامل کردن احساس ما از واقعیت، عالم خیال ضرورت دارد؛ بدین معنی که واقعیت بدون عالم خیال ما کاملاً واقعی نیست» (جهاننگلو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۲). در ادامه آنچه پیش از این در باب تفاوت تاریخ و ماورای تاریخ بیان شد، باید متذکر شد که مورخ درباره گذشته به جمع‌آوری اسناد اقدام می‌نماید و مسئولیتی نسبت به معنایی که به گذشته نسبت می‌دهد، ندارد چرا که رخدادها قبلاً روی داده و او در آنها حضور نداشته است اما:

«پدیدارشناسِ اهل هرمنوتیک باید همیشه اینجا باشد (د-زاین) چرا که از نظر او، هیچ چیزی قدیمی و کهنه نیست. او با عمل حضور داشتن خود، باطن را از پس ظاهر پدیده آشکار می‌سازد؛ با حاضر بودنش آینده‌ای را که به اصطلاح گذشته کهنه شده نهفته است، بیرون می‌کشد و شکوفا می‌کند و این آینده را پیش روی خود مشاهده می‌کند» (کربن، ۱۳۸۳: ۳۲). گذشته در ظاهر به انتها رسیده اما امکان پیوند با آن همچنان در قالب تاریخ مقدس یا قدسی^۴ وجود دارد. بازنمایی چنین تاریخی بر اساس مقتضیات تاریخ متداول و با احکام تجربی صورت نمی‌گیرد. به همین دلیل هم روایت اهل باطن همچون اسماعیلیان هر اندازه هم که برای یک پدیدارشناس قابل توجه باشد، معمولاً برای مورخ معمول اسباب سردرگمی است (Corbin, 2007: 521). وقایع تاریخ قدسی را باید بر اساس منطق خود آنها دریافت و از تقلیل آنها به مباحث تاریخ عینی اجتناب نمود. در این صورت دیگر به

۱. خویش را تأویل کن نی ذکر را

۱. به مصداق سخن مولانا: کرده‌ای تأویل حرف بکر را

2. Factual

3. Personification

4. Hierohistory

تلاش‌هایی همچون اسطوره‌زدایی^۱ از کتاب مقدس هم نیازی نخواهد بود (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۹۱). البته برای نیل به معانی ژرف باطنی باید از ظاهر پدیدارها وارد شد چون همین وجه آشکار مظهر باطن است ولی نباید در ظاهر متوقف گردید. از منظر پدیدارشناسانه، آدمی افزون بر مسئولیت اخلاقی، نسبتی وجودشناسانه با گذشته دارد و گذشته به شکوفایی امکانات بالقوه آدمی یاری می‌رساند چرا که آنچه در تاریخ ظاهر شده، هنوز تداوم دارد و به اتمام نرسیده است.

یکی از مهم‌ترین ابزار آدمی برای نیل به حقایق، شهود^۲ است که در رویکرد پدیدارشناسی هم مورد توجه است و البته بدون چالش هم نیست چرا که گاه «روش پدیدارشناسی با فراخوان نهایی خود به شهود و نه به منطق زبان، استدلال را ناممکن می‌سازد» (هوسرل، ۱۳۷۲: ۲۰ مقدمه مترجم انگلیسی). عموماً مراد از شهود در مباحث فلسفی، امری خصوصی^۳، غیر قابل بیان^۴ و غیر عقلانی^۵ است که بر استدلال^۶ تفوق می‌یابد و قابل انتقال و ارتباط^۷ نیست (Sokolowski, 2000: 35). اما شهود گستره فراخ‌تری دارد و درباره امور عینی که از نظرمان غایب است نیز به کار می‌رود. شهود مستلزم استفاده از تخیل است که کربن مورد توجه قرار داده و دیگرانی همانند گادامر نیز اهمیتش را از منظر طرح سوال‌های خلاقانه مورد توجه قرار داده‌اند. گادامر ضمن اشاره به دیالوگ‌های افلاطونی و جدال سقراط با دیگران، به وضعیتی اشاره می‌کند که پس از طرح سوالات، طرفین عملاً به جایی می‌رسند که دیگر پرسش قابل طرحی وجود ندارد. از این رو اهمیت تخیل در آگاهی هرمنوتیکی در آن است که روشن سازد اساساً چه مقوله‌ای قابل پرسش است (Gadamer, 2008: 12-13). «هانری برگسون» هم معتقد است:

«شهود، تجربه اندیشه‌ای است که در چیزها خوابناک است و با رویکرد اندیشه من، هوشیار می‌شود... لحظاتی است که این‌شهود به معنای یگانه شدن فیلسوف با آگاهی به

1. demythologize
2. Intuition
3. private
4. inexplicable
5. irrational
6. argument
7. communicated

چیزها نیست. بلکه آگاهی از یک توافق و خویشاوندی میان خود و پدیدارهاست. در این حال سخن بر سر روشننگری نیست بر سر گشودن رمز آن است» (مرلوپونتی، ۱۳۷۵: ۹۲-۹۳). کربن بین رمز یا مثال با کنایه یا مجاز آ فرق می‌گذارد. رمز نشانه‌ای است برای آنچه در عالم واقعی وجود دارد ولی کنایه تنها در ساحت ذهن وجود دارد و اعتبارش بسته به اعتبار واضح و جعل‌کننده آن است. کنایه دچار تغییر می‌شود اما معنای رمز قابل تغییر نیست. رمز برخلاف کنایه، که امری قراردادی به شمار می‌آید، شرحی است از چیزی که همه حقیقت آن به بیان در نمی‌آید. در رمز باید به تعالی، و والایش آ رسید و این یعنی ارتقاء به مرتبه و درجه‌ای که رمزها بیان رقیقی از آنهاست (Corbin, 1962: 173).

بنابراین عالم تخیل با گذر از ظاهر امور، امکان پیوند با عالم معنا را فراهم می‌کند. تخیل وهم و پندار نیست؛ بلکه قوه‌ای خلاق و دارای ابعاد انفسی و آفاقی است که فعالیت آن صرفاً بر اساس مقولات ذهنی صورت نمی‌گیرد، چرا که تحقق و شکوفایی آن مستلزم صیوریت وجودی است. استمداد از تخیل در مسیر آکنده از رمز و راز، امری ناگزیر است چون به بیان «جورج زیمل»، در این حوزه مواجهه با پدیده‌ای رازآلود رخ می‌دهد که فهم آن به شیوه معمول و فقط بر اساس واقعیت آشکار میسر نیست (Eco; 2002:38). رویدادهای عالم خیال برخلاف عالم فانتزی، واقعی است و کربن برای عدم خلط آنها از واژه «Imaginal» استفاده کرده که می‌توان آن را به خیال آفرین یا خیالین ترجمه نمود تا با اصطلاح «Imaginary» که معمولاً به خیالی ترجمه می‌شود، یکی گرفته نشود (محقق، ۱۳۸۹: ۵۲).

ماهیت تبعی سیاست

سیاست در اندیشه پیشامدرن به ویژه در نگرش‌های اشراقی تابعی از وضعیت مثالی و آرمانی عالم ماورایی و بالطبع فاقد خودبنیادی^۴ است. برای نمونه افلاطون نظم ناپایدار و متغیّر زمینی را تابعی از حقایق ثابت عالم مُثُل دانسته و ماهیت بهنجار سیاسی را بر اساس تطابق با نظم متعالی کیهانی می‌سنجد. وی برای موجودات عالم محسوس،

1. Symbol
2. Allegory
3. Sublimation
4. Autonomy

از تعبیر «فنومن»^۱ و برای مثال‌های ثابت آنها از اصطلاح «آیدوس»^۲ استفاده می‌کند. حتی اگر چنین خوانشی از افلاطون را منبعث از برداشت نوافلاطونیان برشماریم (ر.ک. جمادی، ۱۳۹۵: ۸۳-۸۴)، در تعیین‌کننده بودن آن در تاریخ تفکر سیاسی نمی‌توان تردید داشت. هانری کربن از این تلقی از سیاست نیز فراتر می‌رود.

از نظریه‌ی، تدبیر سیاست به‌طور در احوال آدمی موکول شده و تابعی از سیر و سلوک روحانی و انفسی است. وی تدبیرالمتوحد^۳ «ابن باجه» را نمایی از وضعیت سیاسی دولت در یک مدینه فاضله تلقی می‌کند که ماهیتش بیش و پیش از هر چیز مبتنی بر اصلاح آدمی است (Corbin, 1962: 232-233). سیر و سلوک، امری انفرادی است و بر اساس بیان قرآن (ازجعی اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً)^۴ بازگشت به خداوند، امری فردی و حتی «نشان‌گر اجتماع‌زدایی همه‌جانبه» از امور معنوی است (کربن، ۱۳۹۴، ج سوم: ۵۴).

اگر تلاش شود که ابتدا مدینه و نهادهای سیاسی تأسیس گردد و آن‌گاه به پیشرفت معنوی توجه شود، حقیقت و باطن دین مقهور امر اجتماعی خواهد شد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۶). با آنکه برخی از حامیان دیدگاه کربن، بین مضامینی همانند اختیار انسان با مفاهیم متداول سیاسی همچون آزادی اجتماعی و سیاسی همسانی‌هایی قائل شده‌اند تا نشان دهند سیاست در نگرش اشراقی جایگاه مهمی دارد، اما نگرش کربن با تأکید وافر بر وجه استعلایی، متافیزیکی و انفسی آزادی، بیش از وجوه سیاسی و اجتماعی، دغدغه‌مند «آزادگی» و «رهایی» است. حتی اگر بر آن باشیم که در این نگرش با تمرکز بر ابعاد معرفت‌شناسانه، بُعد ژرفی از سیاست مورد توجه قرار می‌گیرد که به ویژه در دنیای مدرن، به سبب تفوق مطالعات ناظر به وجه عینی و عملی سیاست، مورد غفلت واقع گردیده (ر.ک. فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۳)، برآیند این بینش، در بهترین حالت نگاهی تبعی به سیاست است که وجه مستقلی برای امر سیاسی قائل نبوده و بر آن است که پیوند افراد با یکدیگر بیش از سیاست در مقام تدبیر بیرونی، مبتنی بر پیوندی معنوی و مسئولیت مشترکی است که کربن آن را در قالب کلیسای درون مطرح نموده است (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۱۱۵-۱۱۶).

1. Phenomenon

2. Eidos

3. The Regime of Solitary

رویکرد کربن نه فقط در قبال «نهادهای سیاسی» بلکه حتی در خصوص «نهادهای دینی» مواجهه‌ای آسیب‌شناسانه است. به ویژه زمانی که آنها با اتکای بر شریعت مدعی نمایندگی آموزه‌های معنوی با تأسیس نهادهای اجتماعی و سیاسی شوند. کربن به برهه‌هایی که شاهد تغییر شیوه مسلط و به تعبیر «توماس کوهن»، «انتقال الگو»^۱ در نزد گرایش‌های صوفیانه و عرفانی بوده - که بارزترین مثال آن تغییر سلوک صوفیان از مشی خانقاهی و صوفیانه به در دست‌گرفتن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت است - چندان روی خوشی نشان نمی‌دهد. صوفیه اگر هم در بدو امر، با گرایش عرفانی وارد سیاست شدند، به زودی دریافتند که عرفان چندان با سیستم‌سازی سیاسی سازگاری ندارد لذا خود را ناگزیر دیدند که تدبیر مُلک را از دانش شریعت اخذ نمایند و برای همین دست به دامان فقهای شیعه جیل عامل لبنان شدند. کربن این تفوق فقه را موجب به حاشیه رفتن وجه باطنی شیعه و در مقابل تسلط نظام‌مندی و نهادگرایی شریعت‌محورانه و اعمال فشار از جانب فقها و اهل شریعت بر صوفیه و عرفا می‌داند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۲). وی موفقیت اسماعیلیان در تأسیس خلافت فاطمی در مصر به سال ۲۹۶ ق. / ۹۰۹ م.، را نه تنها مزیتی برای این جریان نمی‌داند، برعکس آن را با منطق الهیات فاطمی در تناقض دانسته و سازماندهی ظاهری و نهادمندی سیاسی را موجب قربانی شدن وجه معنوی و در حکم شکست آموزه‌های باطنی ایشان تلقی می‌نماید (Corbin, 2007: 524-525). به نظر وی، عظمت اسماعیلیه ب‌آمده از قدرت سیاسی ایشان نبوده و از قضا برخی از مهم‌ترین آثار ایشان بعد از آن که اسماعیلیان از مغولان شکست خورده و تشکیلات‌شان در الموت و جاهای دیگر از بین رفت، به وجود آمد. این جریان پس از آن، بیش از پیش با تصوف درآمیخته و به جریانی مخفی تبدیل شد (ر.ک. کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۵ و ۲۲۹). پس از آن ایشان بر رستگاری شخصی^۲ و مذهب رستاخیز^۳ تمرکز نمودند تا جایی که بیش از توجه به تجسد یک مقام معنوی در شخصی خاص، به تجلی و ظهور امر الوهی^۴ متمایل شدند (Corbin, 2007: 530-531). کربن حتی اندیشه فارابی را فاقد دلالت‌های

1. Paradigm Shift
2. Personal Salvation
3. Religion of Resurrection
4. Manifestation of the Divinity

سیاسی دانسته و معتقد است هیچ برنامه سیاسی مدونی در فلسفه فارابی وجود ندارد (Corbin, 1962: 160).

برخی نیز برآنند که اگر هم وجهی از سیاست در اندیشه فارابی وجود داشته باشد، با سیاست و جامعه‌شناسی به معنای متعارف آن فرق دارد چون مدینه مورد نظر فارابی قائم به رئیس مدینه است که در حکم علت هم موجوده و هم مَبقیه مدینه است. مدینه مذکور در اصل در عالم مجردات شکل گرفته و قائم به وجود افراد نیست (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۰-۱۳۲). در واقع فارابی درصدد شناخت امور اجتماعی به شکل دقیق آن نبود و سیاست او نیز از کلیت جهان‌شناسی وی و شناختش از قانون‌های کلی حاکم بر کائنات نشئت می‌گیرد. پروژه وی به جای فلسفه سیاسی، فلسفه نبوی است و غایت آن بیش از اینکه در خود مدینه باشد، ناظر به سعادت و رای زندگی دنیوی است (Corbin, 1962: 162-165).

موضوع عمل در تفکر معنوی نه از نوع آنچه امروزه محیط اجتماعی قلمداد می‌شود، بلکه در واقع ناظر به کلیتی انضمامی و عینی است که آدمی آن را بر اساس الهام از گوهر وجودی خویش و متأثر از آن در قلمرو مرزهای زندگی دنیوی به کار می‌گیرد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۶۹). کربن دخالت شریعت برای تأسیس قدرت دنیوی رانقض غرض می‌داند اما برخی از هواداران وی معتقدند بین عرفان و فقه تعارضی نبوده و آنها با یکدیگر سازگاری دارند (ر.ک. فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۵۱۲). این دسته از شارحان کربن سیاست‌اندیشی خاصی را مورد توجه قرار می‌دهند که هرچند ممکن است دارای ظرفیت‌هایی برای بازاندیشی در سیاست موجود باشد، اما سنجی از اندیشه را مدّ نظر دارند که ناظر به معنایی مضیق از سیاست است.

استناد چنین متونی به احادیثی همچون روایتی از امام علی که «من ساس نفسه، أدرك السياسة» (هر کس که نفس خویش را سیاست کند، سیاست را شناخته است) (ر.ک. فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۴۸۶)، نیز اولاً بر خاستگاه و نقطه‌عزیمتی فردی در سیاست تأکید دارد که اولویت را به تدبیر نفس می‌دهد و ثانیاً مبتنی بر وجه آرمانی و هدایت‌گری سیاست است که گاه تأکید بر چنین وجه هنجارمندی از سیاست، به بهای بی‌توجهی به سیاست واقعی مبتنی بر قدرت مطرح می‌گردد. کربن شأنی برای چنین سیاستی قائل نیست و اصلاً ارتباط و نسبت فی‌مابین آموزه‌های معنوی و سیاسی یا اجتماعی را به ویژه بر اساس تجربه تاریخی مسیحیت منجر به سکولاریزاسیون و فروکاستن حقایق ماورایی به مباحث جامعه‌شناسی و یا روان‌شناسی می‌داند. حقایق معنوی موجودیتی مستقل از امور مادی دارند.

به همین سبب وی از نگرش اسطوره‌زدایانه «رودولف بولتمان» انتقاد کرده و پروژه فکری وی را با وجود تعلقات الهیاتی آن، نوعی از سکولار شدن اندیشه معنوی می‌داند. نیچه در آرزوی دستیابی به مسیحیتی بود که نسبت به مناسک و نهادهای دینی بی‌اعتنا باشد اما «پل والادیه» کنار نهادن نمادهای مسیحی را منتج به اسطوره‌زدایی می‌داند که سبب می‌گردد چیزی از دین باقی‌نماند (جهاننگلو، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۰-۲۱). در نظر بولتمان، متون مقدس معنایی وجودی^۱ دارند که در شکلی اسطوره‌ای^۲ بیان شده و وظیفه متکلمان معاصر، زدودن اسطوره از متون مقدس است تا بتوان به کنه و باطن این متون دست یافت (Sherratt, 2006: 81). هدف بولتمان، حذف و یا تخریب نمادهای کتاب مقدس نیست؛ برعکس وی تلاش دارد از این طریق راهی به امر مقدس بیابد (Palmer, 1969: 49). اما کربن معتقد است نیازی نیست که وجوه به اصطلاح اساطیری متن مقدس زدوده شود؛ در عوض، امر لازم دل و جان سپردن به زبان خاص این حقایق است تا ماهیت آنها بر آدمی آشکار شود.

نقد و بررسی

کربن در قبال حوزه سیاست، نگاهی نه فقط منتقدانه بلکه انکاری دارد. وی با آسیب‌شناسی روند دنیوی شدن معارف معنوی و هراس از تقلیل آنها به امور روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، بر آن است که آموزه‌های معنوی مخصوصاً شیعی را بر اساس روح ناب و خالص آنها مورد توجه قرار دهد و از پذیرش نسبت آنها با وجوه سیاسی و اجتماعی اجتناب ورزد. نگاه کربن به تشیع، فراتر از تقسیم‌بندی‌های فرقه‌ای معمول است و وی بسیاری از جریان‌های اشراقی از جمله عرفا و صوفیانی را هم که معمولاً جزو مذاهبی غیر از تشیع دسته‌بندی می‌شوند، در زمره شیعیان به شمار می‌آورد. این اصل بر مبنای این باور کربن است که تشیع نگاهبان اصلی بُعد معنوی اسلام است.

مخالفت کربن نه با علم روان‌شناسی بلکه با اصالت روان‌شناسی و یا روان‌شناسی مآبی^۳ است که تحقق آن به بهای فروکاستن وجود آدمی حاصل گردیده است و لذا دغدغه وی،

1. Existential Content
2. Mythological Form
3. Psychology

مقابله با سکولار شدن به معنای عام آن است و او می‌کوشد تفسیری از الهیات ارائه نماید که خادم جامعه‌شناسی و سیاست نگردد (کربن، ۱۳۸۳: ۲۳ و ۳۶). منظور از سکولار شدن در معنای عام آن، روی‌گردانی انسان از حقایق قدسی و یا تقلیل آنها به مسائل عرفی از قبیل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است که استقلال امور معنوی را نادیده می‌گیرد. کربن خوانش سیاسی از امور معنوی را دیدگاهی انحرافی برمی‌شمارد.

از نظر وی جوهره تعالیم شیعی، وجه باطنی آنهاست. از نظر برخی از پیروان کربن، مباحث کلامی و عقلی، بعدها آن هم عمدتاً بر اثر تبادلات فکری بزرگان شیعه با متکلمان فرقه‌های دیگر به ویژه معتزله شکل گرفته است. اما برخلاف دیدگاه کربن، تشیع همیشه روال ثابتی نداشته است و به بیان «دومینیک سوردل»، نمی‌توان آن را یک نهضت مذهبی ناب و برکنار از نوسان‌های مختلف و شرایط تاریخی و فرهنگی قلمداد کرد؛ شیعه همانند هر جریان فکری و جنبشی دچار تطوراتی شده به نحوی که بدون توجه بدانها بخش مهمی از تحولات تاریخی تشیع قابل تبیین نیست (عنایت؛ ۱۳۶۲: ۳۲).

مهم‌ترین دلیل کربن برای بی‌توجهی و بلکه انکار ابعاد سیاسی تشیع، دور نگاه داشتن ابعاد معنوی از انحرافات و آسیب‌های محتمل ناشی از آن به ویژه با عنایت به تجربه کلیسای کاتولیک است. لذاست که کربن همه کنش‌های حتی موفق سیاسی شیعیان اعم از فاطمیان، اسماعیلیان و صفویان را تخطئه می‌کند و عملاً آنها را فاقد ارزش برای تعالیم معنوی و باطنی تشیع می‌داند. وی درباره سیدحیدر آملی بر آن است که: «آثار او کافی است برای اثبات این معنا که تفکر شیعی به معنای دقیق کلمه، برخلاف آنچه برخی متجددان بدان تمایل دارند، دستاورد سیاسی دوران صفویه نیست» (کربن، ۱۳۹۴، ج سوم: ۳۳). نگاه تنزه‌طلبانه‌ی هانری کربن در اجتناب از درآمیختن مضامین معنوی با امور سیاسی در نزد برخی از افراد متأثر از وی هم وجود دارد: «روزی که سانسارا به تاریخ تقلیل یابد و قانون کارما مبدل به مبارزه طبقاتی شود و فقر و بی‌نیازی به بیگانگی، آن‌گاه مهار کردن توده‌های هند را قدرتی دیگر باید و تدبیری دیگر» (شایگان، ۱۳۷۱ الف: ۹۳). هرچند کربن دل‌نگران کارکرد کنترل اجتماعی این قسم مضامین معنوی و فلسفی نیست بلکه دلمشغولی او خود این مفاهیم است.

بنابراین هدف کربن، توجیه خلوص معنوی آموزه‌های شیعی است، اما در عمل وی با بازسازی هویتی فراتاریخی و ذات‌گرایانه برای تشیع، بخشی از تاریخ گذشته و

نوسانات آن را نادیده گرفته و می‌کوشد هویت اصیل تشیع را فارغ از تأثیرات تاریخی تصویر نماید. چنین هویتی با میل به ناب‌بودگی، ناگزیر به غیریت‌سازی با هر گروهی که خود را با آن متفاوت می‌بیند، می‌پردازد. بی‌توجهی به تاریخ و فهم رخداد‌های آن به مثابه امری غیر اصیل، دعاوی ابطال ناپذیری را مطرح می‌نماید که تن به محک‌آزمون نمی‌دهند و همواره در حوزه‌ای فراتاریخی ثابت شده تلقی می‌شوند. با آنکه حوزه حقایق به عنوان قلمروی ابدی و فراتاریخی همچون مُثُل افلاطونی از تغییر مبرا است، تحقق آن در ظرف‌های مکانی و زمانی مختلفی جلوه‌گر می‌شود. از این رو، اصالت بخشی به حقایق ناب و فرعی برشمردن امور واقع، سبب می‌شود عملاً تاریخ و اقتضائات آن نادیده گرفته شود که نتیجه آن عدم مواجهه با تاریخ خواهد بود (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۱۳۷-۱۳۸).

تأویل را می‌توان برای رفع تعارض بین امور موجود و شرایط ایده‌آل به کار گرفت اما تأویل افراطی و تأکید وافر بر وجوه رمزی و باطنی از جانب کربن، گاه به بهای عدم توجه به تعین‌های واقعی صورت می‌گیرد که همین سبب نقدهای زیادی شده چرا که گویی از حجیت ظاهری آموزه‌های دینی و از جمله قرآن درمی‌گذرد و با بی‌توجهی به دلالت‌های آن، تنها وجوه معنوی و باطنی را سرلوحه خود قرار می‌دهد که از باب نمونه می‌توان به نقد امام موسی صدر در مقدمه‌ای که بر ترجمه عربی کتاب تاریخ فلسفه کربن نگاشته، اشاره نمود (ر.ک. صدر، ۱۳۸۳: ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

هانری کربن به‌رغم آنکه پرتوی بر بخش مهمی از میراث معرفتی ایرانی و شیعی انداخته، از مقتضیات پدیدارشناسی که وی از آن برای تأملاتش استفاده نموده، عدول می‌کند چرا که یکی از اصول مقوم پدیدارشناسی، توجه به وجه آشکارشدگی و نمودیافته پدیده‌ها در طول زمان است اما کربن با اتخاذ رهیافتی خاص در مورد فراتاریخ و الزامات آن از قبیل عالم مثال، عملاً رویکردی ذات‌گرا اتخاذ نموده و به صورتی گزینشی از کنار همه تطورات تاریخی درمی‌گذرد و اصالتی برای آنها قائل نمی‌شود. در نگرش وی، تعینات تاریخی مختلف از جمله امور سیاسی تأثیری بر ماهیت آموزه‌های شیعی نداشته است.

بخشی از تقابل هویتی و ذات‌گرایانه با غرب در بین طیفی از اندیشمندان متأثر از کربن و ظهور گفتمان غرب‌ستیزی (مانند نحله سیداحمد فرید و پیروانش موسوم به

جریان هایدگری‌ها، جلال آل احمد، علی شریعتی و نیز داریوش شایگان حداقل در برهه‌ای از حیات فکری خود) و بروز برخی گرایش‌های افراطی ایرانی‌شهری در دوره اخیر حتی گاه به بهای ستیز با گروه‌هایی همچون اعراب و ترکان، که از مقاطعی جزو بخشی جدایی‌ناپذیر از هویت مشترک ایرانی بوده‌اند (از جمله در آرای سیدجواد طباطبایی) بخشی از تبعات رهیافت کربن و یا حداقل متأثر از وی و منتسب به پروژه فکری او بوده است. البته می‌توان با استناد به استقلال متن از مولف، از اینکه کربن مسئول همه نتایج ناشی از تفسیرهای مربوطه باشد، خودداری نمود با این حال نمی‌توان از نتایج ولو ناخواسته مترتب بر دیدگاه وی غفلت نموده و به کلی آن را نادیده گرفت.

با آنکه رویکردهای تأویلی و پدیدارشناسی، روش‌های اثباتی را مورد نقد قرار می‌دهند، اما مشکل آنها از جمله در اندیشه کربن این است که به لحاظ انفسی شدن موضوع و نیز تفسیر افراطی از تطورات تاریخی، موضوعات مذکور از دایره نقد خارج شده و امکان ارزیابی آنها منتفی می‌گردد. دلمشغولی کربن در خصوص عرفی‌گرایی، سبب احتیاط‌ورزی و حساسیت فراوان وی شده تا جایی که موجب شده وی دستاوردهای سیاسی تشیع را به کلی نادیده بگیرد. همه توجه کربن رجوع به دینی است که وجوه باطنی و تأویلی آن اصل قرار می‌گیرد و به مصداق آنچه در باب حکایات عرفانی از سوی سهروردی بیان شده، فرد خود را در متن حکایت می‌یابد و حکایت عرفانی شرحی از اوضاع و احوال وجودی آدمی می‌شود.

چنین دیدگاهی تبعاتی دارد از جمله آنکه همچون تدبیرالمتوحد ابن باجه، سرآغاز تحول، امری شخصی است و راه سعادت در جامعه از مجرای فرد عبور می‌کند. از حیث روش‌شناختی وضعیت مذکور را بیش از استدلال عقلی و مفاهمه، باید در سیر و سلوک شخصی تجربه و وجدان نمود و بنابراین در نتیجه آن اقتناع و اجماع کم‌رنگ می‌شود. اعتبار سیاست، منبعث از جنبه‌ای انفسی است و صرفاً بر اساس وجهی تبعی و فرعی می‌توان در باب امر سیاسی تأمل نمود. این در حالی است که سیاست در معنای انضمامی آن هر قدر هم که مستظهر به مبانی نظری باشد، در عرصه مناسبات عملی قدرت و تدبیر سامان جمعی موضوعیت یافته و به ناگزیر خصلتی خودبنیاد در قلمرو سرنوشت عمومی دارد که لزوماً قابل فروکاستن به تزکیه اخلاقی آحاد مردم یک جامعه نیست و موکول کردن تدبیر امر جمعی به تحقق چنین مقدمه‌ای، شاید امری بسیار صعب و بلکه ناشدنی باشد.

از آنجایی که هانری کربن، اعتقاد راسخی به واقعی بودن حقایق معنوی و عالم خیال دارد و معتقد است آنها رموز خود را دارند و باید به کشف آنها اقدام ورزید، مشکل دیگری نیز رخ می‌نماید و آن اینکه چون اسرار مذکور از سنخ نماد و یا استعاره نیستند که تنها کارکردی ذهنی و معرفتی داشته باشد؛ بلکه وجهی وجودی و مابہ‌ازایی واقعی فراتر از عالم محسوس دارند، لذا حتی در وجه انفسی نیز دستیابی به حقایق و بر فرض تحقق نتایج آنها در سیاست، تنها از عهده اشخاص خاصی برمی‌آید و لذا سیاستی هم اگر باشد، جنبه‌ای نخبه‌گرایانه خواهد داشت. بر اساس پدیدارشناسی حداقل رویکرد تشیع به سیاست در طول تاریخ و تأثیر و تأثر این دو متفاوت از بسیاری نحله‌های صوفیانه و فرقه‌ها و حتی ادیان دیگر بوده و سیاست نه فقط برای نخبگان و خواص بلکه در تکوین هویت عمومی شیعیان نقشی بارز داشته است.

این در حالی است که کربن با نگرش خاص خود وجوه تمایز بین ادیان و آئین‌های مختلف را نادیده می‌گیرد در صورتی که آنها اگر هم از حیث مضامین معنوی اشتراکاتی داشته باشند، از نظر رویکردشان به سیاست تفاوت‌های بارزی دارند. هانری کربن بنا به ماهیت رویکردش، چندان توجهی به علم شریعت و فقه نیز ندارد. به نظر می‌رسد به‌رغم سیر فکری وی و از جمله تعلق خاطرش به آیین پروتستان و نیز توجهی که به میراث اسلامی و شیعی داشته، او از کنار تفاوت مبنایی مهمی بین این دو دین به آسانی و تا حدودی با تسامح می‌گذرد چون مسیحیت در مقابل نظام تئوکراسی حاکم شده در سده‌های میانه، چاره‌ای جز فروافتادن در سکولاریسم نداشته است چرا که اگر مسیحیت می‌خواست در جایگاه نهاد‌های اجتماعی و سیاسی جلوه‌گر شود، بُعد معنوی این دین به ناچار فرو گذاشته می‌شد اما در مقابل اسلام دینی است که ماهیتش لزوماً به این دوگانگی تن نمی‌دهد و به همان میزان که از مفروضات سکولاریزاسیون فاصله دارد، نگرش تئوکراتیک را نیز نمی‌پذیرد. در این میان بخشی از شریعت اسلام از جمله نزد تشیع مستلزم آموزه‌های سیاسی و اجتماعی است که به سختی می‌توان آنها را نادیده گرفت.

منابع

- بازگان، مهدی (۱۳۴۱)، انتظارات مردم از مراجع، در: بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، نوشته علامه طباطبایی و دیگران، چاپ دوم، بی‌جا، شرکت سهامی انتشار.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۸)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی-فلسفی ابن‌سینا و سهروردی، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جمادی، سیاوش (۱۳۹۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، چاپ پنجم، تهران، ققنوس.
- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۵)، نقد عقل مدرن: گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان، ج ۱، ترجمه حسین سامعی، چاپ چهارم، تهران، نشر فرزانه روز.
- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۵)، نقد عقل مدرن: گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان، ج ۲، ترجمه حسین سامعی، چاپ سوم، تهران، نشر فرزانه روز.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، عوالم خیال ابن‌عربی و مسئله کثرت دینی، ترجمه سیدمحمود یوسف ثانی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۷)، سیاست مدن و عمل: تمرین‌های فکری در عرصه نظریه سیاسی معاصر، ترجمه مصطفی یونسی، آبادان، نشر پرسش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (بی‌تا)، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱ الف)، آسیا در برابر غرب، چاپ دوم، تهران، انتشارات باغ‌آینه.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱ ب)، هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۱)، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ هفتم، تهران، نشر فرزانه روز.
- صاحبکار، مهدی (۱۳۹۸)، «بنیان‌های تمایزبخش به ادراک بیرونی در آراء هوسرل»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال ۱۴، شماره ۴، پاییز، صص ۳۳-۳۹.
- صدر، موسی (۱۳۸۳)، نای و نی (در قلمرو اندیشه امام موسی صدر)، به اهتمام و ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران، موسسه فرهنگی-تحقیقاتی امام موسی صدر.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲)، ایستادن در آن سوی مرگ (پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی)، چاپ دوم، تهران، نشر نی.

- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۳)، حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر، تهران، نشر نی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۴)، هایدگر در ایران: نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سیداحمد فریدید، چاپ دوم، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- فرهادپور، مراد (۱۳۷۸)، عقل افسرده: تأملاتی در باب تفکر مدرن، تهران، طرح نو.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۱)، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، چاپ دوم، تهران، نشر ثالث.
- کربن، هانری (۱۳۸۳)، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۷)، یزدان‌شناختِ تنزیهی همچون پادزهری برای نیهیلیسم، در: اندیشه غربی و گفت و گوی تمدن‌ها، ترجمه باقر پرهام، فریدون بدره‌ای و خسرو ناقد، چاپ سوم، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
- کربن، هانری (۱۳۹۱)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی: جلد اول: تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۹۱)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی: جلد دوم: سهروردی و افلاطونیان پارس، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۹۲)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
- کربن، هانری (۱۳۹۴)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی: جلد سوم: خاّصان عشق، تشیع و تصوف، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۹۸)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی، جلد چهارم بخش اول: مکتب اصفهان، مکتب شیخیه، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.
- لندولت، هرمان (۱۳۸۰)، فهم هانری کربن از ملاصدرا، در: مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین (سال ۱۳۷۸) ملاصدرا و حکمت متعالیه، جلد اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۸)، فلسفه تاریخ، چاپ سوم، تهران، سروش.
- محقق، مهدی (۱۳۸۹)، «نگاهی به زندگی و اندیشه هانری کربن»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی،

- خردنامه همشهری، شماره ۵، خرداد و تیر.
- مرلوپونتی، موریس (۱۳۷۵)، در ستایش فلسفه، ترجمه ستاره هومن، تهران، نشر مرکز.
 - ملایری، محمدحسین (۱۳۹۶)، فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک، تهران، ققنوس.
 - هوسرل، ادموند (۱۳۷۲)، ایده پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی).
 - Cheetham, Tom (2003), The world turned inside out: henry corbin and Islamic mysticism, Connecticut, spring journal, INC;
 - Corbin, Henry (1962), History of Islamic Philosophy, Trens. By Liadin Sherrard and Philip Sherrard, London, The Institute of Ismaili Studies;
 - Corbin, Henry (1986), Temple and Contemplation, London, Islamic publications Limited;
 - Corbin, Henry (1997), Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, Princeton, Princeton University Press.
 - Corbin, Henry (2007), Nasir-I Khosrau and Iranian Ismailism, in: The Cambridge History of Iran, vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs, Edi. By R.N. Frye, Cambridge, Cambridge University Press, Fifth Printing;
 - Eco, Umberto (2002), interpretation and history, in: Interpretation and Overinterpretation, Eco, Umberto and Others, Cambridge, Cambridge University Press.
 - Foucault, Michel (1983), Aftermath: The Subject and Power, in: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, by Herbert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Chicago, The University of Chicago Press.
 - Gadamer, Hans Georg (2006), Truth and Method, Trans. By Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London, Continuum;
 - Gadamer, Hans Georg (2008), Philosophical Hermenetics, Trans. By David E. Linge, Berkeley, University of California Press.
 - Hodgson, Marshall G.S. (1955), The Order of Assassins: The Nizari Ismailis Against the Islamic World, USA, Mouton & Co. Publisher;
 - Iqbal, Muhammad (2001), The development of Metaphysics in Persia: A Contribution

- to the History of Muslim Philosophy, East Lansing, Mi. H-Bahai;
- May, Todd (2009), Death, Stocksfield, Acumen Publishing Limited;
 - Palmer, Richard E. (1969), Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, Evanston, Northwestern University Press.
 - Sherratt, Yvonne (2006), Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Ancient Greece to the Twenty-First Century, Cambridge, Cambridge University Press.
 - Sokolowski, Robert (2000), Introduction to Phenomenology, New York, Cambridge University Press.