

## بررسی و نقد رویکرد پدیدارشناسی دینی هانری کربن

سید رحمان مرتضوی\*

### چکیده

پدیدارشناسی کربن، بر دو ستون اسلام ایرانی و تأویل استوار شده است، اساساً ماهیتی دینی دارد و شناخت پدیدارشناسانه از امور و چیزها در منشور پدیدارشناسی کربن، به معنای سنجش نسبت میان آن‌ها و امر قدسی است. با این اوصاف باید در انتساب کربن به سنت پدیدارشناسی و پدیدارشناس خواندن کربن جانب احتیاط را رعایت کرد؛ پدیدارشناسی مدنظر کربن اساساً صبغه‌ای دینی دارد و کربن به دنبال طرح چهارچوبی است که پروژه‌ی دین‌شناسانه‌اش در آن جای بگیرد؛ او در این مسیر آنچه را فراخور کار خود می‌یابد، به کار می‌بندد؛ چه پدیدارشناسی هیدگر و چه عرفان ابن‌عربی یا فلسفه سهروردی. این پدیدارشناسی راستین یا تأویل، چیزی نیست که مشابهی در مکاتب غربی داشته باشد؛ لذا اگر سخن از پدیدارشناسی هم در میان است، مراد، نوعی خاص از پدیدارشناسی است که اگر حتی بپذیریم در روش متأثر از هوسرل یا هیدگر است، در جهان‌بینی نمی‌تواند با آن‌ها هم‌داستان باشد و چنین نیز نیست. پدیدارشناسی کربن یا تأویل، با فراهم‌ساختن امکان به اول بردن چیزها، نسبت آن‌ها را با امر قدسی روشن می‌کند؛ چیزی که منجر به آشکارشدن ساختارهای مشترک ادیان می‌شود و به مبنایی برای «دین‌شناسی تطبیقی» و «تقریب ادیان» تبدیل می‌شود.

نوشتار حاضر پس از مقدمه، با بخشی پیرامون «پدیدارشناسی کربن» ادامه می‌یابد و پس از طرح‌هایی پیرامون «اسلام ایرانی» و «تأویل»، با بخشی با عنوان «پدیدارشناسی دینی کربن: از اسلام ایرانی تا تأویل» خاتمه می‌یابد.

**واژگان کلیدی:** ۱. کربن، ۲. پدیدارشناسی، ۳. دین، ۴. اسلام ایرانی، ۵. تأویل.

### ۱. مقدمه

اکنون و پس از گذشت چند دهه از درگذشت کربن، هنوز بسیاری از ابعاد اندیشه‌ی او ناکاویده مانده است و جای خالی بحث‌های انتقادی پیرامون نظام فکری کربن احساس می‌شود؛ این در حالی است که کربن بیش از هر کس دیگری در بازنمایی ویژگی‌های منحصر به فرد فکر ایرانی به جهانیان مؤثر بوده است؛ این واقعیت بیش از هر چیز، از کم‌توجهی و بی‌اعتنایی جامعه‌ی دانشگاهی به میراث شرق‌شناسان در زمینه‌ی اندیشه‌ی ایرانی و نبود تحلیل‌های انتقادی از آن، ریشه می‌گیرد و تنها شامل کربن نمی‌شود. در چنین فضایی، اگر دستاوردهای کسی مثل کربن قابل‌اعتنا باشد، دنباله‌روی نمی‌یابد و اگر تهی و بی‌مغز نیز باشد، کسی درصدد تحلیل انتقادی آن بر نمی‌آید؛ از این رو حتی ترجمه‌های آثار کربن نیز خالی از مقدمه‌هایی قابل‌فهم و جامع‌نگرانه در باب میراث کربنی هستند و آنچه می‌بینیم و می‌یابیم، جز بیان خلاصه‌وار آنچه کربن گفته است، نخواهد بود. از این رو، کربن پژوهی چیزی نیست که در فضای دانشگاهی ایران، مابازای عینی داشته باشد و کرسی‌های فلسفی نیز توجه چندانی به تحلیل انتقادی میراث کربن ندارند. با این اوصاف، کاری که پیش رو دارید می‌تواند لاقلاً تا حدی پرسش‌هایی جدی در راه «کربن‌پژوهی» طرح کند و با این کار، برخی از انگاشته‌ها پیرامون کربن را به چالش بکشد؛ به‌طورمثال، اگر کربن خود را «پدیدارشناس» می‌داند و دیگران او را «پدیدارشناس» می‌نامند، ما از چیستی پدیدارشناسی دینی کربنی پرسیده‌ایم؛ پرسش‌هایی از این دست حتی اگر به جواب بسنده‌ای منجر نشود، می‌تواند نخستین گره «کربن‌پژوهی» را نشان دهد و دلالت‌های آن را برای جامعه‌ای که پدیدارشناسی را تا حدی نخستین بار به‌واسطه‌ی او شناخت، روشن سازد؛ به‌عبارت‌دیگر، با پرسش از پدیدارشناسی کربن، بخشی از سرگذشت پدیدارشناسی در ایران آشکار می‌شود و گرد ابهام از برخی رخدادهای فلسفی برمی‌خیزد.

در این مسیر، قبل از هر چیز، نسبت پدیدارشناسی کربنی با سنت پدیدارشناسی اروپایی بررسی می‌شود و پس از آن، از دو ستون اصلی رویکرد پدیدارشناسانه‌ی کربن، یعنی اسلام ایرانی و نظریه‌ی تأویل، سخن رانده‌ایم و سرانجام ذیل عنوان «پدیدارشناسی دینی کربن: از اسلام ایرانی تا تأویل» به واکاوی پایانی و نتیجه‌گیری کلی پرداخته‌ایم.

### ۲. پدیدارشناسی کربنی

نخستین اقتضای عنوان این پژوهش، بررسی رویکرد پدیدارشناسانه‌ی هانری کربن است و این بررسی، به‌لحاظ منطقی، مقدم بر هر کاوشی در راه فهم اندیشه‌ی او خواهد بود؛ بدین

معنا که برای شناخت شاخه‌های متعدد اندیشه‌ی کربنی، ابتدا باید با ریشه‌های تفکر او آشنا شد؛ اما حقیقت، آن است که کربن پژوهان تاکنون از خود عنایت چندانی به بررسی رویکرد پدیدارشناسانه‌ی کربن نشان نداده‌اند و پرسش از سرشت پدیدارشناسی کربن به تعارفاتی چند برگزار شده است که نمونه‌های از آن را به فراخور بحث خواهیم آورد. طباطبایی در مقدمه‌ی *فلسفه تطبیقی، فلسفه ایرانی*، به اهمیت پدیدارشناسی کربن اشاره می‌کند، او به درستی می‌نویسد: «تردیدی نیست که اهل نظری که از ایران در فلسفه و جهان‌نگری کربن نظر می‌کند، می‌تواند بر دیدگاه‌ها و نتایج پژوهش‌های او خرده بگیرد، اما نمی‌تواند به روش مبتنی بر پدیدارشناسی و دستاوردهای پژوهش‌ها و مطالعات او بی‌اعتنا بماند» (۱۳، ص: ۱۷)

لیکن چیزی که نه طباطبایی و نه دیگر شارحان و مترجمان کربن به آن پرداخته‌اند، ارزیابی انتقادی و همه‌جانبه‌ی پدیدارشناسی کربنی و پیگیری کارآمدی آن در مطالعات اسلامی است و در نوشته‌هایی که درباره‌ی اندیشه کربن وجود دارد، غالباً به صرف اظهارنظرهایی گذرا از این دست بسنده شده است: «مثال‌های فراوانی از این تحلیل پدیدارشناسانه‌ی با اسلوب تأویل و کشف‌المحجوب وجود دارد» (همان، ص: ۲۴)؛ اما چیزی که از آن سخنی به میان نمی‌آید، نسبت پدیدارشناسی کربنی با سنت پدیدارشناسی یا نسبت سنت پدیدارشناسی با «کشف‌المحجوب» و «تأویل» است.

«انشاءالله رحمتی» در مقدمه‌ی خود بر «تخیل خلاق در عرفانی ابن‌عربی» پرسشی بنیادین درباره‌ی پدیدارشناسی کربن مطرح می‌کند: «هانری کربن در مطالعات خویش پیرامون فلسفه و معنویت اسلامی، به‌وفور از رویکرد پدیدارشناسی بهره می‌گیرد و در مواضع مختلف، به این امر تصریح می‌کند؛ حال سؤال این است که آیا [کربن] از پدیدارشناسی، همان معنای متعارف آن در تفکر غرب را مراد می‌کند و یا اینکه تفسیر وی از این روش متفاوت است؟» (۹، ص: ۸).

او برای پاسخ‌دادن به این پرسش، به سراغ «ریشه‌های پدیدارشناسی غربی» می‌رود و روایتی از رخداد تاریخی پدیدارشناسی عرضه می‌کند و «طلیعه‌ی این دانش یا روش» را «تا افلاطون و ارسطو» بازمی‌برد و از کسانی همچون «ایمانوئل کانت» و «جورج فردریش ویلهلم هگل»<sup>۱</sup> به‌عنوان «اسلاف هوسرل» یاد می‌کند؛ او در ادامه خاطر نشان می‌کند: «رویکرد کربن به پدیدارشناسی با پدیدارشناسی به معنای متعارف کلمه، متفاوت است؛ اما تفاوت کجاست؟ تفاوت در این است که «او پدیدار یا صورت را راه رسیدن به ذات می‌داند؛... او پدیدار را که همان ظاهر یا صفات ظاهری اشیاست، دارای ارتباطی وثیق با ذات می‌داند» (۹، ص: ۱۱). لیکن هرچند ظاهر، تنها راه نیل به باطن است، باطن «همیشه

بزرگ‌تر از ظاهر» است؛ از این‌روست که «باید هم پدیدار را حفظ کرد و هم از آن فراتر رفت»؛ او بلافاصله نتیجه می‌گیرد که «پدیدارشناسی به این معنا، همان است که در اندیشه‌ی عارفان مسلمان با عنوان کشف‌المحجوب خلاصه شده است» (همان، ص: ۱۲).

این روایت در اینکه بازنمای تفکر کربن و پدیدارشناسی او باشد، خالی از اشکال است؛ اما اشکال اینجاست که فاقد تحلیلی انتقادی درباره‌ی نسبت پدیدارشناسی کربنی و سنت پدیدارشناسی و اصالت «پدیدارشناسی کربنی» است؛ تحلیل و بحثی که منطقی بر تحلیل کارآمدی روش پدیدارشناسی در شناخت دستاوردهای فرهنگی مسلمانان (ایرانی) مقدم است؛ «رحمتی» بحث خود در تحلیل پدیدارشناسی کربن را با این نتیجه‌گیری شتاب‌زده به پایان می‌برد که «این نوع پدیدارشناسی که راهی برای رسیدن از ظاهر به باطن است، از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله می‌گیرد. این پدیدارشناسی که با تأویل یا هرمنوتیک معنوی همراه است، نه تنها با شک و تردید، یا در بین‌الهالین نهادن واقعیت سازگار نیست، بلکه راه شناخت واقع است و محتوای آگاهی ما را از هلال‌هایی که یک تفسیر پدیدارشناختی محض به دور آن‌ها می‌کشد، رها می‌سازد» (همان، ص: ۱۳).

رحمتی هرگز از خود نمی‌پرسد که پدیدارشناسی‌ای که با «شک و تردید» همراه نباشد، یا به نحوی واقعیت را در پرانتز نگذارد، چگونه پدیدارشناسی‌ای می‌تواند باشد؟ علاوه‌براین، به فرض که خواننده متقاعد شود، «پدیدارشناسی کربنی» «راه شناخت واقع است و محتوای آگاهی ما را از هلال‌هایی که یک تفسیر پدیدارشناختی محض به دور آن‌ها می‌کشد، رها می‌سازد»، اما آیا او نخواهد پرسید: «این پدیدارشناسی حقیقتاً کربنی چیست؟» به عبارت دیگر، کربن چه چیزی بر سنت پدیدارشناسی افزوده است که بتوان آن را بدون «شک و تردید» کربنی نامید. اگر در پاسخ بگوییم کربن روش باطنی سنت اسلامی را مترادف پدیدارشناسی می‌گیرد، مشکل همچنان پابرجاست؛ آنچه برساخته‌ی خود کربن است، چیست؟

البته رحمتی در کشف افتراق اساسی پدیدارشناسی کربن با هرگونه پدیدارشناسی ماقبل آن، کاملاً برحق است؛ پدیدارشناسی کربن نه نسبتی با پدیدارشناسی هوسرلی دارد و نه پدیدارشناسی‌های بعد از آن، اما کمترین انتظار از کسی که آثار کربن را به فارسی برگردانده، بیان دقیق‌تر شباهت‌ها و تفاوت‌های پدیدارشناسی کربنی و سنت معهود پدیدارشناسی است که البته چنین انتظاری هرگز برآورده نشده است.

این در حالی است که تحلیلی انتقادی از چیستی پدیدارشناسی کربنی، سرآغاز تحلیل انتقادی مدعیات او در حوزه‌های مختلفی است که این پدیدارشناسی در آن‌ها به کار بسته شده است؛ به‌طورمثال، فهم فلسفه‌ی تطبیقی کربن بدون فهم بنیاد آن، یعنی

پدیدارشناسی، ناممکن است؛ به همین نحو، نگاه کربن به فلسفه‌ی تطبیقی، مبتنی بر تصور خاصی از زمان است که از قضا، آن تصور نیز در حیطه‌ی رویکرد پدیدارشناسانه‌ی خاص کربن جای می‌گیرد؛ براساس این تلقی، با تعبیر خطی از زمان امکان درهم‌شکستن مرزهای تاریخی، به‌عنوان اولین گام در جهت فلسفه‌ی تطبیقی مدنظر کربن، چیزی که مستلزم ملاقات بی‌واسطه با فیلسوف است، از میان می‌رود (۳، ص: ۳۱۳). اکنون و پس از گذشت چهار دهه از مرگ کربن و با گسترش کاربرد پدیدارشناسی در حیطه‌های مختلف علوم انسانی و هنر، پرسش از ماهیت «پدیدارشناسی کربنی» به یک الزام تبدیل شده است؛ الزامی که می‌تواند راه را بر پژوهشگرانی که می‌خواهند از این رویکرد در تحقیقاتشان استفاده کنند، هموار سازد.

کربن در بخش نخست کتاب «معبد و مکاشفه» که در ترجمه‌ی فارسی، با عنوان «تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی»، در قالب مجلدی جداگانه چاپ شده است و در اثنای بحث خود پیرامون تفاوت‌های موجود میان طریقت‌های ظاهری و باطنی در اسلام و مسیحیت، از عبارت «رویکرد پدیدارشناسانه» استفاده می‌کند: «بنابراین می‌توانیم با ملحوظ‌داشتن این تفاوت‌ها، رویکرد پدیدارشناسانه‌ی<sup>۲</sup> خود را دنبال کنیم» (۹، ص: ۱۵۰). این «رویکرد پدیدارشناسانه»، عینکی است که کربن از ورای آن به مسائل نگاه می‌کند؛ اما این پدیدارشناسی با سنت معهود پدیدارشناسی آلمانی و فرانسوی تفاوت‌هایی دارد و فهم آن منوط به فهم مفاهیمی نظیر «هرمنوتیک»، «تأویل» و... است؛ مفاهیمی که بخشی جدایی‌ناپذیر از رویکرد تحقیقی کربن در مطالعات اسلامی-ایرانی، به‌عام‌ترین معنای کلمه، هستند و فهم دستاوردهای احتمالی او در این حوزه‌ی مطالعاتی گسترده، بدون درک این مفاهیم، ناممکن خواهد بود.

درک این چهارچوب تئوریک، مقدمه‌ای بر هر کربن‌پژوهی آینده خواهد بود؛ ناگفته پیداست که این چهارچوب تئوریک، پیش و بیش از آنکه توسط هانری کربن ایجاد شده باشد، به قبول او درآمده است؛ اما پرسش این است که کربن چه نوع پدیدارشناسی‌ای را پذیرفته و از آن، چه استفاده‌ای کرده است؟

کربن در مصاحبه‌ی خود با فیلیپ نمو، مصاحبه‌ای که در ماه‌های پایانی عمر او انجام شده است، تصریح می‌کند: «من همان پدیدارشناسی که در جوانی بودم، باقی ماندم. صرف‌نظر از اینکه او در «دوران جوانی» چگونه پدیدارشناسی می‌توانست باشد، شاید یک پدیدارشناس هیدگری‌مسلك، این التزام به پدیدارشناسی را دیگران نیز تصدیق می‌کنند؛ کلود ژانو می‌گوید: «کربن روش پدیدارشناسی را به‌عنوان اسلوب تحقیق برگزید و به قصد درک افکار حکمای ایران، به میدان فلسفه وارد شد» (همان، ص: ۶۷). بنابراین گونه‌ای

پدیدارشناسی وجود دارد که کربن سخت بدان پایبند بوده است؛ اما دل‌بستگی او به پدیدارشناسی، مترادف سهیم‌بودن در این جنبش نیست و چنان‌که پیش‌تر گفتیم، کربن هیچ‌کجا یک پدیدارشناس درجه اول شناخته نمی‌شود. به‌عنوان نمونه، «اشپیگلبرگ»<sup>۳</sup> که در دو مجلد «جنبش پدیدارشناسی» خود، نام چند ده پدیدارشناس را ذکر می‌کند، سخنی از کربن به میان نمی‌آورد؛ این وضعیت، خارج از حیطه‌ی پدیدارشناسی عام در عرصه‌ی پدیدارشناسی فرانسوی نیز جاری است؛ برای مثال «کریستین دوپون»<sup>۴</sup> در کتاب خود با عنوان «پدیدارشناسی در فلسفه فرانسوی»، تنها به‌تناسب ترجمه‌ی «متافیزیک چیست» هیدگر، از کربن نام می‌برد (۱۸، ص: ۱۴۸). «ژان موره»<sup>۵</sup> نیز در دائرةالمعارف اندیشه‌ی مدرن فرانسوی که شامل اغلب جریان‌های مهم و متوسط فکری در فرانسه است، تنها یک‌بار و آن هم به‌تناسب ترجمه‌ی کربن از «متافیزیک چیست»، از او نام می‌برد (چیزی که نشان از گمنامی رویکرد پدیدارشناسی کربن، حتی در بین فرانسویان دارد؛ اما این بدین معنا نیست که کربن در تکوین پدیدارشناسی فرانسوی نقشی نداشته است. سیمون دوپوار<sup>۶</sup> در کتاب خود با عنوان «عهد شباب»، نخستین گرایش‌های سارتر به هیدگر را ناشی از مطالعه‌ی ترجمه‌های کربن می‌داند (۱۶، ص: ۲۸۲). «تام راکمور»<sup>۷</sup> نیز در فهرستی که از نخستین معرفی‌کنندگان هیدگر به فرانسه تهیه کرده است، کربن را در جای دوم قرار می‌دهد؛ او پیش از کربن، از کویره<sup>۸</sup> نام می‌برد که البته، به مناسبت آشنایی با تفکر هیدگر است. (۲۰، ص: xvii).<sup>۸</sup>

اما اگر بخواهیم نقش کربن در تطور و بسط جنبش پدیدارشناسی (فرانسوی) را درک کنیم، نیازمند توجه به نکات دقیق‌تری هستیم که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، فهم دامنه‌ی تأثیرات ترجمه‌های کربن بر پدیدارشناسی فرانسوی است.

هرچند لویناس<sup>۹</sup>، پیش از کربن، نخستین‌بار پدیدارشناسی را با ترجمه‌ی «تأملات دکارتی» هوسرل در ۱۹۳۱، به فرانسه معرفی کرد؛ و پس از او، ریکور<sup>۱۰</sup> آثار زیادی از هوسرل را به فرانسه برگرداند، ترجمه‌هایی که در کنار تتبعات مرلوپونتی و حضور دانشجویانی از فرانسه در محافل پدیدارشناسی آلمانی، به شکل‌گیری پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی فرانسوی کمک کرد؛ اما کربن نیز در شناساندن پدیدارشناسی هرمنوتیک<sup>۱۱</sup> و اگزیستانسیالیستی<sup>۱۲</sup> به فرانسوی‌ها، که نقش مهمی در تکوین پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم فرانسوی داشت، تا حد زیادی پیشاهنگ بود.

«تام راکمور»<sup>۱۳</sup> پس از اینکه تصریح می‌کند که نخستین ترجمه از آثار هیدگر به فرانسوی توسط کربن صورت پذیرفته است (۲۰، ص: ۷۱)، از سرگذشت این ترجمه می‌گوید؛ ترجمه‌ای که در آغاز، هیچ انتشاراتی‌ای آن را نپذیرفته، ولی پس از آن، با



پدیدارشناسی را به نحوی روشن‌تر توضیح می‌دهد و از اینجاست که تفاوت‌ها رخ می‌نمایند. او پس از اینکه تأکید می‌کند «برای درک معنای پدیدارشناسی باید نحوه‌ی عملکرد آن را بررسی کنیم، تصریح می‌کند که بررسی پدیدارشناسانه، به‌طوراساسی، این شعار یونانی را شعار خود قرار داده است که *sozein phainomena*، یعنی پدیدارها را نجات دهیم» (۱۳، ص: ۴۹)؛ کربن در ادامه، پدیدار را به‌عنوان چیزی که خود را نشان می‌دهد و این نشان‌دادن، تنها در صورتی امکان می‌یابد که درعین حال پنهان باشد، معرفی می‌کند؛ اما کربن به‌ناگاه واژگانی را وارد تفسیر اصطلاح‌شناسانه‌ی خود می‌کند که در چهارچوب پدیدارشناسی سنتی نمی‌گنجد: «آنچه در این ظاهر، خود را ضمن پنهان کردن آشکار می‌کند، همان باطن و درون است» (همان‌جا). به‌کارگرفتن کلماتی نظیر ظاهر و باطن، با تمامی بار اصطلاحاتی این کلمات که قطعاً کربن از آن بی‌اطلاع نیست، چیزی است که می‌توان آن را سرآغاز جدایی کربن از سنت پدیدارشناسی دانست.

این تفسیر از پدیدار که با تأکید بر تقابل «ظاهر و باطن» همراه است، چیزی نیست که در پدیدارشناسی هوسرلی یا هیدگری جایی داشته باشد و همان‌گونه که مراد کربن از «بازگشت به پدیدارشناسی هگلی»، رهانیدن هگل «از بند» است (همان، ص: ۵۱)، پدیدارشناسی هوسرلی و هیدگری نیز برای جاگرفتن در قاب پژوهش پدیدارشناسانه‌ی کربن، باید از «بند برهند» و چنین است که شعار «نجات‌دادن پدیدارها»، به شعار «نجات‌دادن پدیدارشناسی» رفع، به معنای هگلی کلمه *sublation*، می‌یابد.

برای کسی که با اندیشه‌ی کربن و رخداد حکمت اسلامی – ایرانی آشنایی داشته باشد، تردیدی باقی نمی‌ماند که «باطن»، ورای طاقت تفسیر معرفت‌شناختی، وجودشناختی، هرمنوتیک، هوسرلی و هیدگری است و این نکته روشن می‌شود که کربن، نه در میانه‌ی راه که در آغاز آن، مسیر خود را از پدیدارشناسی سنتی و به‌طورخاص، هوسرل و هیدگر جدا می‌کند.

برای کربن، پدیدارشناسی از راه عیان‌ساختن «باطن و سر نهان» در پدیدار عمل می‌کند؛ اما پدیدارشناسی برای هوسرل به معنای حرکت به سمت معنای باطنی پدیدارها نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد، تحلیل ساختار قصدی آگاهی است که امکان دریافت پدیدار را فراهم می‌کند.

این تمام قضیه نیست، خواننده‌ی کربن با یک دوگانگی در تعریف‌های او از پدیدارشناسی روبه‌رو می‌شود؛ به‌طورمثال این دو تعریف کربن از پدیدارشناسی را کنار یکدیگر بگذاریم:



۱. «نشان دادن معنا، محتوای معرفتی یا noétique چیزی است که گاهی در هریک از فعل‌هایش و هریک از التفات‌هایش به خود، نشان می‌دهد چیزی است که همان‌طور که می‌دانیم، به پدیدارشناسی موسوم است» (۳، ص: ۷۷).

۲. «اما آیا در این صورت، پژوهش پدیدارشناسانه، همان امری نیست که رساله‌های کهن ما با اصطلاح کشف‌المحجوب بیان کرده‌اند؟ آیا این همان امری نیست که با اصطلاح تأویل که در تفسیر معنوی قرآن اساسی است، بیان شده است؟ تأویل چیزی را به اصل خود برگرداندن است و امری که مورد تأویل قرار می‌گیرد، از یک مرتبه‌ی وجود، به مرتبه‌ی دیگر آن گذر داده می‌شود تا ساختار ذات آن رها شود، البته به معنای ساختارگرا بودن نیست. ساختار، همان ترتیب مظاهر است» (۱۳، ص: ۵۰).

تعریف نخست از پدیدارشناسی، آشکارا مبتنی بر نگاه برنتانویی و هوسرلی است و آگاهی مضمور در آن، آگاهی هوسرلی را تداعی می‌کند. برای هوسرل، چهارچوب قصدی آگاهی و قوام‌بخش بودن آن، در «فعل‌ها» و «التفات‌های آگاهی» تحقق می‌یابد و محتوای معرفت آگاهی، نه از طریق انطباق ابژه‌ها که با نشان دادن محتوای معرفتی به خود، به وجود می‌آید؛ اما در تعریف دوم، به‌ناگاه همه چیز تغییر می‌کند و خواننده با یک مترادف‌انگاری نامتعارف مواجه می‌شود.

کربن نیز با مترادف‌دانستن پدیدارشناسی، تأویل و کشف‌المحجوب، از تلقی هیدگری عبور می‌کند. کربن در وهله‌ی نخست، بر اهمیت «وسیله‌ای، بخوانید روشی، قابل‌اتکا برای مطالعه‌ی «امر دینی»، امری که نخستین دل‌مشغولی کربن است، تأکید می‌کند. به نظر او، پدیدارشناسی به امر دینی اجازه می‌دهد که خود، تاریخ خود را ظاهر کند، نه اینکه زمانی را بر آن تحمیل کند که «زمان آن نبوده است.» اگر چنین اتفاقی نیفتد، تاریخی بر این امر تحمیل می‌شود که «معنا و منظره»ی امر دینی را از اساس دگرگون می‌کند؛ از این‌روست که «باید وسیله‌ای وجود داشته باشد که به شیوه‌ای روشمند، امکان نجات این معنا و منظره‌ی اصیل، یعنی آغازین را فراهم سازد» (۳، ص: ۳۰۵) و البته این وسیله و «شیوه‌ی روشمند»، برای کربن چیزی غیر از پدیدارشناسی نیست. او در جلد نخست *اسلام ایرانی*، در مقام بیان دلیل اقبال خود به پدیدارشناسی، می‌نویسد: «رویکرد تاریخی و مواجهه‌ی تاریخی با امور، مثل «تشییع جنازه» است؛ امر تاریخی، فاقد حیات است و کسی که امر تاریخی را مطالعه می‌کند، همانند کسی است که مرده‌ای را تشییع می‌کند یا به کالبدشکافی جسدی اهتمام می‌ورزد. حال آنکه امر قدسی در جان مؤمنان است و همواره

حیات دارد، زیرا مؤمنان تاریخ، این امر را ادامه می‌دهند... و به همین دلیل است که در اینجا روش پدیدارشناسی<sup>۱۸</sup> را پیش گرفته‌ام؛ پدیدارشناسی به بیان ساده، به تبعیت از تعبیر مشهور یونانی «نجات‌دادن پدیدارها»، به معنای نجات‌دادن پدیدارهاست؛ یعنی عنایت‌داشتن به پدیدارها از طریق عیان‌ساختن مقاصد نهفته‌ای که این پدیدارها محرک آن‌هاست و در آینه‌ی این پدیدارها نمایان می‌شوند» (همان، ص: ۳۰۴). اما کربن بی‌درنگ پس از ادعای «پیش‌گرفتن روش پدیدارشناسی»، پدیدارشناسی مدنظر خود را توضیح می‌دهد: «این [پدیدارشناسی] همان چیزی است که از آن به کشف‌المحجوب تعبیر کرده‌اند» (همان).

او در بخشی دیگر از *اسلام ایرانی*، دلیل خود برای معادل‌انگاری پدیدارشناسی با تأویل<sup>۱۹</sup> را این‌گونه بیان می‌کند: «اگر بخواهیم پدیدارشناسی را به کمک واژه‌نامه‌های عربی یا فارسی ترجمه کنیم، معادل‌یابی برای آن بسیار دشوار خواهد بود؛ اما مگر نه این است که مشی و مرام پدیدارشناسی، منطق آن، فقط نجات‌دادن پدیدار از راه عیان‌ساختن باطن [معنای نهان] سر [یا التفات سری] نهان در اساس آن است... بدین ترتیب معلوم می‌شود که چگونه رابطه‌ی میان ظاهر و باطن، آشکار و نهان، به نحوی با پدیدارشناسی مرتبط است؛ زیرا پدیدارشناسی، درنهایت، عین تأویل است» (۳، ص: ۵۳).

پیش‌تر درباره‌ی ناسازی واژگانی مثل ظاهر و باطن با پدیدارشناسی سنتی سخن رانده‌ایم، اما اینکه تأویل، مترادف با پدیدارشناسی باشد، خود، مسأله‌ای جداگانه است؛ زیرا بر هیچ آشنا به فلسفه‌ای پوشیده نیست که مترادف‌گرفتن پدیدارشناسی با تأویل، به معنای چشم‌پوشی از گسلی مفهومی است که میان واژه‌ی تأویل با تمامی تضمینات تاریخی آن و میان پدیدارشناسی، با همه‌ی دلالت‌هایش وجود دارد؛ اما کربن به این گسل مفهومی واقعی نمی‌نهد و دو رسالت عمده برای «پدیدارشناسی» در نظر می‌گیرد: «نجات‌دادن پدیدار کتاب مقدس و نجات‌دادن پدیدار آیین» (همان‌جا). کربن پدیدار نخست را «به این اعتبار که میان سه شاخه‌ی سنت ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، مشترک است، پدیدار کتاب قدسی» می‌نامد؛ «پدیداری که پیامبری مرسل از جانب خدا برای بشر آورده است و خود پیامبر در قبال او مسئول است» (همان‌جا). پدیدار دوم، یعنی پدیدار آیین، «نوعی درک کلی از عالم است؛ این شیوه به‌جای آنکه آدمی را در محضر چیزی قرار دهد که به‌نظر ما واقعیت خام و متکاثف تجربی است...، در عوض آدمی را در برابر صورت عیان‌شده‌ی در آیین قرار می‌دهد... اوج این فکر، در وجود شناخت عالم میانه، یعنی عالم مثال است» (همان، ص: ۵۵). بر مبنای این درک از پدیدار آیین، چیزها برای «معنویت‌باوران» همچون مظهر، شاهد و متجلی، ظاهر می‌شوند و کثرت پدیدارهای متفرقه

به وحدت می‌رسد؛ این رویکرد چنان که کربن در صفحات بعد اشاره می‌کند، به مبنایی برای هنرهای تجسمی اسلامی- ایرانی تبدیل می‌شود و زمینه را برای توجه‌دادن مخاطب خود به عالم مینوی فراهم می‌سازد.

این در حالی است که «اندیشه‌ی جدید»، به قتل این پدیدارها کمر بسته است، نه نجات آن‌ها؛ پدیدارهایی که نجات‌دادن آن‌ها مترادف با نجات‌دادن انسان و انسانیت است؛ «اندیشه‌ی جدید بی‌آنکه پدیدارها را نجات دهد، به‌سادگی با نفی معنای استعلایی آن‌ها، پدیدارها را از میان برده و نابود کرده است» (۱۳، ص: ۶۰) و از آنجا که طبیعتاً پدیدارشناسی سنتی به دنبال کشف معنای باطنی پدیدارها نیست، در این نقد، با دیگر معاصرانش شریک است.

اما برای پاسخ به این پرسش که «پدیدارشناسی حقیقی چگونه پدیدارشناسی‌ای است»، شاید بهترین روش، رجوع به نمونه‌ی تحلیل پدیدارشناسانه‌ای باشد که کربن، خود، آن را تصدیق می‌کند.

کربن در *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلی*، در پاسخ به این پرسش که «تمثل چگونه امکان‌پذیر است»، تحلیلی از کتاب تصورات (منسوب به) خواجه نصیر را به‌عنوان تحلیلی «که به‌حق می‌توان آن را تحلیلی پدیدارشناسانه دانست»، مطرح می‌کند؛ اهمیت این فقره برای ما بیش از آنکه برخاسته از محتوای آن باشد، ناشی از این امر است که آن را می‌توان به‌مثابه‌ی الگویی دانست برای آنچه کربن «پدیدارشناسی کاملاً صادق» یا «پدیدارشناسی باطنی» می‌نامد؛ از این‌رو، این تحلیل را علی‌رغم اینکه قدری طولانی است، در اینجا می‌آوریم:

«ظاهراً فرض بر این است که آن جنبه از یک عمل که با وجه مصدری از آن تعبیر می‌شود، یا آن جنبه از یک واقعه که با یک اسم انتزاعی بیان می‌شود، به‌هیچ‌وجه همه‌ی حقیقت آن، به معنای راستین کلمه نیست و در تحلیل نهایی، این جوانب بر شخص فاعل این عمل یا واقعه، به‌عنوان حقیقت آن‌ها دلالت دارند؛ زیرا هر معنا (واقعیت نفسانی یا ذهنی) در عالم کلیات، مابزایی در عالم جزئیات دارد و آن شخص عینی است که بدون آن، این معنای ذهنی یا نفسانی فقط در حد یک امر بالقوه یا انتزاعی محض خواهد بود. همه چیز چنان است که گویی پرسش از کیستی به‌جای پرسش از چیستی می‌نشیند و نامیدن شخص، درحقیقت به معنای تعیین ذات/ماهیت اوست و این نتیجه‌ای است که از کنار هم چیدن عبارات زیر به‌دست می‌آید که بهشت مردی است؛ فکر و قول و فعل خلاق عالم... مردی می‌افتد... هر فکر حق و قول صدق و عمل خیر روحانیتی است یعنی فرشته» (۱۵، ص: ۷۰ و ۱۱، صص: ۳۶۸-۳۶۹).

کربن ادامه می‌دهد: «خواجه نصیر تحلیلی ارائه می‌کند که به حق می‌توان آن را تحلیلی پدیدارشناسانه دانست. تعابیر در بهشت بودن یا به دنیا آمدن، قبل از هر چیز، بر نحوه وجود و فهم دلالت دارند و این بدین معناست که آدمی یا در حقیقت موجود است یا به عکس، به دنیا آمده است، یعنی به مرتبه‌ی وجودی‌ای منتقل شده است که نسبت به آن حقیقت (وجود حقیقی)، فقط مجاز (وجود مجازی) است (خود زمان پیمایش شده نیز فقط زمان برای زمان مطلق است)؛ بنابراین «به دنیا آمدن» فقط در صورتی معنا می‌تواند داشت که آنچه مجازی است، آنچه ظاهر است، از طریق تأویل که خروج از وجود نیز هست، به باطن برگردانده شود. این، تحلیل پدیدارشناسی درهم‌تنیده با هرمنوتیک باطنی وجود است و از تشابه میان انحاء فهم و انحاء وجود، پرده برمی‌دارد» (۱۱، ص: ۳۶۹).

روایت‌های مشابه فراوانی با نام «پدیدارشناسی باطنی»، «پدیدارشناسی روحانی»، «پدیدارشناسی کاملاً صادق» و... در آثار کربن یافتنی است؛ و به همان نحو که به درستی می‌توان شیوه‌ی تحلیل قاضی سعید قمی را پدیدارشناسی نامید (نک: ۱۲)، اشکالی در پدیدارشناسی خواندن تحلیل گوته از چیستی رنگ (نک: ۱۴) نیز وجود ندارد؛ بنابراین، در مرتبه‌ی نخست می‌توان گفت «پدیدارشناسی به‌مثابه‌ی روش» کربن، روشی شهودی - عقلی است که در انتساب آن به پدیدارشناسی سنتی، باید جانب احتیاط را نگاه داشت و در مرتبه‌ی دوم، باید به این نکته اشاره کرد که پدیدارشناسی مدنظر کربن، اساساً صبغه‌ای دینی دارد. کربن به دنبال طرح چهارچوبی است که پروژه‌ی دین‌شناسانه‌اش در آن جای بگیرد و در این مسیر، آنچه را فراخور کار خود می‌یابد، به کار می‌بندد؛ چه پدیدارشناسی

هیدگر و چه عرفان ابن‌عربی یا فلسفه‌ی سهروردی.

در این میان، دو عنصر تأویل و اسلام ایرانی، کلید فهم پدیدارشناسی دینی کربن هستند.

### ۳. اسلام ایرانی

کربن معتقد است که از آنجا که «جهان اسلام یکپارچه نیست»، «یک نوع اسلام ایرانی وجود دارد، کما اینکه اسلام ترکی، اسلام هندی، اسلام اندونزیایی، اسلام مالزیایی و غیره موجود است» (۳، ص: ۱). البته او به هیچ‌روی درصدد القای یک شکاف پرنشدنی جغرافیایی یا تاریخی میان قرائت‌های موجود از اسلام نیست و دستاوردهای فرهنگی سایر اقوام مسلمان را نادیده نمی‌گیرد؛ اما آنچه جایگاه «اسلام ایرانی» را متمایز و برجسته می‌کند، ریشه‌داری حقیقت‌طلبی در فرهنگ ایرانی و توان شگرف آن در برقراری تعادل میان ظاهر و باطن است. لذا کربن همه را به فهم آنچه «اهل معنا در ایران زمین دل و دین بدان داده و

خویش را وقف آن داشته‌اند»، فرامی‌خواند؛ و خاطرنشان می‌سازد که «این چیز، همان امر معنوی است که ایرانیان حتی پیش از ظهور اسلام، از آن خویش ساخته‌اند» (۳، ص: ۸۱).  
زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی قوم ایرانی مجال پرورش نوعی از اسلام را فراهم می‌آورد که در ادامه‌ی سنت باستانی حکمای الهی ایرانی قرار می‌گیرد و حقیقت وحی محمدی را حفظ و عرضه می‌کند. به‌نظر کربن، ریشه‌داری سه عنصر اساسی «فرشته‌شناسی»، «موعودباوری» و «معادشناسی» در سنت ایرانی، در کنار تمرکز قوم ایرانی بر «تعدادل میان ظاهر و باطن شریعت»، موطن اسلام حقیقی را به ایران تغییر داده است؛ این عناصر به گواه تاریخ، نخستین‌بار در معنویت باوری ایرانی گرد آمده‌اند؛ لذا راه نجات، در اسلام است و «اسلام ایرانی» چراغی است که این راه را روشن می‌کند. از این‌رو، این ایران و اسلام ایرانی است که نه‌تنها تاب حمل بار «باطنی‌گری اسلامی» را دارد، بلکه تنها راه نجات «بشریت غرب‌زده» نیز محسوب می‌شود.

چنین است که ایران برای کربن به سنت فرهنگی آن خلاصه نمی‌شود، بلکه کارکردی مابعدالطبیعی دارد که معادل کارکرد عالم مثال در اتصال ملکوت و ناسوت است. کربن ایران را «مسکن و مأوای معنوی» خود می‌داند؛ جایی که محل «تولد روحانی»<sup>۲۰</sup> اوست؛ او خود و هرکسی را که طالب حقیقت است، متعلق به «خانواده‌ی معنوی ایرانی» می‌داند؛ به‌رأی کربن، «یک خانواده‌ی معنوی ایرانی وجود دارد که پیوند آن قرن‌ها از هم نگسسته است و دارای اوصافی مخصوص به خود است. این خانواده، همان‌طور که سینایان و اشراقیان روزگار ما بر این معنا گواهی می‌دهند، به وظایف خود پایبند بوده است؛» اصلی‌ترین وظیفه‌ی این خانواده، پی‌جویی و تبیین حقیقت است؛ حقیقتی که «نسبت خونی این خانواده معنوی است و هرکس طالب حقیقت است، به این خانواده معنوی تعلق دارد، چنان‌که پیامبر اسلام می‌فرماید: «سلمان منا اهل‌البیت» (۲، ص: ۱۰۴).

بدین‌ترتیب، «امت ایران» وظیفه‌ای تاریخی بر دوش دارد؛ وظیفه‌ای تاریخی که با پذیرفتن تشیع تعیین یافته و برقرار گردیده است؛ این وظیفه چیزی نیست جز باز نگاه داشتن ابواب تأویل قرآن؛ زیرا این امت ایرانی است که بار امانت امامان شیعی، یعنی اولیاء پس از پیامبر را به دوش کشیده است و «امت در معنای شیعی کلمه، پایه‌ی اولیه و دائمی حقیقت است که شریعت را حیات می‌بخشد و باب تأویل قرآن را به روی دیگران... و همین‌طور، به روی آینده، گشوده نگه می‌دارد» (۳، ص: ۹۵).

بنابراین ما با تفسیری از اسلام مواجه هستیم که مهم‌ترین مسائل دینی را با یک «امام‌شناسی» توضیح می‌دهد. این قرائت ایرانی، فاقد خلایق بود که در سترگ‌ترین کوشش‌های اسلام غیرایرانی وجود داشت و هرچند ساختاری التقاطی نداشت، اما

می‌توانست اتصال یک سنت حکمی از جهان باستان ایرانی تا ادیان ابراهیمی را به خوبی توضیح دهد؛ و تبار روحانی اشراقیان را به نحوی تشریح می‌کرد که یک تاریخ قدسی قابل فهم باشد؛ و از طریق این قرائت ایرانی از اسلام است که می‌توان این حقیقت را فهم کرد که «همان نوری که پادشاهان مبارک، فریدون، کیخسرو را به پادشاهی منصوب و هدایت می‌کند... بر وی [پیامبر اسلام] نیز متجلی شد» (۴، صص: ۱۱۲-۱۱۳).

این پتانسیل «اسلام ایرانی»، حاصل اختلاف در وحی نبوی یا شکاف در تعالیم اسلامی نیست؛ بلکه بیشتر، اقتضای تاریخ تمدن یک قوم است که روح آن قوم را شکل می‌دهد؛ تاریخی که روحیه‌ی حقیقت‌طلبی را نزد ایرانیان در بیشترین سطح ممکن نگاه داشته است. چیزی که برخاسته از تعادلی است که این امت، میان ظاهر و باطن برقرار کرده است. نوع «باطنی‌گری» ایرانی، غیر از عرفان ظاهرستیز است؛ زیرا تفکر ایرانی موطن اصلی «تشیع دوازده‌امامی، عرفان شیعی» محسوب می‌شود و تشیع دوازده‌امامی، عرفان شیعی، همیشه سعی در حفظ تعادل میان ظاهر و باطن، مثال و ممثول [رمز و مرموز] دارد» (۳، ص: ۸۱).

پدیدارشناسی باطنی شیعی- ایرانی، توانایی دربرگرفتن «معنای باطنی همه‌ی وحی‌های آسمانی» را در خود دارد؛ «تشیع نشان داده است که قدرت و قابلیت آن را دارد که جامع معنای باطنی همه‌ی وحی‌های آسمانی باشد و توان دگرگون کردن رابطه‌ی تاریخی اسلام و مسیحیت را نیز در دل خود دارد.» این قابلیت تشیع، به دلیل آمیزش با تصوف و تفکر عرفانی به وجود آمده است. این حادثه‌ی مهم درواقع امکان طرح روایتی از اسلام را فراهم می‌کند که خود، مقدمه‌ساز امکان دیگری، یعنی گفتگوی میان اسلام و مسیحیت است؛ چیزی که با «پیروزی مکتب ابن‌رشد در غرب جهان اسلام و راندن ابن‌عربی به شرق، به عهده‌ی تعویق افتاد» (۹، ص: ۱۱۳).

کربن به دنبال راهی بود که تفاهم‌های موجود در میان فرهنگ‌های به‌ظاهر متفاوت و حتی متعارض را برجسته سازد و این، تنها، اسلام شیعی ایرانی است که در دل خود واجد چنین امکانی است و می‌تواند وحی نبوی را تجدید کند و فقط به مدد تجدید وحی نبوی است که امکان دربرگرفتن «معنای باطنی همه‌ی وحی‌های آسمانی» فراهم می‌شود و گفتگو و تطبیق میان ادیان میسر می‌گردد.

بنابراین تمرکز بر تفکر شیعی می‌تواند «شرایط گفتگوی میان اسلام و مسیحیت را از بیخ‌وبن تغییر دهد»؛ زیرا از آنجا که تفکر شیعی «جامع تمامی وحی‌های آسمانی است»، در بطن خود حاوی امکانی برای «دین‌شناسی تطبیقی» است. از این‌رو کربن نیز هم‌داستان با

قاضی سعید قمی، «مفهوم امام را بنیادی برای الهیات عام ادیان می‌داند» (۳، ص: ۱۶۱). امام شیعی یک بنیاد الهیاتی، مرجع و مرشد «دین‌شناسی تطبیقی» است. روش این «دین‌شناسی تطبیقی» مبتنی بر پدیدارشناسی دینی است؛ پدیدارشناسی‌ای که امکان تطبیق و پس از آن، تقریب میان ادیان را فراهم می‌آورد؛ ناگفته پیداست که این پدیدارشناسی دینی، از مرز تحلیل واژگان‌شناسانه‌ی ادیان فراتر می‌رود و به تطبیق باطنی امور دینی همت می‌گمارد؛ پدیدارشناسی دینی مدنظر کربن چیزی است که او از کسانی مثل سهروردی، ابن عربی و قاضی سعید قمی الهام می‌گیرد. نمونه‌های این پدیدارشناسی دینی، در آثار کربن به‌وفور یافت می‌شود؛ به‌طورمثال، او در توضیح جایگاه «سروشای فرشته» زرتشتی می‌نویسد: «برحسب سنت دینی می‌توان این فرشته اوستا را با مفهوم قطب در تشیع و تصوف تطبیق داد» (همان، ص: ۱۵۹). همچنین کربن سخن قاضی سعید قمی در تحلیل «خطبه‌ی معروف امام علی (ع)» را تأیید می‌کند که «امام یا قطب، رب‌النوع تقواست»؛ یا قبله قرار گرفتن ستاره‌ی قطبی نزد اسماعیلیه را «نشان از قرابت این حکیمان با صائبیان و در نتیجه، با مکتب هرمتی» می‌داند (همان، ص: ۱۵۹). کربن به‌همین نحو خاطر نشان می‌کند که سهروردی در پروژه‌ی احیای حکمت باستان، پدیدار «خورنه» را به‌عنوان مبنایی برای پدیدارشناسی دینی خود و تطبیق دین‌شناختی‌اش قرار می‌دهد و میان «خورنه و نور محمدی» تطبیق برقرار می‌سازد (همان، ص: ۱۷۴). از سویی دیگر، از سجستانی نام می‌برد که کوشش می‌کند «سه ملک مقرب در عرفان اسماعیلیه، یعنی جبرئیل، میکائیل و اسرافیل را با سه اقنوم خورنه» تطبیق دهد (همان، ص: ۱۷۵). بدین ترتیب، اسلام ایرانی معیاری برای تفسیری باطنی از شرایع فراهم می‌کند که مقدمه‌ای بر گفتگوی دینی و تقریب ادیان خواهد بود.

#### ۴. نظریه‌ی تأویل کربن

«متافیزیک تأویل» کربن، منوط به درک خاصی از فاهمه و سازوکار آن است که مستقیماً با تلقی او از تخیل و عالم خیال ارتباط دارد و مبتنی بر اسلام‌شناسی اوست. کربن تأویل را با هرمنوتیک یکی می‌گیرد و با شناسایی سازوکار آن، تلاش می‌کند امکانات نهفته‌ی آن را آشکار سازد.

نقطه‌ی اتکای این «متافیزیک تأویل»، اسلام ایرانی و قرائت‌های شیعی از عرفان ابن عربی است؛ چیزی که به‌رأی کربن، توان هم‌آوردی با تاریخ‌زدگی جهان مدرن و معنویت‌ستیزی برآمده از آن را دارد. تأویل، برای کربن این امکان را فراهم می‌کند که «نوعی وحی نبوی، تحت عنوان دیگری همچنان برقرار باشد» (۳، ص: ۳۰۲). بدین ترتیب

کار تأویل، گذار از محدودیت‌های تاریخی است؛ درحالی‌که وقایع تاریخی، وقایعی مرده هستند و کار کسانی که نگاه تاریخی به وقایع دارند، همانند کسانی است که مرده‌ای را تشییع می‌کنند؛ ولی مؤمنان تأویل‌گر، دنباله‌ی زنده‌ی یک واقعه‌ی تاریخی یا یک سنت هستند و کار آن‌ها، تبدیل ایمان تاریخی<sup>۲۱</sup> یا ایمان مرده<sup>۲۲</sup> به ایمان زنده است. این رویکرد مؤمنانه، اساساً با رویکرد فلسفی متفاوت است؛ هرچند که این بدین معنا نیست که نمی‌تواند هم‌راستا باشد.

تأویل، شرط لازم شناخت کون عینی و عالم وحی است و بدون تأویل، یعنی بدون فهم معنای روحانی،<sup>۲۳</sup> معرفت وحی الهی کمال نمی‌یابد (۴، ص: ۱۳۳)؛ لذا وظیفه‌ی اهل کتاب، «فهمیدن و فهماندن (که از آن به واژه‌ی هرمنوتیک تعبیر می‌شود) است» (همان، ص: ۲۴۸). بنابراین ما با یک قیاس استثنایی روبه‌رو هستیم: «کتاب تکوین و کتاب تدوین» دارای ظاهر و باطنی هستند و فهم این ظاهر و باطن و نسبت‌های میان آن‌ها، مستلزم تلاشی هرمنوتیکی است، بنابراین کسی که خود را وقف فهم کتاب تدوین و تکوین می‌کند، مؤمن اهل کتاب، باید تأویل را به کار ببندد؛ درنتیجه، تأویل، یک وجوب عینی است و ظاهرگرایی اصیل نیز هرگز بی‌نیاز از تأویل نیست؛ چه‌اینکه صورت و ماده‌ی امر دینی (قدسی) درواقع یک چیزند و بدون شناخت یکی، دیگری قابل‌شناخت نیست و از آنجا که کربن تأویل را مترادف «هرمنوتیک معنوی» می‌گیرد (۹، ص: ۷۶)، فهم امر قدسی الزاماً مستلزم تلاشی هرمنوتیکی است.

براساس این تلقی از تأویل، «پدیدار کتاب قدسی» و «پدیدار جهان»، تنها به مدد تحلیل‌های فلسفی قابل‌شناخت نیست؛ بلکه از آنجا که این پدیدار «سرچشمه‌ی یک حیات روحانی» است، نیازمند تحلیلی روحانی، یعنی تأویل نیز هست (۵، ص: ۳۹۴).

«پدیدار کتاب قدسی» و «پدیدار جهان»، درواقع بازنمای یک «حقیقت دوگانه» هستند و تأویل یکی به معنا و در راستای تأویل دیگری نیز هست؛ لذا مفارقتی میان امر ذهنی و امر عینی یا معنا و محکی وجود ندارد؛ زیرا «حقیقت دوگانه‌ی کتاب، به‌عنوان کتاب تکوینی، قرآن کیهانی و کتاب تدوینی، منعقد می‌شود؛ این کلمه، همان تأویل، یعنی هرمنوتیک تمثیلی در پیچیده‌ترین سطح آن است که این نیز ریشه در صیورورت وجود دارد» (۳، ص: ۳۵۴).

این صیورورت دائم در وجود که مبتنی بر خلق مدام است، امکان تأویل را فراهم می‌آورد؛ زیرا تأویل، مستلزم به‌کارگیری تمامی قوای نفس است و صیورورت دائم در وجود، با پس‌زدن مرزهای تاریخی و زمینه‌سازی گفتگو با اساتید غیبی، این امر را امکان‌پذیر می‌کند؛ چون شریعت برتر، با کمال‌یابی قوای نفس شخص از طریق اتصال با فرشته‌ی



تأویل، برای او حاصل می‌شود، و از این مسیر، مرزهای تاریخی-ظاهری درنوردیده می‌شود و فرد به صورت بی‌واسطه با صاحب‌شریعت و شریعت او مواجه می‌شود؛ «معنای شریعت «پیامبر برتر وجود او»، یعنی به‌راستی شخص اوست که نسخ همه‌ی شرایع دیگر است، زیرا صوفی، این‌ها را نه به‌لحاظ تاریخ عالم، که به‌لحاظ تاریخ وجود خویش ارزیابی می‌کند» (۵، ص: ۳۰۲).

بنابراین تأویل، در گام نخست، مستلزم درکی از زمان و تاریخ، مبتنی بر عدم اصالت تاریخ تقویمی است؛ این هرمنوتیک «حقیقت حکایت‌ها و حقیقت تاریخ‌ها» را صیانت می‌کند؛ زیرا این هرمنوتیک، معنای روحانی‌شان را در مرتبه‌ای ادراک می‌کند که در ساحت آن، به‌راستی، واقعه در زمانی که زمان خاص خود آن است، در زمان فراتاریخ حادث می‌شود (۳، ص: ۲۹۱). از این رو تأویل، مستلزم عبور از مرزهای تاریخی است؛ چنین است که به‌طورمثال، با تعبیر خطی از زمان، شهادت همه‌ی انسان‌ها به ربوبیت پروردگار را نمی‌توان فهم کرد؛ زیرا آیا نه این است که عهد الست به معنای شهادت شخصی همه‌ی آدمیان به ربوبیت الهی است و آیا نه این است که تشخیص انسانی مستلزم چیزی بیش از عنصر عقل است. از سوی دیگر، اگر فرض کنیم قرآن، کلام قدیم خداوند است، «چگونه در ازل که پیامبر هنوز در حیز وجود نبود و کافران در پرده‌ی عدم نهان بودند، خداوند به او فرمود: یا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَاوَاهِبْ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَاَبْسُ الْمُصِيرِ»<sup>۲۴</sup> (۵، ص: ۲۹۸).

تأویل، حاوی تلقی خاصی از زمانمندی است که در قالب ادوار تاریخی ابراز شده است؛ این تلقی ادواری از زمان، بر مبنای ظهور پیامبران و حقیقت اسمی است که هر یک متجلی می‌سازند؛ بدین معنا که از پی زمان بعثت انبیا، زمان ولایت فرامی‌رسد و فرد با استرشد بی‌واسطه‌ی از این «اساتید غیبی»، راه صحیح تأویل را می‌آموزد.

بدین ترتیب، تأویل، منوط به گونه‌ای «امام‌شناسی» نیز هست؛ مواردی که «در تأویل مدرن غایب هستند»؛ از این رو، هرچند «تأویل» کسی مثل شلایرماخر برای کربن تا حدی راهگشاست، اما «با کمال تأسف، تأویل دیلتای در باتلاق‌های اصالت تاریخ گم خواهد شد؛ بی‌آنکه امید نیل به جهت‌یابی یا دست‌یابی به نقطه‌ی اتکایی در میان باشد» (۳، ص: ۲۸۴). این گم‌شدگی، ناشی از فقدان امام است؛ زیرا رسیدن به مقام تأویل، یا منطقی ایمان حقیقی، نیازمند یک امام است؛ امام کسی است که در «هرمنوتیک» نبوی متبحر است و پیروانش را در امر تأویل دستگیری می‌کند؛ از این رو رسیدن به هرمنوتیک نبوی مستلزم ارتباط شخصی میان امام و مأموم است. این ارتباط باطنی با امام، در سراسر سنت اسلامی جریان دارد و در عالم عرفان سنی نیز به ارتباط میان مرید و قطب یا پیامبرانی چون خضر

و عیسی تعبیر می‌شود؛ اما از آنجا که «تشیع، جامع تمامی وحی‌های آسمانی است»، برترین ساحت تأویل نیز نزد حکمت شیعی یافتنی است؛ حکمتی که امکان تداوم آن در سرزمین ایرانی میسر می‌شود. لذا حکمت ایرانی- شیعی سردمدار تأویل است و امانت‌دار باری است که برداشتن آن، تنها برعهده‌ی این قوم است؛ از این رو «چشم جهانی نگران» ودیعه‌ای است که خداوند به دست امت ایرانی سپرده است، تا مگر امکان نجاتی برای بشریت فراهم شود. همان‌گونه که خداوند ودیعه‌ی تشیع را به دست ایرانیان سپرد؛ بنابراین تأویل، جز از معبر «خزانه‌ها و خزانه‌داران وحی الهی» میسر نخواهد شد؛ کربن می‌نویسد: «چهارده معصوم شیعی، در آن واحد، هم خزانه‌ی وحی الهی‌اند و هم خزانه‌دار آن و در نتیجه راهنمای فهم معنای حقیقی این وحی، راهنمای هرمنوتیک [یا تأویل] آن‌اند» (۳، ص: ۷۰).

### ۵. پدیدارشناسی دینی کربن: از اسلام ایرانی تا تأویل

به نظر می‌آید آنچه در بخش‌های پیشین آمد، چهارچوب «رویکرد پدیدارشناسی دینی کربن» را آشکار کرده باشد؛ کربن تلقی خاصی از پدیدارشناسی ارائه می‌کند که چنان‌که گفتیم، با سنت معهود پدیدارشناسی فاصله‌ی بسیاری دارد؛ این تلقی، منطبق با رویکرد الهیاتی کربن و همساز با پروژه‌ی عام تطبیقی اوست. براساس این رویکرد، پدیدارشناسی، تنها راه راستین فهم امر باطنی است، داعیه‌ای که ناخودآگاه، هوسرل را به ذهن تداعی می‌کند، و این پدیدارشناسی نیز چیزی جز تأویل نیست؛ تأویلی که خود از امکانات درونی اسلام ایرانی است. براین اساس، «رویکرد پدیدارشناسی دینی کربن» مترادف «تأویل کربنی» است؛ زیرا تأویل، عین پدیدارشناسی دینی است؛ از این رو و در این چهارچوب تحلیل پدیدارشناسانه، یا بهتر بگوییم، تأویل، هر چیزی الزاماً تابعی از فهم نسبت آن با امر قدسی است؛ به‌طورمثال، کربن در طرح تأویلی خود درباره‌ی رنگ، بر «واقع‌انگاری رنگ‌ها» تأکید می‌کند؛ براساس این واقع‌انگاری، رنگ‌های محسوس، نشانه‌ای برای رنگ‌های غیرمحسوس‌اند و از این رنگ‌ها سرچشمه گرفته‌اند و رنگ‌های غیرمحسوس نیز هر یک ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود را دارند (نک: ۸، ص: ۱۱۹). بدین ترتیب، فهم پدیدارشناسانه از هر چیزی، به معنای کشف نسبت آن با ساحت قدسی است.

این رویکرد به ما نشان می‌دهد که فهم یک امر، به درک ساختارهای ظاهری آن خلاصه نمی‌شود، بلکه ما نیازمند «به اول بردن» پدیدارها و نجات معانی سه‌گانه‌ی آن‌ها هستیم: «معنای ملکوتی، معنای روحانی و معنای طبیعی» (۳، ج ۱، ص: ۲۵۲).

بدین ترتیب، هیچ رویکرد طبیعی‌ای به‌طور کلی وافی به مقصود نیست، مگر اینکه پس از آن، تأویل ملکوتی و روحانی صورت بپذیرد و بر این مبناست که کربن در میان رویکردهای مدرن، پدیدارشناسی را بیش از سایرین واجد صلاحیت لازم برای نشان‌دادن امکانات و دستاوردهای «ندای ایرانی» می‌داند؛ از این‌رو، از آنجا که رسالت پدیدارشناسی سنتی، بازبردن چیزها به اصلشان است، کربن آن را مترادف تأویل، به معنای لفظی به اول بردن امور، می‌یافت و با کشف‌المحجوب هم‌راستا می‌دید. تأویل، برای کربن روشی است که با آن می‌توان علل و جنبه‌های بنیادین و حقیقی یک رخداد یا یک امر را تبیین کرد و چنین است که می‌تواند در عین نگاهبانی از حقیقت «ندای ایرانی»، آن را با زبان روز بیان کند. براین اساس، تأویل، تبدیل به اصل‌الاصول تفکر کربن می‌شود و قواعد و چهارچوب‌های کلی اندیشه‌ی او را شکل می‌بخشد.

این تأویل یا پدیدارشناسی راستین، چیزی نیست که مشابهی در مکاتب غربی داشته باشد؛ زیرا وجه مشترک تمامی این مکاتب، کژفهمی ندای ایرانی و بی‌توجهی به آن است؛ لذا اگر سخن از پدیدارشناسی هم در میان است، مراد، نوعی خاص از پدیدارشناسی است که اگر حتی بپذیریم در روش، متأثر از هوسرل یا هیدگر است، در جهان‌بینی نمی‌تواند با آن‌ها هم‌داستان باشد و چنین نیز نیست؛ به عبارت دیگر، حتی اگر بپذیریم که کربن از «کلید» «روش» پدیدارشناسی هوسرلی یا هیدگری برای گشودن و عرضه‌کردن جهان‌بینی ایرانی بهره می‌برد، این بدین معنا نیست که او خود را ملزم به تبعیت از دلالت‌های استفاده از این «کلید» می‌کند؛ دلالت‌هایی که نخستین آن‌ها، پایبندی به منظومه‌ای است که این «کلید» از آن برگرفته شده است. چنین است که او تأکید می‌کند که «به کار گرفتن کلید هرمنوتیک هیدگر، ما را ملزم به پیروی از جهان‌بینی وی نمی‌کند» (۷، ص: ۴۳).

از این‌رو، «پدیدارشناسی دینی» هانری کربن، هم‌زمان، هم می‌تواند هیدگری و هوسرلی باشد و هم نه و به همان نحو که از پدیدارشناسی سنتی متأثر است، با سهروردی و ابن‌عربی نیز ارتباط پیدا می‌کند.

## ۶. نتیجه‌گیری

از مقاله‌ی پیش رو نتایج ذیل قابل‌تأمل و بررسی هستند:

۱. پدیدارشناسی کربن، الزامات و دلالت‌هایی دارد که آن را از سنت پدیدارشناسی جدا می‌کند؛ از این‌رو، هرچند کربن متأثر از هوسرل و هیدگر است، اما راه خود را از همان ابتدا، از سنت پدیدارشناسی متعارف جدا می‌کند.

۲. پدیدارشناسی دینی کربن بر مبنای دو ستون اصلی، یعنی دریافت او از اسلام ایرانی و نظریه‌ی او پیرامون تأویل شکل می‌گیرد.
۳. کربن با طرح خود پیرامون اسلام ایرانی، از امکاناتی که این قرائت منحصر به فرد و حقیقی از اسلام دارد، پرده برمی‌دارد و نشان می‌دهد که اسلام ایرانی چگونه می‌تواند گره از پیچیده‌ترین مسائل حوزه‌ی دین‌شناسی باز کند.
۱. فرایند تأویل، با فراهم‌ساختن امکان به اول بردن چیزها، نسبت آن‌ها را با امر قدسی روشن می‌کند؛ چیزی که منجر به آشکارشدن ساختارهای مشترک ادیان می‌شود و به مبنایی برای «دین‌شناسی تطبیقی» مبدل می‌شود.

### یادداشت‌ها

۱. کذا فی الاصل، نوشتار صحیح «گنوریگ فریدریش ویلهلم هگل» است.
۲. تأکید از من است.
3. Herbert Spiegelberg.
4. Christian Dupont.
5. John Murray.
6. Simone de Beauvoir.
7. Alexandre Koyré.
۸. کسان دیگری نیز به اهمیت ترجمه کربن اشاره کرده‌اند:  
Michel Henry, *L'Essence de la manifestation* (Paris: Presses universitaires de France, 1963, 2nd ed 1990); tr. Gerard Etzkorn (2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973).
9. Emmanuel Levinas.
10. Paul Ricœur.
11. Hermeneutics.
12. Existential.
13. Tom Rockmore.
14. Bifur.
15. Vom Wesen des Grundes.
16. Hölderlin und das Wesen der Dichtung.
17. Kant und das Problem der Metaphysik.
۱۸. تأکید از من است.
۱۹. کربن گاه از واژه‌ی تأویل و گاه کشف‌المحجوب، و بیشتر اولی، برای مرادکردن پدیدارشناسی استفاده می‌کند و بر این واژه‌گزینی، انضباط دقیقی حکم‌فرما نیست.
20. Nissance Sprituale.
21. fides historia.
22. fides motua.
23. intelligeta sprituale.

## منابع

قرآن کریم.

۱. ژانو، کلود (۱۳۸۷)، *هانری کربن و فلسفه روح*، ترجمه بزرگ نادر زاد، بخارا ۶۷-۶۸.
۲. کربن، هانری (۱۳۷۱)، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، ناشر: جامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ الف)، *اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۱، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ الف)، *اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۲، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، *اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۳، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ د)، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، تهران: فرزانه‌نامه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ ب)، *از هیدگر تا سهروردی*، ترجمه‌ی حامد فولادوند، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ ب)، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه‌ی فرامرز جواهری‌نیا، تهران: گلبان.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ الف)، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه‌ی ع روح‌بخشیان، تهران: اساطیر.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ ب)، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف)، *معبد و مکاشفه*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ ج)، *فلسفه ایرانی، فلسفه‌ی تطبیقی*، ترجمه‌ی سیدجواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ب)، *واقع‌نگاری رنگ‌ها و علم میزان*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، ناشر: سوفیا.

۱۵. نصیرالدین طوسی، محمد ابن محمود، (۱۳۹۳)، *تصورات یا روضه التسليم*، تصحيح و پيشگفتار سيدجلال حسيني، تهران: نشر ميراث مکتوب.

16. Beauvoir, Simone de, (1962), *The Prime of Life*. Trans. Peter Green. Cleveland: World

17. Dermot, Moran, (2000), *An introduction to Phenomenology*, London and new York: Rutledge.

18. Dupont, Christian,(2014), *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, London and New York: Springer.

19. \_\_\_\_\_ , (1972), *On Heidegger and Language*, Evanston: Northwestern university press

20. Rockmore, Tom (2003), *Heidegger and French Philosophy (Humanism, antihumanism and being)*, London and New York: Rutledge.