

همگرایی‌ها و واگرایی‌های خوانش کربن و فردید از هایدگر

جلال سبحانی فرد*

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۳

عزیز جوانپور هروی**

تاریخ پذیرش: ۹۹/۳/۳

رضا نصیری حامد***

چکیده

مارتین هایدگر، فیلسوف تأثیرگذار سده بیستم در ایران از اقبال قابل توجهی برخوردار بوده است. از نخستین اندیشمندانی که در ایران به اندیشه هایدگر توجه نمود، سید/حمد فردید بوده است. همزمان هانری کربن یکی از متفکران مهم معاصر که شارح و مترجم آثاری از هایدگر هم بوده است، با الهام از بینش‌های هایدگر به بازخوانی میراث فلسفی و حکمی ایران باستان اقدام کرد. همسویی و همگامی و نیز تفاوت‌های بین این دو در مورد تأثیرپذیری از اندیشه هایدگر، موضوع نوشتار حاضر است. توجه به نوع رویکرد این دو به میراث هایدگر و تلاش برای کاربست آن در مسائل اندیشه ایران نشان‌دهنده آن است که هم فردید و هم کربن از منظر متفکرانی صاحب‌نظر به بحث و گفت‌وگو با هایدگر وارد شده‌اند و با آنکه سودای شرح هایدگر و استفاده از مبانی نظریه او را داشته‌اند، اما موضع فکری خود را بسط و گسترش داده‌اند.

کلیدواژه‌گان: متافیزیک، وجود، هرمنوتیک، اندیشه، پدیدارشناسی.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه‌های سیاسی دانشگاه آزاد واحد تبریز.

sobhanifard.jalal@yahoo.com

a.javanpor@iaut.ac.ir

r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

** دانشیار، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

*** استادیار مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، دانشگاه تبریز.

نویسنده مسئول: عزیز جوانپور هروی

مقدمه

مارتین هایدگر با رویکردی ترکیبی از پدیدارشناسی و هرمنوتیک فلسفی، در صد ارائه نقدی بینادین و رادیکال از اندیشه فلسفی مغرب‌زمین برآمده و بر آن بود که هستی به مثابه بدیهی‌ترین موضوع در دوران اندیشه‌ورزی فلسفی را از غفلت به در آورده و آن را مورد تأمل خویش قرار دهد. اندیشه هایدگر در ایران مورد اقبال و توجه بسیاری در داخل ایران قرار گرفته و تأثیرات آن از چندین دهه پیش‌تر تا کنون همچنان ادامه دارد. یکی از چالش‌برانگیزترین این مسائل، در سرمنشأ و نقطه آغازین طرح اندیشه هایدگر در ایران بوده است. از سوی سید/حمد فردید، به عنوان فردی که تعلقات اگزیستانسیالیستی و وجودشناسانه زیادی داشت و حتی قبل از پرداختن جدی به هایدگر متوجه اندیشه هانری برگسون شده بود، هایدگر را اندیشمندی یافت که با ترکیبی از آرای ابن عربی و دیگر زمینه‌های برآمده از عرفان و فلسفه اسلامی می‌تواند گشاینده راهی به حل بحران فروبستگی اندیشه معاصر شود و از جانب دیگر هم هانری کرین که راهی را در اندیشه غربی و از جمله به تبعیت از هایدگر آغاز نموده بود، به تعبیر خودش متوجه شد که می‌تواند پاسخ بسیاری از سؤالاتش را در حکمت و فلسفه ایرانی و شیعی بیابد. رابطه این دو و نسبت و میزان تأثیرپذیری و نیز اثر هر کدام بر دیگری جزو مباحثی است که هرچند تأملاتی در خصوص آن‌ها از سوی برخی محققان و پژوهشگران صورت گرفته است، اما چنانکه باید و شاید تمام ابعاد آن را با اطمینان نمی‌توان احصا نمود. حتی از سوی فردید در خصوص کرین گاه اظهار نظرهای تند و حواشی قابل توجهی بروز پیدا کرده است که امکان این مطالعه تطبیقی را با دشواری و بلکه مانع مواجه می‌سازد. از این رو در این نوشتار، بی‌آنکه لزوماً در پی کشف مبانی و اصول تأثیرگذار و رابطه علی و معلولی بین ایشان باشیم، در خصوص برخی از مهم‌ترین شاخصه‌های مورد تأکید ایشان به ویژه مسائلی که ایشان تحت تأثیر هایدگر طرح نموده‌اند، به بررسی پرداخته و تلاش می‌کنیم همگرایی و یا واگرایی بین آن‌ها را روشن سازیم. بدیهی است بخش مهمی از این قضیه به شکل با عنایت به تفسیر و تأویل از نظرات این دو اندیشمند طرح شده ضمن آنکه چنانچه اشاره شد، نباید از یاد برد که آن‌ها طبیعتاً حتی در رجوع به هایدگر، مواضع فکری خودشان را طرح نموده‌اند و از این

نظر نمی‌توان آن‌ها را فقط شارح برشمرد. اهمیت این قضیه در آن است که هایدگر اندیشه‌ای ذواب‌دار دارد که خود مورد تفسیرهای مختلف قرار گرفته و لذا بیش از تعیین صحت و یا نادرستی آرای مذکور، باید به امکانات برآمده از هر کدام از این تفسیرها از اندیشه هایدگر اهتمام و توجهی جدید نمود.

توجه به ریشه‌شناسی واژگان و مفاهیم

اندیشه هایدگر نظر به پرسش بنیادین وی از سطح ظاهری موجودات در گذشته و به ناگزیر از سطح و عمق به ژرفای مفاهیم نقبی می‌زند تا بتواند وجود و هستی را فهم کند. هم هانری کربن و هم سید/احمد فردید در این شیوه از وی تبعیت نموده‌اند. شیوه فردید در این زمینه مشخصاً ذیل عنوان اسم‌شناسی می‌گنجد:

«اسم‌شناسی یا به عبارت تفصیلی‌تر اسم‌شناسی تاریخی برای فردید دو وجه دارد. یکی اسم‌شناسی (اتیمولوژی) به معنای شناخت ریشه اصلی کلمات در طول تاریخ و یافتن پیوندهای ریشه‌شناسانه آن‌ها. دیگر اسم‌شناسی به معنای شناخت اسماء الله و اسم‌شناسی تاریخی یعنی شناخت ادوار تاریخی بر مبنای تجلی اسماء الله» (هاشمی، ۱۳۹۷: ۸۷). جنبه نخست این بحث در حوزه زبان‌شناسی تاریخی و علم ریشه‌شناسی است و دومی در قلمرو فلسفه تاریخ می‌گنجد. کربن نیز به مطالعه تطبیقی مضامین و مفاهیم توجهی خاص دارد و این‌ها همه از نگرشی خاص در خصوص تاریخ نشأت می‌گیرد. زمان در نزد وی مبتنی بر دریافت و فهم خاصی است که در آن مرزبندی و تمایز بین گذشته، حال و آینده رنگ باخته و زمان در نسبتی وجودشناسانه با آدمی مطرح می‌گردد. به عبارتی دیگر تعریف زمان و مقاطع آن نه بر اساس قراردادی بیرونی بلکه بر اساس نسبت نفس آدمی با آن‌ها معنادار می‌شود: «آینده و گذشته، دیگر بخش‌هایی از زمان پراکنده در امتداد زمان پیوسته آفاقی نیست بلکه آینده و گذشته در اشتداد زمان نفس به هم پیوسته‌اند» (کربن، ۱۳۹۴ الف، ج ۳: ۴۴۱).

این تلقی از زمان هم در نزد فردید و هم کربن، متأثر از آرای مارتین هایدگر است که هستی‌داز این را در زمانمندی معنا می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۶: ۱۰۰). فردید نگرش هایدگر را به همراه حکمت انسی اسلامی و نیز اتیمولوژی ترکیب نموده است (معارف، ۱۳۹۰:

۲۹) تا بتواند اندیشه خود را تبیین کند. هدف او نیز همچون هایدگر نیل به دریافتی از «وجود اصیل / authentic being» است که هایدگر به دنبال آن بود (Mirsepassi, 2017: 156). ویژگی مهم تلقی وجود اصیل، همانا گذر کثرت موجودات و نیل به کنه و ژرفای وجود است. از این نظر، فردید بر آن بود که حکمت انسی نیز مشابهت‌ها و همانندی‌هایی با دیدگاه هایدگر دارد چراکه حکمت انسی نیز: «همان علم به حقیقت و اعیان و ماهیات اشیا است. در عرف عرفا و حکمای مسلمان، این حکمت نوعی علم حضوری است که در مقام وصول به کنه اشیا و امور است. جان کلام آنکه حکمت انسی، حکمتی است که اهل طریق در سیر خود به سوی معبود در قرب وجود بدان دست یافته‌اند و این عین و حقیقت، حکمت دینی است که نام خاص یافته است» (مددپور، ۱۳۹۰: ۶۰).

اهمیت ریشه‌شناسی زبان از آنجاست که زبان عامل تذکر گذشته است و با تباه شدن آن عملاً امکانی به گذشته و فهم و دریافت آن وجود نخواهد داشت کما اینکه هایدگر در نامه‌ای در باب اومانیسیم می‌نویسد: «تمایز میان ماهیت و وجود که از قرون وسطی به ما رسیده، رساننده‌اش حوالت تاریخی هستی است. تاریخ هستی موافقی دارد. پرداختن به موافق تاریخی هستی گونه‌ای اسم‌شناسی و شکل‌شناسی تاریخی است. در مقام قیاس می‌توان گفت هر موافقی اسمی است از اسمای هستی و هر اسمی مظه‌ری از نسبت هستی اعم از آنکه این نسبت مستوری و پوشیدگی باشد یا تجلی و ظهور. دازاین‌های هر عصر مظهرند و هستی بما هو هستی ظاهر است. مرجع مظاهر، اسما یا به قول هایدگر، موافق، هستی به ما هو هستی است» (جمادی، ۱۳۹۵: ۵۲۹). اسمای مستور با عنوان ماده و آن‌هایی که وجه غالب پیدا نموده‌اند، با عنوان صورت نامیده می‌شوند (فردید، ۱۳۹۳: ۲۰). صورت نوعی در هر دوره تاریخی در واقع شامل نسبتی است که انسان با حق و به تبع آن با خلق دارد. فردید بر آن است که به رغم تفاوت‌های موجود در مواد تمدن‌های گوناگون، صورت همه این تمدن‌ها در واقع از یک سنخ است که ناشی از تفوق و غلبه صورت نوعی تمدن غربی است (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۳۲۳). در این خصوص موقف، خفای اسمی است که قبلاً ظهور داشته و میقات، از ظهور نور اسم حوالت شده تاریخی حکایت دارد (مددپور، ۱۳۹۰: ۶۴). فردید از حکم اسمی است که بر دوره‌ای از

ادوار تاریخ حکومت دارد، با عنوان حوالت تاریخی یاد می‌نماید؛ حوالتی مقدر شده که نشانی از سنت و به تعبیری ترادیسیون / Tradition حاکم بر هر دوره زمانی است (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۲۱۹). بدین ترتیب حوالت تاریخی مورد نظر فردید با استفاده از بحث اسم در هر دوره‌ای در خدمت تبیین وی از آراء هایدگر در توصیف روزگار کنونی به عنوان زمانه حاکمیت و غلبه متافیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرد (Mirsepassi, 2017: 227).

اتیمولوژی یا به تعبیر سنتی آن، فقه اللغه فقط مختص مباحث فلسفی و وجودشناختی نبوده بلکه در زمینه اصطلاحات فنی علوم مختلف نیز رد پای فردید قابل رؤیت است که برخی از اهل فن نیز بدان اذعان نموده‌اند (ر.ک. نراقی، ۱۳۸۴: ۳-۴). وقتی تاریخی به تقدیر ضمیمه می‌شود، در واقع به وضعیت خاصی اشاره دارد که طبق آن تاریخ وضعیت و شرایطی مستقل از اراده و توان آدمی پیدا می‌کند تا به جایی که نمی‌تواند در حیطه اختیار و توان دخالت آدمی درآید و این دال بر نوعی از جبر انعطاف‌ناپذیر است که در کنترل آدمیان نیست (شایگان، ۱۳۷۱: ۴۹).

با آنکه بشر خود این مسیر را انتخاب نموده، اما در واقع اقتضای انتخاب وی بدان انجامیده که بشر با روی‌گرداندن از کتاب و سنت، تنها به طبیعت و عالم ناسوتی توجه یافته است. این همان اوج انانیت و خودبنیادی آدمی است که محوریت همه امور حتی ایثار را به کانونی بودن آدمی منوط و موکول نموده است.

زمان و اسم حاکم بر آن چنانکه ذکر گردید، مربوط به زمانی قراردادی و بیرونی نیست بلکه مهم‌تر از آن، نسبتی است که نفس آدمی با این زمان و به اصطلاح «وقت» پیدا می‌کند. فردید دو نوع یاد را بیان می‌کند: یکی یادی که حضوری است و معادلی برای تاریخ قدسی و ماورایی که آن را معادلی برای *Geschichte* آلمانی قرار می‌دهد و دیگری *Historie* آلمانی که یاد حصولی است و به معنای حافظه نزدیک‌تر است. بر این اساس وی تصریح دارد هر جا بیان می‌کند فلان کس فاقد فکر و ذکر است، یعنی تفکرش حصولی است (فردید، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۷). آنچه موجب تمایز اصلی تفکر حضوری از حصولی می‌شود، اهمیت معرفت حضوری برای نفس آدمی است چراکه مراتب وجودی بر اثر شدت و نوع معرفت دچار ضعف و قدرت می‌گردد و این در میزان قوت و توان نفس

آدمی مؤثر است (کربن، ۱۳۹۸: ۲۹۹-۳۰۰). در این خصوص «جعفر کشفی» مراتب تأویل را با انواع فلسفه مرتبط نموده و بر آن است که تأویل به طور کلی دارای سه مرتبه تفسیر، تأویل و تفهیم است. تفسیر، علمی است که بر محور علوم اسلامی رسمی قرار دارد و مبتنی بر شناخت کافی در خصوص معارف کتاب‌شناسانه است و البته به ظاهر متن نیز توجه و ارجاع دارد در حالی که تأویل باز بردن چیزی به اول و اصل آن است و به عبارتی نامی است که به تفسیر تمثیلی در مقابل تفسیر صرف داده می‌شود و در نهایت تفهیم علمی است که بر محور فهم از طریق خدا و با الهامی که خداوند هم فاعل آن است و هم مفعول آن و هم غایت آن (یا خداوند، هم مبدأ آن است و هم اندام آن و هم غایت آن) پیش می‌رود. این بالاترین مرحله علم و عالمان است. علم تأویل، کشف است و علم تفهیم، الهام (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۳۹۳). مرتبه نهایی و غایی این روند را اشراقیون مورد توجه قرار داده و در راستای آن گام برداشته‌اند.

هم فردید و هم کربن، مبانی بحثشان را در عرصه و ساحت وجودشناختی طرح نموده‌اند و حتی فردید از جلال آل احمد گلایه داشت که بحث وی را با طرح آن در ساحت سیاسی، مخدوش نموده است. با این وجود گاهی نوعی ذاتی‌انگاری بین شرق و غرب در نزد فردید برجسته شده که تا حدودی هم صبغه جغرافیایی پیدا می‌کند چنانچه می‌گوید: «غربی عقل و دل هم دارد اما این دو فرش شیطان شده‌اند غرب در حصول تمام می‌شود ولی شرق در حضور» (فردید، ۱۳۹۳: ۴۳۳). کربن در مقام مقایسه تلاش بیشتری دارد که شرق و غرب را فارغ از ابعاد جغرافیایی آن طرح نماید و لذا شرق و غرب را به ویژه به تبعیت از شیخ اشراق، دو گونه از ساحت و قلمرو وجودی تعبیر می‌نماید. معرفت آدمی از این نظر چه در قلمرو علم حصولی و چه حضوری، از طریق احاطه بر موضوع معرفتی امکانپذیر می‌شود (کربن، ۱۳۹۸: ۳۵۶-۳۵۷).

نقد فلسفه، منطق و علم رایج

در دیدگاه هایدگر در سنت متافیزیک غربی با گذر از دوره پیشاسقراطیان و ورود به دوران تفکر مفهومی و منطقی، حقیقت به عنوان امری وجودشناختی و انتولوژیک به صدق منطقی یعنی صدق گزاره‌ای بر اساس نظریه مطابقت بدل شد (عبدالکریمی،

۱۳۹۷: ۹۳). مهم‌ترین نمود این نوع از حقیقت، در تکنولوژی بوده است. فناوری تنها ابزار و وسیله‌ای که به دلخواه بتواند از سوی افراد به کار گرفته شود، نیست چراکه فهم هایدگر از تکنولوژی در ذیل مفهوم «گشتل» است؛ یعنی امری که همه چیز را قالب‌بندی نموده و سر و سامان می‌بخشد. این تلقی از تکنولوژی را شاید بتوان با جایگاه قدرت در نزد میشل فوکو مقایسه نمود؛ قدرت نیز از منظر فوکو به همان اندازه که امور را تحت انقیاد درمی‌آورد و سرکوب می‌کند، بر سازنده مناسبات بوده و وجه سازنده نیز پیدا می‌نماید. آدمی در مواجهه با تکنولوژی با آنکه مسلوب الاراده نیست، اما آن میزان قدرت نیز ندارد که به دلخواه و به هر میزان که اراده نماید، در استفاده از تکنولوژی دست به انتخاب بزند. فردید البته در مواردی موضع بسیار تندی دارد به گونه‌ای که نه تنها تبعات خاصی بر تفوق تکنولوژی مترتب می‌داند بلکه گاهی علم و فن به مثابه نتیجه‌ای از متافیزیک غربی را از اساس فاقد هرگونه خیر و برکتی تلقی می‌کند که به نام پیشرفت و ترقی در خدمت اندیشه شیطانی قرار گرفته است (عبدالکریمی، ۱۳۹۴: ۳۳۷). ریشه چنین نگرشی در سوپژکتیویسم است که هایدگر منتقد رادیکال آن است و فردید و شاگردانش همچون *داوری/اردکانی* نیز از آن با عنوان اصالت نفسانیت نام برده‌اند. اصالت نفسانیت در اینجا البته تعبیری اخلاقی نیست بلکه ناظر به محوریت آدمی در تصمیم‌گیری‌های تعیین‌کننده حیات وی است (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۸۴). راهکار بدیل فردید و پیروانش، توسل به حکمت انسی به مثابه معرفتی است که اهل طریق در سیر خود به سوی معبود و قرب وجود بدان دست می‌یابند. کربن نیز از چنین معرفتی به عنوان حکمت اشراقی یاد کرده که در آن فارغ از نگرش سوداگرایانه، فرد برای مواجهه با حقایق باید خود قدم در راه بگذارد. مهیا گشتن این قسم از علم حضوری برای آدمی، در مرتبه و شأنی مقدم و مستقل بر ساحت معمول آگاهی اتفاق می‌افتد و لذا در نقطه مقابل تفکر قالبی یا صوری قرار دارد. در این جایگاه آدمی تنها از بیرون به مطالعه امور و معرفت بدان‌ها نمی‌پردازد چون معرفت که در نزد کربن با عنوان حکمت الهی یا تئوسوفی مطرح شده است، با مفهوم یونانی *hegema* به معنای هدایت و ارشاد قرابت دارد (معارف، ۱۳۹۰: ۳۳) کما اینکه حکومت عربی هم با *hegemonia* اشتراک اشتقاقی دارد که ترجمه‌اش به سرکردگی مناسب نبوده و معنای اصلی آن را باید هدایت و

راهبری برشمرد. جهت‌گیری معرفت و حکمت حقیقی تنها عاملی است که می‌تواند انحراف در بینش کنونی را حل و فصل کند چون علم و دانش غالب کنونی عملاً نه فقط در عرصه علوم طبیعی و تجربی بلکه حتی در عرصه علوم و معرفت انسانی نیز دچار کجراه شده تا جایی که این دسته از علوم عملاً «باطیل نفس اماره» دانسته می‌شوند (فردید، ۱۳۹۳: ۴۱۷). البته بروز بحران در علم و منطق جدید، از دیدگاه فردید روزنه و امکانی برای گشوده شدن راهی به تفکر پس‌فردایی تلقی می‌شود. لازمه این امر مجاهدت مستمر است چراکه حتی اگر در مسجد هم مبارزه نباشد سجده‌گاه نفس اماره خواهد بود (همان: ۵۱). مبارزه و منازعه نیز ممکن است در جایی مستلزم نه فقط جهاد در معنای عمومی و کلی آن بلکه همچنین «قاتلیت» باشد (همان: ۱۵۳). در مقابل کربن، بر آن است معرفت حقیقت و حکمت واقعی همواره در بین خواصی از اهل معنا وجود داشته است. وی بر آن است به طور مشخص این دسته از اهل راز با استفاده از تقیه، سعی داشته‌اند حقایقی را که صلاح نبوده در دسترس عموم قرار گیرد، حفظ می‌نموده‌اند (عنایت، ۱۳۶۲: ۳۰۱-۳۰۲).

این روند در نزد بسیاری از اندیشمندان در گذشته رواج داشته است برای نمونه *ابوالبرکات بغدادی* بر آن بود که فلاسفه پیشین هراس داشتند که دیدگاه‌ها و نظراتشان به دست افراد فاقد صلاحیت لازم بیفتد و لذا عمده تعالیم ایشان به شکل شفاهی بیان می‌شد و بعدها اصول مورد نظر خود را با زبان رمز بیان نمودند (Corbin, 1962: 177).

متافیزیک

فردید همانند *هایدگر*، کل اندیشه دوران گذشته را ناشی از سیطره اندیشه متافیزیکی برمی‌شمارد. *هایدگر* سرآغاز این روند را به زمانه شکل‌گیری دوران اندیشه مفهومی و فلسفی منتسب می‌کند. فردید نیز آن را به دورانی که بشر از اندیشه پریروزی فاصله گرفت، مربوط می‌داند و تا آنجا این اندیشه را تعمیم می‌بخشد که حتی بسیاری از فرهنگ‌ها، جهان‌بینی‌های عرفانی و شرقی و... را که هم که چندان انس و الفتی با تفکر متافیزیک نداشته‌اند، ذیل آن قرار می‌دهد. این در حالی است که *هانری کربن* هرچند منتقد متافیزیک است، اما در متن سنت حکمی و عرفانی، اندیشه دیگری را تشخیص

می‌دهد که البته در حاشیه تفکر معمول مانده است با این حال عرصه را به تمامی به تفکر مفهومی واگذار ننموده است. وی در صدد انکشاف ظرفیت‌های چنین تفکری است برای نمونه در حالی که فردید، ملاصدر/ را گرفتار متافیزیک یونانی و غربزدگی برمی‌شمارد که با ارائه فلسفه التقاطی، به طرح اصالت وجودی پرداخته و با این بحث عملاً زمینه‌ساز طرح انسان‌گرایی شده است و لذا تصریح می‌کند که شیعه اصیل همواره در مقابل زندقه و شرک و نیز فلسفه بوده است (فردید، ۱۳۹۵)؛ در مقابل، کربن ظرفیت اندیشه و تأملی غیر از گفتمان غالب ابن‌رشدی که در دنیای معاصر شناخته شده است، در نزد ملاصدر/ کشف نموده است. کربن شیوه طرح مباحث ملاصدر/ را بدیع دانسته و آن را متفاوت از اصالت وجودی می‌داند که اگرستانسیالیست‌ها در غرب طرح کرده‌اند. در مقابل فردید هر نوع گرایش تطبیقی را که کربن بدان علاقه داشته و ردّ پای آن را در نزد ملاصدر/ نیز یافته بود، تخطئه نموده و آن را فرایندی التقاطی می‌داند؛ لذاست که وی تفسیر امثال شیخ/شراق را با کسانی همچون نوافلاطونیان نادرست می‌انگارد (فردید، ۱۳۹۳: ۳۶۵). از این نظر فردید کلیت فلسفه اسلامی را دچار یونانی‌مآبی دانسته و از این نظر راه وی از سنت‌گرایانی همچون سیدحسین نصر جدا می‌شود چون امثال نصر بدین سنت بها داده و سعی در توجه پالایشی بدان داشته و دارند اما فردید این سنت را حداقل از جایی به بعد دچار بیراهه می‌داند (ر.ک. نصر، ۱۳۹۴: ۳۱۰).

بر این مبنا در مقابل فردید که راهکاری جز انقلاب چه به لحاظ معرفتی و چه در عرصه اجتماعی و سیاسی به رسمیت نمی‌شناسد، کربن خواهان نوزایی معنوی مدام در سنت است و بیش از هر چیز در هم‌سخنی با میراث و متن گذشته صورت می‌گیرد که خود در حکم بازگشت به اصل است (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۲۹۵).

نه فقط درباره فردید و کربن بلکه در خصوص خود هایدگر نیز این سؤال مطرح بوده و هست که آیا امکان عبور و گذار از متافیزیک به عنوان بخش مهم این سنت دیرپای از گذشته تا کنون وجود داشته یا نه. اگر از تفسیر جّیانی و تیمو فیلسوف معاصر ایتالیایی استفاده نمائیم، هایدگر پس از گشت مشهورش، به جای تعبیر غلبه بر متافیزیک، از تعبیر گسست از متافیزیک استفاده می‌کند که دالّ بر آن است که از منظر هایدگر به همین سادگی نمی‌توان متافیزیک را نادیده گرفت (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۹۰).

شاید بتوان گفت فردید با دوره نخست هایدگر و کرین با دوره متأخرتر هایدگر قرابت بیش‌تری دارند. متافیزیک به معنای خاص آن که در شکل تفکر مفهومی و منطقی نمودار گردید، ماحصل اندیشه یونانیان پس از سقراط بوده است. لذا افرادی همچون فردید از آن با عنوان یونانی‌مآبی و به ویژه غربزدگی یاد نموده و برای آن ۶ درجه و قسم برشمرده است: «اول غربزدگی غیر مضاعف که آن عبارت است از نیست‌انگاری حق و غفلت از حقیقت وجود بدون آنکه دیگر موجودات جز نفس بشری نیست انگاشته شود؛ دوم غربزدگی مضاعف که در آن گذشته از نیست‌انگاری حقیقت وجود، تمام انحاء دیگر موجود جز نفس بشری، نیست انگاشته می‌شود و نفس بشر در مقابل خدا و جهان اصالت می‌یابد؛ سوم غربزدگی مرکب و آن غربزدگی کسانی است که از ماهیت نیست‌انگار خود غافل هستند و نمی‌دانند که حق را نیست انگاشته‌اند و از حقیقت غفلت ورزیده‌اند؛ چهارم غربزدگی بسیط این نحوه از غربزدگی خاص کسانی است که به غفلت خود از حقیقت وجود و نیست‌انگاشتن حق واقف‌اند؛ پنجم غربزدگی ایجابی و آن غربزدگی کسانی است که بر موضوعیت نفسانی اصرار دارند و بر اصیل شمردن نفس انسانی تأکید می‌ورزند؛ ششم غربزدگی سلبی و آن غربزدگی کسانی است که در عین نیست‌انگاری می‌خواهند از حوالت تاریخی غرب یعنی موضوعیت نفسانی بگذرند» (مددپور، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۷).

غربزدگی مضاعف که در تمام ادوار تاریخی امری مختص به تاریخ جدید است، برآمده از ویژگی طاغوت شدن آدمی است که انسان را در مرکزیت عالم قرار می‌دهد یعنی اومانیسیم و این یعنی در تمدن جدید، انسان اسم اعظمی است که کل ارزش‌های تمدن از آن نشأت می‌گیرد و به تعبیری انسان اسم و نامی شده‌اند (آشوری، ۲۵۳۷: ۱۴). فردید منتقد آن دسته از گرایشاتی است که به انحاء مختلف تلاش داشته و دارند که نشان دهند آموزه‌های مدرن غربی برگرفته از داشته‌ها و میراث مسلمانان است. وی با زیر سؤال بردن چنین منطقی و اینکه آن را نشانی از نوعی التقاط‌اندیشی می‌داند، معتقد است اگر هم چنین رویه‌ای صورت گرفته باشد، همراه با زدن رنگ و لعاب طاغوتی از سوی انسان اومانستی بدین آموزه‌ها و معارف بوده است (فردید، ۱۳۹۳: ۱۳۸-۱۳۹).

در دنیای کنونی با ظهور اندیشه‌های پسامدرن و زیر سؤال رفتن بسیاری از مفروضات مدرنیته، فردید امیدوار بوه که بشر به تعبیر وی گامی به سوی تفکر پس‌فردایی بردارد اما نکته مهم اینجاست که آیا در ورای این وجه سلبی و نفی‌کنندگی، امکانی هم برای ارائه وجهی ایجابی و چیزی مثبت که بتوان آن را به مثابه بدیل ارائه نمود وجود خواهد داشت (پدرام، ۱۳۸۳: ۱۰۶-۱۰۷). این امر از آن حیث محل توجه است که حتی هرمنوتیک فلسفی خود هایدگر نیز التزام به معیاری واحد و مشخص برای حقیقت را نفی می‌کند. بنابراین توسل فردید به سنت عرفانی و اسلامی به ویژه وقتی متوجه سنت صوفیانه شده باشد، چندان به الگوی ایجابی مشخص و معینی نائل نمی‌گردد (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

روش‌شناسی و متدولوژی بحث و تحقیق

هانری کربن به اذعان خودش راهی را که با بصیرت هایدگری شروع نموده بود، در مواجهه با میراث ایرانی تداوم بخشیده و نه تنها به مطالعه آثار این فرهنگ پرداخت، بلکه افزون بر آن، به تصحیح و بازخوانی متون مختلف گذشته روی آورد و مهم‌تر از آن در شناساندن اندیشمندان گمنامی که برای خود ایرانیان نیز چندان مشهور و شناخته شده نبودند، نقش مهمی ایفا نمود. شیوه وی در طرح مباحث معنوی و حکمی همانند روایت شیخ/سراق است که نمایی از عالم معنوی و نتیجه سیر و سلوک در آن را گزارش می‌نماید بی آنکه چندان در صدد محاجّه و استدلال‌ورزی مناظره‌گونه باشد. در مقابل فردید سال‌ها عمر خود را طبق گفته‌اش صرف بحث اتیمولوژی نمود که البته بنا به وسواس آن بعد از وفاتش نیز نتوانسته به زیور طبع آراسته گردد در ابعاد دیگر هم وی در بسیاری از مواقع جز موارد نادر، به گفتار شفاهی اکتفا نموده است. نوع بیان و گفتار او در سخنانش، منازعات متعددی را برانگیخته و طیفی از حامیان و بلکه مریدان خالص و در مقابل گروهی از مخالفان دوآتشه را پیرامون وی پدید آورده است. شیوه بیان و لحن تند فردید یکی از ویژگی‌های گفتاری او بوده است که بسیار مورد نقد واقع شده است و البته برخی از پیروان وی در مقابل نقد رادیکال از وی، شیوه بیان وی را متأثر از مشی فکری و سلوک روحی او دانسته و اظهار نموده‌اند که «وجود او تحت تربیت اسم

قهر الهی بود، قهری که بیش تر به مراتب علو جلال نه دنو جلال می گرایید به همین دلیل بیگانه از جمال نبود در حقیقت این جلال مسبوق به جمال مستور بود. قهر به جان آزموده فردید، مانع از آن می شد که بتوان به او نزدیک شد» (مددپور، ۱۳۹۰: ۴۱).

کربن با آنکه پیرو های دیگر است، اما پدیدارشناسی خود را از سنخ کشف المحجوبی می داند که در سنت عرفانی ایران زمین ریشه داشته است و عرفا و بزرگان بسیاری بدان اهتمام ورزیده اند. لذا در پدیدارشناسی هم صرفاً به نحله خاصی التزام نداشته است.

نگاه به مسیر تاریخ

نگاه فردید به تاریخ تحت تأثیر نگرش او در خصوص علم الأسماء است که دور و نوبتی برای هر اسمی در هر برهه ای قائل شده است. به باور وی «اسماء مقدّر هر یک کارشان را می کنند و بعد از مدتی که می گذرد و تاریخ که می خواهد عوض شود، این اسم نهان می شود و یکی اسم دیگر می آید این اسم مستور می شود و اسم دیگری جایش را می گیرد» (فردید، ۱۳۹۳: ۲۲).

کربن نیز با اینکه به ظهور و تحلی قائل است، اما سیر واحدی را در طول تاریخ تشخیص می دهد که در مقام ولایت به مثابه باطن امر نبوت و رسالت حتی پس از خاتمه نبوت، به حیات معنوی خود و هدایت اهل معنا ادامه می دهد. به زعم وی شیعه مهم ترین و شاید تنها گروهی است که این پیام معنوی را حفظ نموده و تداوم بخشیده است و البته متصوفه حقیقی نیز از این نظر همانند شیعه اند: «در نظر حکیمان شیعه، ولایت سابق بر نبوت و رسالت بلکه مبدأ و منشأ آنهاست. همانطور که آغاز ظهور با ولایت است، انجام آن نیز باید با ولایت و از طریق ولایت باشد. به عبارت دیگر، همانطور که آغاز ترتیب وجودی با توحید وجودی است، انجام آن نیز باید با آن [و از طریق آن] باشد زیرا انجام همانا بازگشت به آغاز است» (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۳۶۵).

چنانچه در بیان کربن می توان تشخیص داد، در واقع وی به نوعی تلقی ادواری از هستی باور داشته و از این رو تکامل خطی از عالم را انکار می کند؛ به سخنی دیگر در این دیدگاه قوس تکاملی عالم از فراتاریخ آغاز شده و به همان فراتاریخ ختم می شود. نگرش فردید به طور خاص ابتدا و انتهای تاریخ را مثبت می پندارد ولی مشکل در میانه

این مسیر و حدّ فاصل این دو مقطع زمانی است که در آن بشر از شرایط امت واحده فاصله گرفته و دچار تفرقه و پراکندگی شده است. فضیلت مهم آدمی در دورانی که غلبه کلی در آن با طاغوت بوده، تلاش و مجاهدت در مسیر نیل به حق است. تنها راه برون‌رفت از وضعیت کنونی، پدیدارشدن انسان و مناسباتی نوین است تا انسان جدیدی به عرصه بیاید که دارای وقت جدیدی باشد.

وصف این گونه از سیر تاریخ، مطابق با همان وضعیتی است که هایدگر از هولدرلین نقل می‌کند که «لیک ای دوست! ما بسی دیرآمدگانیم. خدایان البته می‌زیند اما در آن بالا در جهانی دیگر» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۲ مترجم)؛ چنین است که دوران کنونی زمانه عسرت دانسته می‌شود که ارتباط آدمی با امر قدسی به فراق و جدایی انجامیده است. فردید نیز با تقسیم‌بندی‌اش از زمان با این داستان هم‌دل است. البته تقسیم‌بندی فردید از دوره‌های تاریخی با آنکه مسأله بدیعی است، اما می‌توان مشابهت‌هایی بین آن و برخی مباحث دیگران مشاهده نمود. برای نمونه وی احتمالاً تحت تأثیر مراحل تاریخ در نزد اندیشه هند باستان بوده که رنه گنون نیز بدان پرداخته و طبق آن مرحله کنونی تاریخ را می‌توان منطبق با عصر ظلمت یا کالی‌یوگا برشمرد (فردید، ۱۳۹۳: ۱۶ و نیز عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۹۵). هزیود شاعر یونانی سده‌های ۸ و ۹ قبل از میلاد نیز در کتاب کارها و روزها تاریخ انسان را به ۵ دوره تقسیم نموده است:

۱. عصر طلایی که تحت سلطه زمان صرف قرار دارد که به دور از بیماری و مشکلات بوده و انسان‌ها و خدایان نه الزاماً در یک مرتبه اما یکجا زندگی می‌کردند؛ ۲. عصر نقره‌ای که عالم تحت سلطه زئوس یا خدای خدایان بوده که انسان‌ها از خدایان دور می‌افتند و نسبت به هم احساس تنفر پیدا می‌کنند؛ ۳. عصر برنز که به عصر خشونت و وحشی‌گری می‌انجامد؛ ۴. عصر حماسی که دوره سلحشوری مردان بزرگ است؛ ۵. عصر آهن که به باور هزیود دوران خود وی است و مردم دچار خودخواهی و نفع‌پرستی و انائیت شده‌اند (مجتهدی، ۱۳۸۸: ۴۵).

چنانچه دیده می‌شود در اغلب این نگرش‌ها، انسان در دوران نخستین عموماً سعادت‌مند بوده است و به ویژه در کنار مواهب این دنیایی، از امکان همراهی و همگامی با خدایان نیز بهره‌مند بوده است؛ امری که به مرور با فاصله‌گرفتن آدمی از آن رنگ باخته

است. ویژگی مهم این باور توالی در این دوره‌هاست به گونه‌ای که از منظر فردید و پیروان او همچون محمد مددیپور هر دوره‌ای مظهر اسمی است که جانشین اسم قبلی می‌شود. حتی در ادبیات تطبیقی در جهان، شکل‌گیری مکتب رئالیسم و سمبلیسم و تأثیر این مکاتب در آثار نویسندگان معاصر دیده می‌شود. دو ملت ایران و عرب، در طی روابط تاریخی با کشورهای اروپایی از این مهم بی‌بهره نمانده و آثار ارزشمندی را مطابق اندیشه‌ها و نظریه‌های این مکاتب ادبی عرضه کرده‌اند (ممتحن، ۱۳۹۲: ش: ۱۲).

مسأله مهم توافق و همراهی مردمان در ابتدای تاریخ است که در آن افراد، امت واحده بودند و بعد به مرور متفرق شدند. این نوع نگرش به تاریخ با آنکه نمودهایی در عالم بیرون دارد، اما به باور کربن مربوط به زمان انفسی و محل روی دادنش نیز فراتاریخ بوده و از این رو، مقدم بر وقایع تاریخی قرار می‌گیرد و منطق خاص خود را هم دارد لذاست که در قرآن کریم، یک روز در نزد خداوند برابر با هزار سال دانسته شده است (کربن، ۱۳۹۴، ج: ۳، ۳۹۹). بنابراین با ظهور یونانیت، عملاً مخفی و مستتر شدن شرق آغاز گردید و با تکوین متافیزیک، روح معنوی مندرج در فرهنگ‌های مختلف از جمله شرق به حاشیه رفت. حتی خدا در این طرز تلقی با ادبیات و مضامین خاصی شناخته می‌شود تا جایی که حتی در قرون وسطی خداوند و مفاهیم دینی در پرتو عقلانیت یونانی تفسیر می‌گردند تا آنجا که در نزد *توماس آکوئیناس* و اصحاب نئواسکولاستیک، تلاش می‌شود که *ارسطو* را با کتب آسمانی آشتی بدهند. نتیجه این روند آن شده که به جای ارتباط با خداوند از منظری وجودی، تئولوژی اولویت یافته و بیان و توصیف خداوند در قالب مفاهیم استدلالی جای آن را بگیرد. در واقع فردید از این نظر با اندیشه تئولوژیک مشکل دارد که معتقد است: «تفکر ایدئولوژیک پاره‌ای از مفروضات سنتی و تاریخی را به صورت غیر انتقادی پذیرفته و به منزله حقایق فراتاریخی تلقی کرده‌اند و حیث تاریخی آن را نادیده گرفته‌اند» (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

نگرش به امر سیاسی و اجتماعی

فردید علم الأسماء را تا موضوع انقلاب بسط و توسعه می‌دهد: «در هر دوره‌ای از تاریخ که انقلاب می‌شود، در واقع اسمی می‌آید و اسمی می‌رود. معنی انقلاب ظهور و

غیاب اسماء است» (فردید، ۱۳۹۳: ۱۷). فردید اسم را همان خدا می‌داند به عبارتی دیگر اسم ظهور ذات و هویت غیبی است. تاریخ در روندی که به سوی مسیر نهایی خود گام برمی‌دارد، از نیست‌انگاری و خودبنیادی آدمی رها شده و با نزدیک شدن به حقیقت وجود، به واقع نسبت و رابطه او با دم و عالم نیز تغییر خواهد یافت. یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اسلامی و شیعی درباره آخر الزمان، مسأله امام موعود و منجی است.

البته به نظر می‌رسد فردید درباره آخر الزمان و تصویری که از امام منجی بیان می‌کند، بیش از ادبیات خاص شیعی، به منجی و موعود نوعی قائل است و آن را در راستای انتظاری قلمداد می‌کند که نزد بشریت شکل گرفته است؛ انتظاری که بیش از هر چیز معطوف و جهت‌گیری شده به سمت رهایی از نیهیلیسم موجود است. بخشی از دلبستگی فردید به انقلاب را باید در این زمینه تفسیر نمود. با آنکه سخن از نسبت دقیق بین فردید و انقلاب خود مجالی دیگر برای بررسی می‌طلبد اما مهم آن است که اصل انقلاب مورد توجه و عنایت فردید بوده است و وی فارغ از مدلی که در عمل تحقق یافت و البته برخی از رویدادهای آن نیز برای وی سرخوردگی‌هایی ایجاد نمود، مهم و مطلوب بود. وی انقلاب ایران را در راستای صراط مستقیم و به دور از منطق شرق و غرب می‌دانست با این حال گاهی بر آن بود که در این مسیر چپ به حقیقت نزدیک‌تر است و از همین رو برخی از پژوهشگران وجود رگه‌هایی از چپ و انقلاب در سنت چپ را در نزد فردید تشخیص داده‌اند (رک. هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۰۸-۱۱۲).

این گرایش از سویی ریشه در تعلقات فردید دارد که بر اساس آن فارغ از قیل و قال‌های فلسفی، به دنبال انجام عملی در عالم خارج است و این قرابت بیش‌تری با تئوری مارکس دارد که معتقد بود اینک به جای تفسیر جهان که تا کنون فلاسفه بدان اشتغال داشته‌اند، باید به تغییر جهان اندیشید. از دیگر سو فردید به سبب ضدیتش با بورژوازی به مثابه متهم هم‌ردیف مقولاتی از قبیل اومانیزم و تجدد که فردید سرآستی با آن‌ها نمی‌تواند داشته باشد، به چپ متمایل بود و لذا تصریح دارد که: «بنده انقلاب مداوم را قبول می‌کنم و امروز خیلی می‌ترسم از اینکه انقلاب نابود شود و بورژوازی بیاید» (فردید، ۱۳۹۳: ۳۵). برای همین هم هست که به شدت علیه کارل پوپر که با رد انقلاب دنبال اصلاح گام به گام و تدریجی است، موضع می‌گیرد. ولی هائری کرین ولو

آنکه اندیشه و تأملاتش به نحو غیر مستقیم در پرورش نسلی از روشنفکران و نواندیشانی که به انقلاب نیز تمایل نشان داده و بدان پیوستند، مؤثر بوده است اما خود وی مستقیماً از هرگونه گرایش به اینکه اندیشه‌اش را در راستای سیاست و رویه‌ای عملی ببیند، اجتناب می‌ورزید و با توجه به سیاق بحث‌هایش حتی اگر انقلاب اسلامی را نیز درک می‌نمود، به احتمال زیاد نظر خاصی در مورد آن نداشت؛ در واقع فارغ از موافقت و یا مخالفت با انقلاب، وی پروژه فکری خود را در سطحی غیر از ساحت سیاسی تعریف نموده بود و شاید به تعبیری بتوان گفت نسبت به مسائل سیاسی بلاشرط بوده است. بعدها البته کسانی از جمله *داریوش شایگان* شاید بر اثر تحولات زمانه، بدین اندیشه کربن تمایل بیش‌تری نشان دادند.

کربن به ویژه از این نظر در مورد مسائل سیاسی و بسط آموزه‌های دینی به این عرصه احتیاط می‌نمود که بر آن بود بخشی از تعین‌های نهادمند در عرصه سیاسی و اجتماعی از جمله در غرب، به سبب گره زدن آن‌ها با آموزه‌های معنوی خاصی بوده است که نمونه بارز آن تجسد خداوندی و تلقی کلیسا به عنوان نماینده خداوند بر روی زمین بوده است در حالی که در اسلام از نظر کربن، موهبت دیدار ناشی از معراج رسول الله، یک تجلی معنوی است که معنایی غیر از تجسد و حلول دارد. وی با استفاده از تعالیم امثال *روزبهان بقلی شیرازی*، از تمثیل آینه برای بیان این تجلی استفاده نموده است. بی‌دلیل نیست که مکتب سینایی در قرون وسطی در انتقال به مغرب‌زمین ناکام ماند چون مبنای فرشته‌شناسی آن و ارتباطش با شأن نبوت، سبب می‌شد رقیبی در مقابل وساطت کلیسا باشد (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۵۹ و ۴۸۰). در واقع میان فرشته‌شناسی و امام‌شناسی و ولایت مندرج در بطن آن ارتباطی وثیق وجود دارد (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۲۱۱-۲۱۲).

اهمیت دستگیری امام و نیز فرشته از آدمی در آن است که عقل آدمی در مسیر نیل به حقایق با محدودیت‌هایی مواجه است و لذا قادر نیست به همه چیز کما هو حقّه دست یابد. بشر در مسیر تحقق این امر نیازمند راهنمایی امام است. نیاز به امام نیز همانند حقیقت وحی، نیازی دائمی است چون با حقایقی مواجه‌ایم که همچنان باید در زمان به تدریج آشکار گردد و این روند اتمام نمی‌پذیرد. این در حالی است که اهل ظاهر اموری

از این دست را یا صرفاً حوادثی آفاقی برمی‌شمارند که بر اساس نظریات جامعه‌شناسی و مؤلفه‌هایی مثل تولید و مصرف توضیح داده می‌شود و یا به مسائلی روان‌شناختی و مثلاً ناکامی‌های ایام کودکی نسبت داده می‌شود (Corbin, 1986: 185)؛ در صورتی که حقایق روحانی و معنوی قابل فروکاستن بدین عرصه‌ها نبوده و خود قلمروی مستقل دارند. البته نمی‌توان منکر شد که هر دو جنبه آفاقی و انفسی در کسب معرفت مدخلیت دارند ولی نکته اینجاست که نباید معرفت را به یکی از آن‌ها فروکاست. در مغرب‌زمین، چون نظام کلیسایی از این نظر تعالیم اسلامی و شیعی را تهدیدی برای خود تلقی می‌نمود، از این رو بیش‌تر به خوانش ابن‌رشدی روی آورده و آن را تنها بینش موجود در جهان اسلام برشمرد که فلسفه نیز با آن در جهان اسلام به اتمام رسیده است.

در جهان اسلام کرین، با اشاره به خضر به عنوان راهنمای طریق اهل سیر و سلوک، معتقد است صوفیه و شیعیان واقعی عمدتاً جزو فرقه اویسی‌ها هستند و در مسیر سیر و سلوک معنوی گام برمی‌دارند بی‌آنکه لزوماً مرشد خاص و مستقیمی برای متابعت و پیروی داشته باشند. کرین خود را نیز از همین دسته دانسته و در این مزنیه به نظر می‌رسد وی با فردید نیز هم‌رأی و هم‌نظر باشد چون او نیز ظاهراً به سیر و سلوک خارج از مناسبات رسمی و سلسله‌مراتبی باور داشته است. اینکه فردید تمایل چندانی به نوشتن نشان نداده و عمدتاً مباحث خود را با گفتار شفاهی بیان نموده است، احتمالاً نشانی از همین تمایل وی به نقل سینه به سینه معارف و آموزه‌های معنوی نیز تواند بود. کرین و پیروان فکری او نیز بر آن بوده و هستند که راه معنویت فی‌نفسه و در اصل طریقی است که هر فرد باید خود به تنهایی آن را بپیماید و سعادت‌مندی در آن منوط و بسته به تشکیلاتی جمعی نیست:

«اگر معنویت و روحانیتی وجود داشته باشد، فقط و فقط از روح نشأت می‌گیرد... این عرفان را با قواعد فقهی کاری نیست. به زندگی خصوصی ما نظر ندارد و صرفاً در بستری شکوفا می‌شود که قدس و امر قدسی و سیاست از هم جدا باشند زیرا انسان دیگر در عصر ساختارهای محکم امر قدسی نمی‌زید او در عصر هستی‌شناسی درهم شکسته و ارتباط متقابل همه پدیده‌های محسوس، معقول و معنوی زندگی می‌کند» (شایگان، ۱۳۹۱: ۳۴)؛ این فراز از گفتار شایگان البته این را مفروض گرفته که چون بشر در ابعاد

مختلف زندگی خود دچار از هم گسیختگی و انشقاق زیادی شده است، لذا دیگر امکان جمع نمودن بین ابعاد و جنبه‌های مختلف وی وجود ندارد اما هانری کربن نگاهی رادیکال‌تر در این خصوص دارد چون اساساً راه رشد معنویت را قائم به تلاش فرد می‌داند اعم از اینکه فرد در زمانه کنونی که به تعبیر شایگان دوران هویت چهل تکه است، بوده باشد و یا در دوران سنتی در حال زیست باشد. کربن با تأکید بر وجه باطنی تشیع، آن را مذهبی برمی‌شمارد که فاقد روح تبلیغی است. به باور وی اگر امام به عنوان دارنده ولایت باطنی، انسان را هدایت ننموده باشد، موعظه‌های بیرونی در وی مؤثر نخواهد بود (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۲۹۳-۲۹۴). از یک نظر از همگان در این آئین نمی‌توان انتظار واحدی داشت چون درآمدن در سلک پیروان و حامیان این آئین، همچون نوعی تشریف‌یابی است و هرچند تعالیمی عام نیز دارد، اما روی سخنش با تک تک افراد است و نوعی خاص‌گرایی در مخاطبان آن وجود دارد و لذا تنها در صورتی که معارف و معنویت مندرج در این دین، به شکل دین عوام الناس تنزل و تقلیل یابد، می‌تواند به دین عامه بدل شود. چنین روندی وجه تمایز و نقطه قوت تشیع در مقایسه با فرقه‌ها و مذاهب دیگر را از بین برده و آن را هم‌ردیف موارد دیگر قرار می‌دهد.

بنابراین برای کربن تحولی اگر قرار بود صورت گیرد، در تغییر افق نگاه به هستی و وجود ممکن می‌گردید که لزوماً ربطی به تحولات بیرونی نداشت و بلکه تداخل آن‌ها ممکن بود آسیب‌رسان باشد در مقابل فردید انقلاب در شکل سیاسی آن را جدا از این روند نمی‌دید و امید فراوانی بدان داشته تا جایی که آن را در مسیر تحقق ولایت الهی و درآمدن در سلک طاعت خداوند و رسول او برمی‌شمرد. وی در این مسیر افزون بر اندیشه و تفکر، دردی برآمده از درک نیست‌انگاری دوران مدرن را نیز در وجود خویش نشان می‌داد (رک. مددپور، ۱۳۹۰: ۷۵-۸۰). با آنکه وی تعلقات سیاسی خود را قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران نیز بروز داده بود، اما نوع حمایت وی از انقلاب از دیدگاه برخی از کسانی که با وی همراهی داشتند، تفاوتی بارز با مواضع قبل از انقلاب وی داشت (رک. نصر، ۱۳۹۴: ۳۰۹-۳۱۰). اینکه آیا این گونه مواضع وی را باید از نوع فرصت‌طلبی و یا از سر صداقت و باور وی برشمرد، موضوع بحث‌های فراوانی بوده که همچنان باب آن‌ها گشوده است.

در نهایت اینکه در بیان نسبت میان اندیشه فردید و کربن، چندان اشارات مستقیمی از این دو به یکدیگر نمی‌یابیم مگر در مواردی بسیار معدود آن هم اشاره کنایه‌آمیز فردید به کربن که او را دارای لژ فراماسونری دانسته و کلیت پروژه وی و نیز تمجید و بزرگداشت را وی را همگام دیگر فعالیت‌های جهانی از سوی خدمتگزاران صهیونیست، یهودیت و ماسونیت برمی‌شمارد (فردید، ۱۳۹۳: ۴۱۶-۴۱۷). همچنین با آنکه فردید بر آن بود با هایدگر هم‌سخنی‌هایی دارد ولی حرف خود را بیان می‌کند، اما کلیت دیدگاه‌های وی در مواردی که کربن در آن خصوص موضعی گرفته است، چندان تفاوت معناداری از این نظر نشان نمی‌دهد. البته فردید از یک نظر همانند تعداد قابل توجهی از متفکران و روشنفکران ایرانی چندان مایل نبوده به منابع فکری و مواردی که از آن‌ها الهام گرفته است، اشاره و استناد نماید. این مهم با در پیش گرفتن رویه شفاهی در شیوه ارائه بحث‌ها از سوی فردید، تشدید هم شده است. در کنار دغدغه‌های فردید، البته رژیم پهلوی نیز ظاهراً چندان ناراضی نبود از اینکه گرایشاتی با رنگ و بوی صوفیانه و عرفانی از سوی امثال فردید برجسته شود تا شاید پادزهری برای ایدئولوژی‌های مختلف دینی و چپ باشد و فردید ظاهراً خود نیز در میانه معرکه‌ای قرار داشت که کربن را به سبب تجلیل و بزرگداشت از سوی سیستم رسمی مورد نقد قرار می‌داد اما ظاهراً تقدیر آنگونه بود که خواسته و یا ناخواسته آموزه‌های فردید نیز در خدمت انقلاب و علیه نظام مستقر پهلوی به کار رود (آشوری، ۱۳۸۳: ۹).

نتیجه بحث

تاریخ و اندیشیدن بدان در پرتو وضعیت وجودی و هستی‌شناسانه کنونی، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای اندیشه معاصر است که در نزد هایدگر به وجهی بنیادین مورد توجه و اهتمام قرار گرفته است. اینکه از وضعیت موجود بر مبنای توجه به شرایط ناشی از تاریخمندی سؤال شود، دستاورد مهمی است که اندیشمندان متأثر از هایدگر در ایران معاصر نیز بدان توجه نموده‌اند. با این حال مشکل از جایی خود را می‌نمایاند که در این اصرار به تاریخی دیدن، روند مشخص و معینی برای تاریخ از ابتدای آن تا دوران کنونی و امتداد آن در آینده ترسیم شود به گونه‌ای که همه روند تاریخی در سناریویی مشخص

توصیف گردد. هایدگر شاید به سبب احتیاز از تبعات ناخواسته این نوع تاریخ‌گرایی، وضعیت آینده را مبهم و در حکم امکانی برای شکوفا شدن باز و گشوده نگاه داشته است اما فردید بیش از وی به تعیین‌بخشی درباره آینده توجه نشان داده و از آنجایی که همه آینده طبق نظر اندیشه‌ای خاص به پیش نمی‌رود، لذا نسبت آینده رخ داده با اندیشه مربوط همواره مورد سؤال و نقد بوده است. درباره کربن با وجود استفاده از آموزه‌های سنتی عرفانی برای گمانه‌زنی در خصوص آینده، از پیش‌بینی دقیق آینده اجتناب شده و تنها به ترسیم برخی خطوط کلی اکتفا شده است که این امر با وجود آنکه از یک نظر امکان استناد به وضعیتی مشخص در مورد نتیجه ناگزیر اندیشه وی را دشوار نموده، ولی از جنبه‌ای دیگر به مصونیت و آسیب‌ناپذیری دیدگاه وی در مقابل روندهای محتمل نیز یاری رسانیده است. هانری کربن از یک نظر شرق‌شناسی می‌تواند به شمار آید که به مطالعه میراث معنوی ایرانیان همت گماشت و آینه‌ای پیش روی ایشان نهاد تا خود و داشته‌های‌شان را در آن بهتر ببینند و نه تنها به شناخت از خود نائل شوند بلکه افزون بر آن، حرف و سخنی برای جهان امروز و خلأهای آن داشته باشند. البته از همین منظر برخی بر آن اند تعبیر بهتر برای وی نمی‌تواند شرق‌شناس باشد چون وی در واقع زائر طریق معنوی ایران و شیعه بود و با تعلق خاطر از درون بدین میراث عنایت داشت نه اینکه از منظری بیرونی و ابژه‌گونه بدین مطالعه اهتمام ورزد. البته میراث هر کدام از این دو چه فردید و چه کربن، نوسانات و تحولات متفاوتی از سر گذرانیده است برای نمونه آراء کربن، دستاویز و مورد استفاده برخی از گرایشاتی شده است که ملیت و فرهنگ ایرانی را برجسته نموده‌اند؛ چیزی که ظاهراً هرگز نمی‌توانست در مخیله کربن بگنجد ولی به هر حال نوع مواجهه و نیز رویکرد ناب‌گرایانه وی در خصوص فرهنگ و اندیشه شیعی و ایرانی ناگزیر زمینه‌هایی برای آن می‌آفرید.

فردید نیز با آنکه روی خوش بیش‌تری به تعیین‌های عملی و سیاسی ناشی از نظام فکری‌اش داشت، حداقل در مواجهه با برخی جریان‌ات اوایل انقلاب و پس از آنچه به لحاظ نوع تلقی خود و چه از منظر برخورد و مواجهه آن‌ها با وی، دچار برخی کدروت‌ها و محدودیت‌ها شد و هرچند سخن از حضور شاگردان و پیروان دوآتشه وی در ارکان اجرایی و سیاسی نظام جمهوری اسلامی به میان آمده است، با این حال اولاً بسیاری از

آن‌ها رویکردهای بسیار منتقدانه‌ای در قبال خود سیستم جدید از خود نشان داده‌اند و ثانیاً درصد قابل توجهی از ایشان نیز صف خود را از فردید و نتایج اندیشه وی به زعم خودشان جدا نموده و گاه به شدت منتقد گفتمان برآمده از فردید و یاران وی شدند.

کتابنامه

- آشوری، داریوش. ۱۳۸۳ش، *اسطوره فلسفه در میان ما: بازدید از احمد فردید و نظریه غریزدگی*، برگرفته از: www.nilgoon.org
- آشوری، داریوش. ۲۵۳۷، *گشته‌ها*، تهران: انتشارات آگاه.
- پدرام، مسعود. ۱۳۸۳ش، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، چاپ دوم، تهران: گام نو.
- خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۹ش، *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۷۳ش، *فلسفه در بحران*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ریخته‌گران، محمدرضا. ۱۳۸۲ش، *مقالاتی درباره پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته*، تهران: نشر ساقی.
- شایگان، داریوش. ۱۳۷۱ش، *آسیا در برابر غرب*، چاپ دوم، تهران: انتشارات باغ آینه.
- شایگان، داریوش. ۱۳۹۱ش، *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ هفتم، تهران: نشر فرزانه روز.
- عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۴ش، *هایدگر در ایران: نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سیداحمد فردید*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۷ش، *هایدگر در افق تاریخی ما (به ضمیمه ترجمه مقاله «ذات آزادی» اثر مارتین هایدگر)*، چاپ دوم، تهران: نقد فرهنگ.
- عنایت، حمید. ۱۳۶۲ش، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- فردید، سیداحمد. ۱۳۹۳ش، *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، به کوشش محمد مددپور، چاپ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- فردید، سیداحمد. ۱۳۹۵ش، *مصاحبه علیرضا میبیدی با سیداحمد فردید*، به نقل از روزنامه رستاخیز، ۲۰ مهر و ۱۱ آبان ۱۳۵۵، قابل بازیابی از: <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14>
- کربن، هانری. ۱۳۹۴ش، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، جلد سوم، خاستان عشق، تشیع و تصوف، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کربن، هانری. ۱۳۹۴ش، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

- کربن، هانری. ۱۳۹۸ش، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، جلد چهارم، بخش اول، مکتب اصفهان، مکتب شیخیه، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- مددپور، محمد. ۱۳۹۰ش، فردید، در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، جلد پانزدهم، به کوشش علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- معارف، سیدعباس. ۱۳۹۰ش، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، آبادان: پرسش.
- نراقی، احسان. ۱۳۸۴ش، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، چاپ دوم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز. چاپ دوم؛
- نصر، سیدحسین. ۱۳۹۴ش، حکمت و سیاست: گفت‌وگو با سیدحسین نصر، به کوشش حسین دهباشی، چاپ دوم، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- هاشمی، محمدمنصور. ۱۳۹۷ش، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ پنجم، تهران: کویر.
- هایدگر، مارتین. ۱۳۹۶ش، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ هفتم، تهران: ققنوس.

کتاب انگلیسی

- Corbin, Henry(1962) History of Islamic philosophy, trans. By liadin sherrard and Philip sherrard, London, the institute of ismaili studies;
- Corbin, Henry(1986) Temple and Contemplation, London, Islamic publications limited;
- Mirsepasi, Ali(2017)Transnationalism in Iranian political thought: the life and times of Ahmad Fardid, new York, Cambridge university press;

مقالات

- ممتحن، مهدی و ایران لک. ۱۳۹۲ش، «تحلیل تطبیقی دو مکتب واقع‌گرایی و نمادگرایی در آثار نجیب محفوظ و احمد محمود»، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال سوم، شماره ۱۲.

Bibliography

- Ashuri, Dariush. 2004, The Myth of Philosophy among Us: A Visit to Ahmad Fardid and the Theory of Westernization, taken from: www.nilgoon.org
- Ashuri, Darius. 2537, Patrols, Tehran: Agah Publications.
- Pedram, Massoud. 2004, Religious Intellectuals and Modernity in Iran after the Revolution, Second Edition, Tehran: Game No.
- Khosropanah, Abdul Hussein 2010, Intellectual Flow of Contemporary Iran, Qom: Cultural Institute of Modern Islamic Wisdom.
- Davari Ardakani, Reza 1994, Philosophy in Crisis, Tehran: Amirkabir Publishing Institute.
- Rikhtegaran, Mohammad Reza 2003, Articles on Phenomenology, Art, Modernity, Tehran: Saghi Publishing.

Shaygan, Dariush. 1992, *Asia vs. the West*, Second Edition, Tehran: Bagh-e Ayneh Publications. Shaygan, Dariush. 2012, *New Enchantment: Forty-Piece Identity and Mobile Thinking*, translated by Fatemeh Valiani, seventh edition, Tehran: Farzan Rooz Publishing. Abdul Karimi, Bijan 2015, *Heidegger in Iran; Taking a Look at the Life, Works and Thoughts of Seyyed Ahmad Fardid*, Second Edition, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy in collaboration with Amirkabir Publishing Institute.

Abdul Karimi, Bijan 2018, *Heidegger on Our Historical Horizon* (with the translation of the article "The Essence of Freedom" by Martin Heidegger), Second Edition, Tehran: Naghde Farhang.

Enayat, Hamid. 1983, *Political Thought in Contemporary Islam*, translated by Baha'uddin Khorramshahi, Tehran: Kharazmi Publishing Company.

Fardid, Seyed Ahmad 2014, *Farhi's meeting and the conquests of the apocalypse*, by Mohammad Madadpour, third edition, Tehran: Nazar Publishing Cultural Research Institute.

Fardid, Seyed Ahmad 2016, Alireza Meybodi interview with Seyed Ahmad Fardid, quoted by Rastakhiz newspaper, October 11, 2017, retrieved from: <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14> Carbon, Henry. 2015, *Spiritual and Philosophical Perspectives of Iranian Islam, Volume 3, Special Love, Shiism and Sufism*, translated by Insha'Allah Rahmati, Tehran: Sophia.

Carbone, Henry. 2015, *periodical period in Mazdisna and Ismaili mysticism*, translated by Insha'Allah Rahmati, Tehran: Sophia.

Carbone, Henry. 2019, *Spiritual and Philosophical Perspectives of Iranian Islam, Volume 4, Part 1, Isfahan School, Sheikhieh School*, translated by Insha'Allah Rahmati, Tehran: Sophia.

Madadpour, Mohammad 2011, *Fardid, In the Political Thought of Muslim Thinkers, Volume 15*, by Ali Akbar Alikhani et al., Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies.

Maaref, Seyed Abbas 2011, *taking a look at the principles of human wisdom*, Abadan: Porsesh. Naraghi, Ehsan. 2005, *Social Sciences and its Evolutionary Process*, Second Edition, Tehran: Farzan Rooz Publishing and Research. second edition;

Nasr, Seyed Hussein 2015, *Wisdom and Politics: Interview with Seyed Hossein Nasr*, by Hossein Dehbashi, Second Edition, Tehran: National Archives and Library of the Islamic Republic of Iran. Hashemi, Mohammad Mansour 2018, *The Identity of Thinkers and Intellectual Heritage of Ahmad Fardid*, Fifth Edition, Tehran: Kavir.

Heidegger, Martin. 2017, *Existence and Time*, translated by Siavash Jamadi, seventh edition, Tehran: Ghoghnoos.

English books

Corbin, Henry(1962) *History of Islamic philosophy*, trans. By liadin sherrard and Philip sherrard, London, the institute of ismaili studies;

Corbin, Henry(1986) *Temple and Contemplation*, London, Islamic publications limited;

Mirsepasi, Ali(2017)*Transnationalism in Iranian political thought: the life and times of Ahmad Fardid*, new York, Cambridge university press;

Articles

Momtahn, Mehdi and Iran Lak. 2013, "Comparative Analysis of the Two Schools of Realism and Symbolism in the Works of Najib Mahfouz and Ahmad Mahmoud", *Comparative Literature Studies*, Third Year, No. 12.

Convergences and divergences of Heidegger's Carbone and Fardid reading

Date of Received: February 12, 2019

Date of acceptance: May 24, 2020

Jalal Sobhanifard

PhD student in Political Science, Azad University, Tabriz Branch.
sobhanifard.jalal@yahoo.com

Aziz Javanpour Heravi

Associate Professor, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.
a.javanpor@iaut.ac.ir

Reza Nasiri Hamed

Assistant Professor, Institute of History and Culture of Iran, University of Tabriz.
r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

Corresponding author: Aziz Javanpour Heravi

Abstract

Martin Heidegger, the influential twentieth century's philosopher in Iran has had a considerable success. Seyyed Ahmad Fardid was one of the first thinkers in Iran to pay attention to Heidegger's thought. At the same time, Henry Carbone, one of the most important contemporary thinkers, who was also a commentator and translator of Heidegger's works, read the philosophical and theological heritage of ancient Iran, inspired by Heidegger's insights. Alignment and synchronicity, as well as differences between the two cases of the influence of Heidegger's thought, are the subject of the present article. Considering the approach of the two to Heidegger's legacy and the attempt to apply it to the issues of Iranian thought shows that both Fardid and Carbone have entered into discussions with Heidegger from the point of view of expert thinkers and have expanded their intellectual position.

Keywords: metaphysics, existence, hermeneutics, thought, phenomenology.