

# تبیین نظریه فراتاریخ در اندیشه هانری کربن

سیدعلی علم‌الهدی<sup>۱</sup>، مرضیه اخلاقی<sup>۲</sup>، ناصر محمدی<sup>۳</sup>، حسن سیدعرب<sup>۴</sup>

## چکیده

هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۸ م.) فیلسوف فرانسوی و نخستین مفسر غربی فلسفه سهروردی است. اندیشه‌های او مشتمل بر تأویل، پدیدارشناسی و «نظریه فراتاریخ»<sup>۵</sup> است. هدف پژوهش حاضر، شرح و بررسی این نظریه و تأثیر آن در بررسی وی از فلسفه و عرفان ایرانی-اسلامی است. در گستره مطالعات نظری درباره تاریخ، «فلسفه تاریخ»<sup>۶</sup> برگرفته از مطالعات فلسفی است و بر این اساس به بررسی تاریخ و حوادث آن میپردازد. بنظر کربن، گزارش تاریخ فلسفه، بر مبنای نظریه فلسفه تاریخ قابل بررسی نیست؛ زیرا نمیتوان حوادث آن را براساس ربط علی و معلولی توصیف کرد. اندیشه کربن در این مسئله مبتنی بر الهیات است و با رهیافت، نسبت تاریخ و انسان، ادوار حکمت ایران باستان، فلسفه اسلامی و بویژه فلسفه سهروردی (۵۴۰ - ۵۸۷ ه. ق.) و عرفان را تفسیر کرده و حوادث آن را مسبوق به عالم مثال دانسته است. آموزه‌های آدموند هوسرل (۱۸۵۹ - ۱۹۲۸ م.) و مارتین

۸۳

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور؛ alamolhoda@pnu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور؛ akhlaghi@pnu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور؛ naser\_mohamadi@pnu.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام (نویسنده مسئول)؛ h.seyedarab@gmail.com

5. Meta History

6. Philosophy of History

تاریخ تأیید: ۹۶/۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۸



هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م.)، او را در طرح نظریه فراتاریخ یاری کرده است. جستار حاضر نخستین تلاش برای بررسی و تحلیل نظریه فراتاریخ نزد هانری کربن خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** هانری کربن، نظریه فراتاریخ، فلسفه تاریخ، فلسفه سهروردی، عرفان

\* \* \*

#### مقدمه

گوردن گراهام<sup>۱</sup> (۱۹۴۹ م.) فلسفه تاریخ را متأثر از مطالعات دینی درباره تاریخ (بخصوص مسیحیت و یهودیت) دانسته است. بنظر وی نخستین کسی که تلاش کرد تا طرحی کلی از تاریخ ارائه کند، امانوئل کانت<sup>۲</sup> (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.) بوده و پس از او فردریش هگل<sup>۳</sup> (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.) کوشید تا به تاریخ، معنای فلسفی دهد. در آن عهد، دو دیدگاه مختلف در بررسی تاریخ مطرح بوده است: الف) دیدگاه نخست براساس فلسفه تاریخ، قصد داشت تا قوانین عام بر رویدادهای تاریخی را کشف کند؛ همانگونه که علوم تجربی، قوانین عام طبیعت را کشف میکنند. ب) دیدگاه دوم میخواست عمل انسان را تفسیر نماید. فلاسفه طرفدار دیدگاه دوم، معنای عمل انسان را بدون استنتاج از قوانین عام، بصورت روایی بیان کرده‌اند. هانری کربن<sup>۴</sup> (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م.)، از افراد شاخص گروه دوم است.<sup>(۱)</sup> دیدگاه نخست به علّیت و توالی حوادث تاریخی پرداخته و بدنبال نتیجه مشترک از آن است. اما دیدگاه دوم ناظر به روایت و هرمنوتیک است و توجه ویژه به عمل انسان دارد.

کربن برای گزارش و تبیین علل ظهور حوادث و رویدادهای تاریخی در قلمرو فلسفه، نیاز به نظریه‌یی در تفسیر تاریخ داشت که طرح آن نزد وی مسبوق به دو انگیزه بود: (۱) حوادث تاریخی به شیوه معمول فلسفه تاریخ، قابل تبیین نیست. (۲) اندیشه فراتاریخ، ناظر به اراده خداوند، بعنوان محرک تاریخ و نیز نسبت آن با انسان است. بنظر

۸۴

1. Gordon Grahame
2. Immanuel Kant
3. George Wilhelm Friedrich Hegel
4. Henry Corbin



کربن<sup>(۲)</sup> تاریخ، مغلوب اراده خداوند است و از اینرو بر الهیات بیش از دیگر حوزه‌های معرفتی تأکید کرده است.

کربن در بررسی اندیشه ایران و اسلام نیز نظریه فراتاریخ را بکار گرفته و براساس آن «نگاه کاملاً غیرتاریخی به ایران داشته است».<sup>(۳)</sup> وی، ایران و اسلام فلسفی و عرفانی را با پژوهش در منابع تاریخی قابل‌کشف نمیدانسته و با طرح فراتاریخ، راه وصول به آن را تبیین کرده است. در نوشته‌های او بویژه در نظر به فلسفه سهروردی، این نگاه بخوبی قابل بررسی است، زیرا نمیتوانست بدون نظریه فراتاریخ، مطالعات خود را درباره اندیشه او بسط دهد. این نظریه به او کمک میکرد تا در تاریخ فلسفه اسلامی، جایگاه فلسفه اشراق را بطور فراگیر و یکپارچه تبیین کند. رهیافت او در این مرحله، از پدیدارشناسی نیز متأثر است. تفسیر مبتنی بر وقایع نیز موجب شد تا نگاه وی به ایران و اسلام، غیرتاریخی گردد و این مواجهه معرفتی، مطالعات وی را دگرگون ساخت.

بالانفا مینویسد: «هدف کربن بازسازی اندیشه در فراتاریخ بوده است».<sup>(۴)</sup> او اندیشه عقلی و شهودی در ایران و اسلام را دارای بیشترین توصیف در تبیین نسبت اراده انسان و حقیقت دانست و بعدها فراتاریخ را برای تبیین پدیدار محبت به اندیشه‌های عقلی و شهودی شیعه پیوند داد. بنظر میرسد کربن در ورای نسبت تکوینی اراده انسان و خداوند، اصل محبت و ولایت را نیز از محرکهای تاریخ محسوب کرده است. بنظر وی انسان براساس محبت به حقیقت، خود را فدای آن میکند و از اینرو بیش از همه مذاهب، به معنای عمیق و متداول محبت در شیعه نظر کرده است. او درباره امام حسین(ع) میگوید: «باید خون سید الشهداء [علیه‌السلام] میان زمین و آسمان بماند، زیرا جاری شدن آن بر زمین، بمعنای پایان عالم است».<sup>(۵)</sup>

در آراء کربن، تبیین تاریخ مسبوق به نسبت انسان با حافظه تاریخی «خود» است. از اینرو گذشته، خاطره سپری شده نیست. بنظر او «انسانی که از درک عمیق تاریخ خود چشمپوشی کند، فاقد خاطره است».<sup>(۶)</sup> وی این سخن را به نظریه فراتاریخ پیوند داد و آن را هویت دینی بخشید و وجه تمایز ماهوی نظریه فراتاریخ و فلسفه تاریخ دانست. انسان بحسب حضور، با تاریخ نسبت دارد و حرکت تاریخ

بسوی غایت خویش نیز از این نسبت نشئت میگیرد. نزد کربن تمام حقیقت در نسبت انسان و تاریخ به ظهور نمیرسد و ازاینرو مایل نبود تاریخ را معرکه مطلق اراده انسان بداند. اتکا به این اصل، برآمده از بررسی انتقادی فلسفه تاریخ بوده است. بگفته شارحان و مفسران کربن «بخش عمده نگاه او به انسان بحسب نسبت وی با حقیقت است».<sup>(۷)</sup> این رهیافت در بررسی و تفسیر فلسفه و عرفان ایرانی و اسلامی نیز تداوم داشته است.

دربارهٔ هانری کربن و آراء و نوشته‌های وی آثار بسیاری به نگارش درآمده که چون پیشینه اصلی این پژوهش محسوب میشوند از ذکر نام آنها خودداری می‌گردد. اما در خصوص نظریهٔ فراتاریخ وی، پیشینه قابل توجهی دیده نشده است. هدف پژوهش حاضر، شرح و بررسی نظریه فراتاریخ کربن و تأثیر این نظریه در بررسی فلسفه و عرفان ایرانی - اسلامی است. برای نیل به این هدف، نخست مبانی طرح این نظریه، نتایج عینی آن و سپس جایگاه پدیدارشناسی و تأویل در درک فلسفی از تاریخ بتفصیل شرح داده شده است.

### ۱. مبانی طرح نظریه فراتاریخ

فراتاریخ گونه‌ی تاریخ انفسی است و در مقابل تاریخ آفاقی قرار دارد. انفسی بودن تاریخ بمعنای نفی جنبه‌های اجتماعی و فراگیر و ربط آن با کنش و رفتار انسان نیست. تاریخ انفسی نیز قادر است جامعه را از جنبه‌های گوناگون مانند فرهنگ، دین، اقتصاد، حقوق، اخلاق، جامعه مدنی و نظایر آن تحت تأثیر قرار دهد، چراکه به تعالی‌بخشی ماهیت انسان بعنوان موجودی که بالطبع، اجتماعی است کمک میکند و او را از حالت موجود منفعل که در فرایند تاریخ متحقق می‌گردد، درمی‌آورد. بعضی از متفکران و حتی رهبران جنبشهای سیاسی، برای تبیین حوادث اجتماعی، از نظریه فراتاریخ استفاده کرده‌اند. از این دیدگاه، محرک حوادث تاریخ در فرادست اراده انسان، بعنوان یک کل محسوب شده و حرکت دوری دارد. کربن نیز بر این اساس به نظریه فراتاریخ پرداخته و آن را در نظر به فلسفه و عرفان ایرانی دخالت داده است. او تفسیر این حوزهٔ معرفتی و وجودی را مستلزم چنین طرز تلقی از تاریخ دانسته است. با وجود این، پیش از بررسی نتایج رهیافت او بنظریه

۸۶



فراتاریخ، لازم است انگیزه‌های وی در التفات به این نظریه بررسی شود. کربن برای تمایز فلسفه تاریخ از فراتاریخ به نقد جامعه‌شناسی تمدن نیز روی آورد، زیرا بسبب تأثیر تاریخ و رویدادهای فکری جامعه انسانی، بخشی از انتقادهای خود را معطوف به نقدی جامعه‌شناسانه مبتنی بر فلسفه تاریخ کرد. درباره روش او گفته شده است: «موضع وی مبتنی بر نقد دو رویکرد همسو، یعنی اصالت تاریخی و جامعه‌شناسی، بوده است».<sup>(۸)</sup> قسمت‌هایی از اندیشه او ناظر به نقش دین در تغییر جوامع است، زیرا فلسفه تاریخ نمیتوانست آن را تبیین کند. کربن نظریه فلسفه تاریخ را بسبب فقدان نظر به اراده الهی در سرنوشت انسان، قابل نقد دانست و با نقد نظریه فلسفه تاریخ، از تاریخی دانستن حقیقت اجتناب کرد.

کربن براساس دو انگیزه به نظریه فراتاریخ توجه کرده است: (۱) فقدان اعتبار نظریه فلسفه تاریخ نزد وی؛ (۲) نیاز به تبیین پدیدارهای عقلی و شهودی در ایران و اسلام. او با بررسی انتقادی فلسفه تاریخ مدعی شد که عرفان ایرانی - اسلامی با نظریه فراتاریخ قابل تبیین است. او در این حوزه، فقدان درک نظری از تاریخ را مسبوق به مطالعات سطحی شرق‌شناسان دانسته است. نسبت انسان و تاریخ، حلقه اتصال اندیشه او به پدیدارهای عقلی شهودی در ایران و اسلام است. بنابراین «نزد کربن گونه‌ی تاریخی ازلی و ابدی با اصطلاح فراتاریخ طرح شده است».<sup>(۹)</sup> بررسی‌های نخستین وی با تحلیل حوادث تاریخ آغاز شده و گفته است: «شالوده حوادث در تاریخ قدسی است و میتوان آن را حوادث عوالم قدسی نامید».<sup>(۱۰)</sup> او از تبیین نظری «حادثه»، به اهمیت فراتاریخ پی برده است. بعلاوه، فراتاریخ را با علم حضوری انسان نیز تبیین کرده؛ بدین معنا که میزان آگاهی انسان، مسبوق به حضور وی است.

کربن درباره باطنی بودن تاریخ در انسان گفته است: «دوره‌بندی [تاریخ] به آگاهی انسان مربوط میشود. معنای باطنی تاریخ با تأویل و پدیدارشناسی، کشف المحجوب میگردد».<sup>(۱۱)</sup> او میخواست ضمن بیان این هدف، به بسط آن نیز نظریه در ادوار تاریخ فلسفه بپردازد. وحدت حوادث تاریخی در این نظریه، موجب انتقاد کربن از نظریه انفصال حوادث در فلسفه تاریخ شده است. از منظر او، فلسفه تاریخ بسبب تعلق به علیت حوادث، قادر به درک حکمت اراده خداوند در تاریخ نگردیده

و تنها نظر به ظاهر حوادث دارد.

کربن نظریه فراتاریخ و اهمیت وحدت حوادث را به نظریه وجود در اندیشه عقلی و شهودی ایران و اسلام پیوند داد، زیرا تبیین وحدت، بدون نظر به وجود محال است. بنظر او «فراتاریخ ما را از وحدت حوادث که حقیقتی از پیوند تاریخی است، آگاه میکند».<sup>(۱۲)</sup> سرانجام در مطالعات کربن نظریه فراتاریخ به انسان منتهی شد و او از این مرحله به بعد، تاریخ را در انسان تصور کرده است. کربن بدون آنکه تاریخ را انسان محور کند، تلاش کرد تا فقدان وحدت انسان و تاریخ را از میان ببرد، زیر انسان، تنها راوی تاریخ است.

کربن هنگامی که از راوی تاریخ سخن میگوید، نظر به حقیقت انسان داشته و بر گوهر الهی او تأکید میکند. ازاینرو تصریح میکند: «فراتاریخ، مختص به راوی است».<sup>(۱۳)</sup> نمیتوان بدون انسان و آگاهی حضوری او، تاریخ را بررسی کرد. در نظریه فراتاریخ، بدون آنکه بر اصالت انسان تأکید شود، از حقیقت او سخن گفته شده است. کربن بنیاد تاریخ و اهمیت باطن را در وجود انسان تبیین کرده و با این اندیشه، بررسی تاریخ را از ظاهر به باطن برده است.

یکی از بخشهای مطالعات نظری تاریخ، دانش تفسیر متن است. این رهیافت ناظر به عمل انسان و غایت آن بوده و برآمده از سنت تأویل کتب آسمانی است. بنابر نظر کربن: «تاریخ باطنی در باطن الفاظ حکایات کتب مقدس پنهان شده است».<sup>(۱۴)</sup> وی برای کتب آسمانی، شأن انسانی قائل بوده و برای اثبات این ادعا از اندیشه فلسفی بهره گرفته است، زیرا نمیتوانست آن را بدون جهان‌شناسی فلسفی و دینی تبیین کند. ازاینرو بخش زیادی از مطالعات او به فلسفه و دین التزام یافت و نیز آن را براساس اندیشه فراتاریخ طرح کرد تا حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی را هم بررسی کند. باعتقاد کربن «تاریخی که فیلسوف، شهود خود را در آن بیان کند، تطبیقی است».<sup>(۱۵)</sup> فیلسوف، تاریخ را شهود میکند و عمل شهود مربوط به باطن است.

همانطور که پیشتر بیان شد، کربن بدرستی گفته است: «حوادث تاریخ قدسی، در باطن انسان جریان پیدا کرده و معنای باطنی آن با تأویل و پدیدارشناسی درک میگردد»<sup>(۱۶)</sup> و بدون این شیوه از تفکر، همچنان در باطن انسان خواهد ماند. کربن

۸۸



در مرحله دیگر میخواست از نظریه فراتاریخ بهره کاربردی ببرد. این رهیافت در بررسی انتقادی وی از مسئله تجسد در فلسفه تاریخ هویدا شد.

باعتماد شایگان «نظریه فراتاریخ در مقابل اسطوره‌زدایی از زمان، رویدادهای عالم قدسی را نشان می‌دهد».<sup>(۱۷)</sup> تجسد حوادث در فلسفه تاریخ، منجر به تفسیر اسطوره گردید. کربن قصد داشت تا با طرح نظریه فراتاریخ، رویداد عالم قدسی را تفسیر کند. این عالم نزد او دو منشأ داشت که یکی در نفس انسان و دیگری از مراتب پنجگانه هستی است. بنظر او «تاریخ ظاهری به تاریخ باطنی که وقایع آن در عالم مثال ادراک شده، مبدل می‌شود».<sup>(۱۸)</sup> براساس نسبت انسان و هستی، عالم مثال را بعنوان ملکوت عالم فرض کرده و هر دو را مرتبط با هم دانسته است.

کربن با طرح نظریه فراتاریخ، میخواست از بن‌بست فلسفه تاریخ رها شود، زیرا نظریه فلسفه تاریخ بدون بررسی فلسفی سرشت انسان صرفاً بدنبال ربط علی و معلولی حوادث و وقایع تاریخی است. ازاینرو بگفته کربن «فراتاریخ برای برون‌رفت از اندیشه تاریخی دعوت می‌کند».<sup>(۱۹)</sup> تلاش وی مربوط به فقدان نیل فلسفه تاریخ به نتایج مطلوب بوده، زیرا بدرستی تصور کرده بود که خط ممتد حوادث در نظریه فلسفه تاریخ، قادر به تبیین حوادث و علل ظهور آن نیست. ازاینرو وی در نظریه فراتاریخ، حوادث معنوی فلسفه و عرفان ایرانی و اسلامی را براساس شکل هندسی دایره تبیین کرده و گفته است: «تفکر نوعی تاریخ، دایره‌یی است که در خود فرو بسته می‌شود و برای دسترسی به فراتاریخ، در هر لحظه، گشوده می‌شود».<sup>(۲۰)</sup>

## ۲. نتایج عینی نظریه فراتاریخ

از مباحث متداول در بحث نظری از تاریخ، مسئله معاد است که برگرفته از رهیافت الهیاتی به تاریخ است. کربن برای بسط نظریه ادوار در فراتاریخ و عینیت بخشیدن به آن، از مسئله معاد در فلسفه و عرفان اسلامی بهره برده است. مسئله معاد در اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی از این نمونه است. باعتماد وی: «معادشناسی اجازه می‌دهد تا در برابر مخاطرات تاریخ،

مضطرب نشویم».<sup>(۲۱)</sup> او در این سخن، نظریه فراتاریخ را به معاد پیوند داده، زیرا گمان کرده که بخشی از آن در نظریه عالم مثال در فلسفه سهروردی طرح شده است. کربن در این سخن، نخستین مواجهه الهیاتی خود را با نظریه فراتاریخ بیان کرده است. معنا و ساختار آراء او در این زمینه، مبتنی بر تفسیر دینی و فلسفی بوده است، زیرا در این دو حوزه بگونه‌یی از عالم مثال سخن به میان آورده است. در اندیشه کربن، معاد و نسبت آن با نظریه فراتاریخ، بمنزله رسوخ نگاه تأویل‌گرایانه شبیه رهیافت ملاصدرا به معاد است. این نظر برای نخستین بار در عهد جدید و معاصر و آن هم در بررسی فلسفه سهروردی طرح شده است.

براساس نظر کربن در تبیین نظریه فراتاریخ، تاریخ فلسفه اسلامی برگرفته از تقدیری معنوی است. شایگان نیز با تأثر از او گفته است: «نام ابن‌سینا [۳۷۰-۴۲۸ هـ. ق.] و ابن‌رشد [۵۲۰-۵۹۵ هـ. ق.]، سرنوشت معنوی معینی برای شرق و غرب بوده است».<sup>(۲۲)</sup> این نگاه، مبین تفسیری جدید و معنوی از تاریخ فلسفه اسلامی و از نخستین دستاوردهای عینی نظریه فراتاریخ بوده که نباید معنویت دینی را در آن نادیده گرفت. کربن نمیتوانست بدون نظر به قرآن کریم، نسبت فلسفه اسلامی را با نظریه فراتاریخ طرح کند و از اینرو بخشی از مطالعات او ماهیت دینی یافته، زیرا در قرآن کریم، تبیین کمال انسان و مواجهه او با حوادث گوناگون بعنوان امر تاریخی مطرح نشده و بلکه با مبانی نظریه فراتاریخ قابل تفسیر است.

کربن درک نسبت کتب مقدس و نظریه فراتاریخ را منوط به درک باطن دانسته و گفته است: «در ادیان صاحب کتاب، باطنی را میبایم که معنای فراتاریخ را منکشف میکند».<sup>(۲۳)</sup> باطن در اندیشه او شامل باطن کتاب نیز شده، اما برای طرح نتایج عینی نظریه فراتاریخ تلاش کرد تا ربط معنوی کتب مقدس را براساس باطن که بگونه‌یی به خداوند مربوط میشود، تبیین کند. انگیزه او برای طرح این وحدت، به غایت‌شناسی وحی بازمیگشت، زیرا بخشی از باطن آن کتب به نسبت انسان و حقیقت مربوط میشود. در نظریه او، وحدت حوادث در ادیان و تاریخ فلسفه مشهود است.



### ۳. جایگاه پدیدارشناسی و تأویل در درک فلسفی از تاریخ

پدیدارشناسی یا فنومنولوژی<sup>۱</sup> برای منظم ساختن فلسفه و شناخت، تأکید بر وجوه التفاتی ذهن دارد و ادموند هوسرل آن را پایه‌گذاری نمود. هایدگر نیز پدیدارشناسی (دازاین) را به غرض وصول به درک معنای هستی، وظیفه اصلی فلسفه اعلام کرده است. با وجود این، روش تفکر فلسفی کربن بر مبنای نگاه هوسرل<sup>۲</sup> و هایدگر<sup>۳</sup> به پدیدارشناسی و دور هرمنوتیکی تاریخ براساس شیوه فهم متون منجر گردید. با این دو تفکر، معنای تاریخ نیز تغییر کرد و کربن در این مرحله و در بررسی نظری گستره تاریخ، لحاظ زمان را براساس معرفت قابل طرح دانست. رویکرد کربن به تاریخ از همین آموزه‌ها نشئت گرفته است، زیرا از حوادثی سخن گفته که تفسیر آن با روش متداول در پژوهشهای تاریخی ممکن نیست. پیوند تاریخ، فلسفه تطبیقی و پدیدارشناسی، فهم اندیشه او را با صعوبت روبرو کرده است. کربن به اندیشه‌یی در بررسی نظری تاریخ نیاز داشت که با مبانی مطالعات وی سازگار شود. توجه او به اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در ایران و اسلام برگرفته از نظریه فراتاریخ بوده، زیرا بدون این نظریه نمیتوانست سیر حوادث و علل وقوع آن را تبیین کند.

کربن پیشتر به چارچوب نظریه فراتاریخ با پشتوانه پدیدارشناسی و «فلسفه تطبیقی»<sup>۴</sup> قائل بود و در مواجهه با اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در ایران و اسلام از این تفکر اطمینان حاصل کرد که با طرح پیوند تاریخ، فلسفه تطبیقی و پدیدارشناسی و بازنگری در اصول نظریه فراتاریخ، میتوان سیر حوادث معنوی و علل وقوع آن را در فلسفه و عرفان ایرانی و اسلامی تبیین کرد. بنظر وی «فلسفه تطبیقی اگر بخواهد براساس پدیدارشناسی عمل کند، باید محتاط باشد».<sup>(۲۴)</sup> از این حیث که مقدمات و نتایج بدون ارتباط با یکدیگر طرح نشود. او بعدها اندیشه خود را بازنگری کرد و دلگرانی پیشین را از میان برد زیرا بیان داشت که «هدف مقایسه،

۹۱

1. Phenomenology
2. Edmund Husserl
3. Martin Heidegger
4. Comparative Philosophy



علم‌الهدی، اخلاقی، محمدی، سیدعرب؛ تبیین نظریه فراتاریخ در اندیشه هانری کربن

تأکید بر همسانی نیست، بلکه بر اختلاف نیز هست».<sup>(۲۵)</sup>

پدیدارشناسی، تأویل و نظریه فراتاریخ، کربن را از فلسفه تاریخ رهاند و این شاید ناشی از این اعتقاد است که «حوادث تاریخ با شناخت تجربی قابل درک نیست».<sup>(۲۶)</sup> التزام به این سه اصل، حوزه مطالعات او را از شرق‌شناسی رایج متمایز کرد. او با استفاده از تأویل و اتکا به پدیدارشناسی و نظریه فراتاریخ، تفسیر جدیدی از فلسفه سهروردی طرح کرد.<sup>(۲۷)</sup>

بنظر کربن «پدیدارشناسی متمایز از تاریخ فلسفه و نقّادی تاریخی است».<sup>(۲۸)</sup> زیرا در نقّادی تاریخی تنها نظر به توالی حوادث و علل آن است. کربن بدنبال عبور از «اکنون» بود و به روشی نیاز داشت که او را ضمن درک «گذشته» و انتقال آن به «حال»، به آینده نیز حواله دهد. وی این سه مرحله را از جنبه اساسی رویکرد به تاریخ فلسفه دانست و فلسفه اسلامی را از این منظر بررسی کرد. کربن میخواست «گذشته» مشمول گذر زمان نشود؛ چنانکه میگوید: «وقایع نگاری نمیتواند گذشته را جز بصورت گذشته تلقی کند».<sup>(۲۹)</sup> نظریه فراتاریخ نشان داد که نمیتوان براحتی از گذشته گذشت. او ربط انسان را به گذشته، حال و آینده، تاریخی نمیدانست، زیرا گفته است: «پیوند انسان با عالمی که به این دنیا معنا میدهد، تاریخی نیست».<sup>(۳۰)</sup>

باعتقاد کربن: «مورخ پدیدارشناس و اهل تأویل، آینده‌ی را که در گذشته، نهفته بیرون میکشد و شکوفا میکند و آن را در پیش رو مشاهده میکند».<sup>(۳۱)</sup> او به ضمیمه فهم تاریخ، عبور از زمان را هم طرح کرد و برای این گذر، عنصر باطن کمک فراوان به وی کرد. وی از مبحث زمان در فلسفه و عرفان ایران و اسلام بهره برد و در این بررسی، ابتدا از فلسفه تطبیقی کمک گرفت، زیرا تطبیق، سیر او را در گذشته، حال و فردای فلسفه و عرفان ایران و اسلام تضمین میکرد. نزد او مهمترین تمایز، در مسئله زمان بود، زیرا نظریه فراتاریخ نیز با زمان مواجه میگردد.

کربن میگوید: «فیلسوف دارای وقت خاص خود است و بر آنچه به اشتباه زمان نامیده شده سلطه مییابد».<sup>(۳۲)</sup> درک زمان، نخستین وجه تمایز نظریه فراتاریخ از فلسفه تاریخ است و کربن در بررسی حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی و بطور

ویژه در تفسیر فلسفه سهروردی، نتایج مهمی بدست آورد. این رویکرد برای نخستین بار صورت گرفت و البته تاکنون نتایج آن بررسی انتقادی نشده است.

### ۱-۳. تمایز فراتاریخ از فلسفه تاریخ

کربن در بخشی از مطالعات خود به تمایز فراتاریخ از فلسفه تاریخ پرداخته و میگوید: «نظریه فراتاریخ، مقدمه تاریخ طبیعی (ناسوتی) نیست».<sup>(۳۳)</sup> این سخن، اصلترین وجه تمایز فلسفه تاریخ از فراتاریخ است. او در این نظریه تلاش کرده تا از ناسوت یا ماده جدا شود و هدفش جدایی اسطوره از حوادث فراتاریخ نبوده، زیرا به تأسی از حکیمان و عارفان مسلمان، بویژه سهروردی، عالم مثال را از مراتب وجود دانسته است.

فلسفه تاریخ، پدیده را براساس علل آن تبیین میکند. این نظریه با جهانشناسی دینی که پدیده را مسبوق به اراده الهی میداند، سازگار نیست. «دین نزد کربن، فراتاریخی است»<sup>(۳۴)</sup> و نیز به این سبب، بخش قابل توجهی از مطالعات او گرایش دینی یافت، اما بصراحت از درک دینی تاریخ سخن نگفته است. نقد کربن به فلسفه تاریخ، مجاللی برای طرح هنر دینی نیز فراهم کرد. «بنظر او فلسفه تاریخ، صور دینی را از میان میبرد».<sup>(۳۵)</sup> زیرا فلسفه تاریخ، ظهور صور دینی و زیبایی‌شناسی آن را مسبوق به اراده‌یی غیر خدا میکند. براساس تصور کربن، زیبایی‌شناسی دینی با فلسفه تاریخ حفظ نمیشود.

او برای نقد فلسفه تاریخ، پدیدارشناسی رایج در غرب را انتخاب کرد و البته نیاز به ادراک عقلی و شهودی زمان نیز داشت و مهمترین منبع او در این زمینه عرفان و فلسفه در ایران و اسلام بویژه آراء ناظر به زمان مادی لطیف و أطف نزد قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳ ه.ق) بود. چنین تعبیری از زمان، مطالعات کربن را به پدیدارشناسی در فلسفه ایران و اسلام سوق داد و موجب گردید تا از بررسی ظاهر حوادث و نیاز بمعنای مادی زمان که هر دو در فلسفه تاریخ مطرح بود رها شود.

کربن نمیتوانست رویدادهایی را که هویت انسان در گرو آن است متعلق و ناظر به «گذشته» بداند. وی بدنال برونرفت از نگاه دنیامدار به حوادث بود؛ چنانکه

میگوید: «فرایند دنیامدار، کوششی برای مشاهده حسی تاریخ بعنوان واقعیت است و نه مشاهده میان زمین و آسمان»<sup>(۳۶)</sup> سخن وی ناظر به حیات حادثه و ربط آن به آسمان است که درک باطنی انسان از آن، وی را قادر به مواجهه با تاریخ میکند. زمان، در این نگرش به تاریخ، در گذشته محصور نمیماند و در حال، جاری است. کربن بدین ترتیب، از حرکت افقی زمان در فلسفه تاریخ رهایی یافت. آیا این وضعیت، برگرفته از فلسفه تاریخ، در فلسفه و عرفان ایران و اسلام بوده است؟ او در این قلمرو به پژوهش پرداخت و از وجود و عدم آن سخن نگفت و با این اندیشه، نگرش به تاریخ و هویت فلسفه اسلامی را نیز تغییر داد.

کربن وجه تمایز فلسفه تاریخ از فراتاریخ را رهایی از اندیشه و تعطیل معرفت و عقل میداند و معتقد است «فلسفه تاریخ، قائل به تعطیل است»<sup>(۳۷)</sup> تعطیل در این عبارت ناظر به معرفت و عقل است، زیرا در فلسفه تاریخ ربط ضروری و علی میان حوادث تاریخ موجب نفی دخالت اراده انسان میشود که مسبوق به معرفت و عقل است. بعلاوه، رهیافت علی ناظر به جبر تاریخی است. در فلسفه تاریخ، واقعیت حوادث درک نمیشود و از اینرو کربن میگوید: «کسانی که به این تاریخ تعلق دارند، واقعیت ذاتی حوادث را انکار میکنند»<sup>(۳۸)</sup>. فلسفه تاریخ به وقایع‌نگاری تنزل مییابد و حوادث را بدون نظر به محرک آن تبیین میکند.

### ۲-۳. نسبت فراتاریخ با انسان‌شناسی

نظریه فراتاریخ به تقریر کربن براساس درک فلسفی از انسان بنا شده، زیرا انسان را موجود تاریخی نمیدانند. در این فرایند، اراده انسان، خالق تاریخ نبوده و البته در آن بدون تأثیر نیست. بررسی رفتار انسان از منظر فراتاریخ، بخشی از تحقیقات مربوط به علوم انسانی را به خود اختصاص داده است. کربن بدون گرایش به «انسانمداری»<sup>۱</sup>، آغاز و انجام تاریخ را در انسان فرض کرده، زیرا فرض تاریخی دانستن انسان و نیز انسانیت موجب نفی پیوندهای آسمانی انسان میگردد. باعتقاد او «تاریخ، با انسان آغاز شده است»<sup>(۳۹)</sup>. وی حقیقت انسان و تاریخ را یکسان دانسته و

1. Anthropocentrism

از این مبنا به اندیشه عقلی و شهودی در ایران و اسلام توجه کرده است. انسان در این دو فرهنگ، در تشبه به إله توصیف شده و این معنا برای کربن دستاویز مهمی برای تبیین نسبت انسان و تاریخ گردیده است.

در اندیشه کربن، تاریخ با انسان معنا پیدا میکند؛ چنانکه میگوید: «انسان امری در خود دارد که همیشه مقدم بر تاریخ بوده است»<sup>(۴۰)</sup> و این تقدم، برگرفته از حقیقت انسان است. کربن تلاش کرد تا از نسبت انسان و تاریخ، نظری فلسفی طرح کند و نیز سعی کرد تا انسان را بعنوان موجودی مسئول معرفی نماید. این مسئولیت، واکنش عقلی انسان در قبال تاریخ بوده، زیرا تنها او در مقابل گذشته، حال و آینده مسئول است و با گذشت گذشته، خود را فراموش نمیکند. باعتقاد کربن: «انسان خود را مسئول گذشته و آغازگر آینده میداند»<sup>(۴۱)</sup> نسبت انسان و گذشته معنا ندارد، مگر اینکه هر دو در حال و آینده حضور داشته باشند. در عهد جدید و معاصر، کربن نیز از جمله کسانی است که برای تبیین تاریخ از عالم مثال استفاده کرده است. انسان با اتصال به عالم مثال، معنایی قدسی به تاریخ میدهد؛ بگفته وی «برای درک حوادث باید به تاریخ قدسی در باطن انسان مراجعه کرد»<sup>(۴۲)</sup> او فهم نظری تاریخ را مشروط به انسان دانسته است. حضور تاریخ در انسان، بمنزله حضور انسان در گذشته، حال و آینده است. براساس این نظریه، انسان در تمام ادوار تاریخ، حضور داشته و بدون او نمیتوان تاریخ را معنا کرد. کربن، عالم مثال را با نفس انسان منطبق کرده تا دو محرک اصلی تاریخ، یعنی اراده کیهانی و انسانی را تبیین کند. وقتی میگوید «تاریخ در انسان است»<sup>(۴۳)</sup> به این نسبت از عالم و انسان نظر داشته و ظهور آن را در اصلترین جریان تفکر، یعنی تاریخ فلسفه، دانسته است. او از این حیث، جزء مهمترین مورخان تاریخ فلسفه اسلامی محسوب میشود و براساس این دیدگاه نیز فلسفه سهروردی را بررسی و تفسیر کرده است.

کربن تأکید میکند: «تاریخ باطنی، در انسان است و حوادث تاریخ لطیف، در عالم لطیف اتفاق می افتد»<sup>(۴۴)</sup> نفس انسان، مجرد بوده و به ملکوت تعلق دارد. عالم ملکوت نیز مرتبه‌یی از عوالم مجرد بوده و نسبت به عالم ماده، لطیف است. نفس و عالم ملکوت، یک حقیقت داشته و کربن نیز بر این اساس، تاریخ را در هر دو رتبه،

دارای یک حقیقت دانسته است. نزد وی فراتاریخ در باطن انسان است و منشأ دیگر آن در ملکوت است.

کربن میگوید: «نفس، دوگانه است: عضو نخست، همزاد آسمانی اوست. این سخن مستلزم درک دورافتادگی نفس از اصل خود است و تاریخ از این معنا طرح میشود».<sup>(۴۵)</sup> این سخن، منشأ اعتقاد کربن در تبیین نسبت انسان و تاریخ و نیز مبین تأثر وی از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در ایران و اسلام بوده است؛ چنانکه میگوید:

وقتی انسان خود را در تاریخ می‌افکند، فلسفه تاریخ تدوین میشود. علیت تاریخی، بیگانه با هر مابعدالطبیعه بوده و فاقد درک قانونمند و قائل به تعطیل [معرفت و عقل] است. اما وقتی تاریخ، باطنی شد، حوادث، حوادث نفس است و ساحت ملکوتی دارد.<sup>(۴۶)</sup>

#### ۴. تأثیر نظریه فراتاریخ در بررسی فلسفه و عرفان ایرانی - اسلامی

شیوه حرکت تاریخ فلسفه و عرفان ایرانی، دوری است. بنیان معرفتی نظریه فراتاریخ چارچوب نظری کربن برای فهم و تفسیر تاریخ فلسفه و عرفان ایرانی - اسلامی بوده، زیرا این نظریه به نسبت معرفتی انسان نیز ناظر است و معرفت را اساس اتصال به گذشته و حال و آینده دانسته است. او بر این اساس، منابع و حتی اسناد برجای مانده از ادوار مختلف اندیشه در فلسفه و عرفان ایرانی - اسلامی را بررسی و تفسیر کرده و با رهیافت عقلی و شهودی به هستی، به تبیین نسبت انسان مسلمان و حقیقت نظر کرده و ادوار فلسفه اسلامی را «صورت» این طرز تلقی قلمداد نموده است.

کربن بعدها نظریه فراتاریخ را به گزارش تحلیلی و فلسفی حوزه عرفان ایرانی مربوط ساخت. در مواجهه با فلسفه سهروردی نیز تلاش وی معطوف به طرح انتساب آن به رویدادهایی بود که نمیتوان آن را حاصل ربط علی حوادث در تاریخ ۹۶ فلسفه اسلامی دانست. نزد او فلسفه و عرفان، بویژه نوع معرفتی رایج در ایران و اسلام، نظر به حقیقت دارد و کربن برای اثبات این طرز تلقی و تحکیم نظریه فراتاریخ، به بررسی و تفسیر فلسفه سهروردی روی آورد. بدون فهم نظریه فراتاریخ و نسبت آن با فلسفه سهروردی، نمیتوان اندیشه‌های او را ارزیابی کرد.



#### ۴-۱. درک فراتاریخی از فلسفه سهروردی

کربن نخستین آزمون نظریه فراتاریخ را در بررسی فلسفه سهروردی بکار گرفت. وی با تفسیر نوشته‌های تمثیلی و رمزی سهروردی کار خود را آغاز کرد. او درباره این قسم از آثار سهروردی گفته است: «رساله‌های تمثیلی سهروردی، اسطوره و تاریخ نیست».<sup>(۴۷)</sup> بنظر او تاریخ در این نوشته‌ها، در ورای زمان آفاقی جریان دارد؛ چنانکه میگوید: «در تمثیلهای سهروردی، تنها عارف قادر به روایت تاریخ است».<sup>(۴۸)</sup> او در این سخن، نظریه فراتاریخ را فرایند باطن عارف و ادراک جهان‌شناسی شهودی دانسته است. کربن بر این اساس بدنبال گونه‌ی تاریخی بود که از باطن انسان نشئت گرفته است. وی با این رویکرد دو عنصر اساسی در پژوهشهای مبتنی بر فلسفه تاریخ را که شامل اندیشه تاریخی و اسطوره بود، نفی کرد.

با اعتقاد کربن «سهروردی در مقام علم و عمل، مورخ نبوده است».<sup>(۴۹)</sup> سهروردی پاره‌ی از اندیشه‌های خود را به تاریخ اختصاص داد، اما قصد نداشت بعنوان مورخ، به مسائل فلسفی بپردازد. او هنگامی که درباره سلسله نسب معنوی خود سخن گفته، به تاریخ نظر نداشته است. سهروردی در این سلسله، منابع خود را خارج از حوزه تاریخ بررسی کرده و برای کربن جاذبه خاصی ایجاد کرده؛ بگونه‌ی که نخستین مصداق نظریه فراتاریخ را در فلسفه سهروردی یافته است.

تاریخ در فلسفه سهروردی بگونه‌ی طرح شد که نظریه فراتاریخ کربن را تأیید میکند. براساس سخن او، سهروردی در رویکرد به تاریخ با حوادثی مواجه شده که آن را جزء اصلی فلسفه اشراق محسوب کرده است. بنظر وی، سهروردی عین حکایاتی است که از تاریخ نقل کرده و در اینباره میگوید: «سهروردی فقط تاریخ را توصیف یا روایت نمیکند، او عین تاریخ است».<sup>(۵۰)</sup> کربن این رویداد را بیش از همه در حکمه/الاشراق دیده، اما رساله‌های فارسی دیگر سهروردی را نیز مشحون رویکرد مبتنی بر نظریه فراتاریخ دانسته است.

کربن تلاش کرده تا پیشینه معنوی ایران و اسلام را بدست آورد و سپس با تبیین جایگاه آن در فلسفه سهروردی به مقایسه‌اش با نظریه فراتاریخ بپردازد. بنظر او «تمثیلهای عرفانی سهروردی در کنار حماسه عرفانی ایران، تاریخ نفس است».<sup>(۵۱)</sup> او

ماهیت انسان را بعنوان یکی از نتایج مطالعات نظری تاریخ نمیدانست تا خوانشی هستی‌شناسانه و متألهانه از او بدست دهد. البته این مواجهه نافی معنای رفتار یا عمل انسان در تاریخ نیست. این سخن ناظر به نفس فردی است، اما نفوس انسانها در نسبت با عالم مثال وحدت مییابد، چون وجود عالم مثال به تعدد نفوس نیست. براساس این رویکرد، وحدت عرفان و حماسه، بمنزله محرک تاریخ، در باطن انسان است. باعتقاد کربن آثار رمزی و تمثیلی سهروردی این وحدت را بخوبی تبیین کرده است. او در بررسی این قسم از نوشته‌های سهروردی، گونه‌ی از زمان را بررسی کرده که در ورای زمان آفاقی در جریان است.

حکمة الإِشراق سهروردی از منابع کربن در طرح نظریه فراتاریخ بوده و درباره آن میگوید:

حقیقت حکمة الإِشراق در ۵۸۲ ه.ق نوشته نشده، زیرا شهود آن، در عالم و زمان ملکوتی اتفاق افتاده است. فقدان توجه به این شهود و نفی یا انحراف از مضمون آن، نفی پدیدار است و این روش نقد تاریخی خردگرا بوده و هدف پدیدارشناسی نیست.<sup>(۵۲)</sup>

او بر این اساس، پدیدار حکمة الإِشراق را بررسی و تفسیر کرده و زمینه اصلی این رویکرد، نظریه فراتاریخ بوده است. وی فلسفه سهروردی را در ورای پژوهش و تتبع ارزیابی کرده و میگوید: «سهروردی باستان‌شناس و پژوهنده اسناد تاریخی نیست».<sup>(۵۳)</sup> این التفات، دستمایه او برای طرح و تفسیر نظریه فراتاریخ براساس فلسفه سهروردی بوده است.

همچنین کربن درباره *قصّة الغریبة الغریبیه* میگوید: «هر کس *قصّة الغریبة الغریبیه* سهروردی را بخواند و در آن ژرف بیندیشد، قادر خواهد شد تا مؤلفه‌های تاریخ را تحلیل، بازیابی و تصدیق کند».<sup>(۵۴)</sup> کربن در توصیف آن ضمن نظر به تاریخ، عرفان را هم بررسی کرده است. نتایج بررسی او در تبیین نسبت نظریه فراتاریخ با فلسفه سهروردی، جزء مبانی اندیشه کربن در مطالعات مربوط به فلسفه و عرفان در ایران و اسلام قرار گرفت.

۹۸





## ۲-۴. درک فراتاریخی از عرفان

در ادراک شهودی و عرفانی نیز تلقی از تاریخ به باطن بازمیگردد و این خصلت مربوط به تأویل عرفانی است؛ چنانکه کربن میگوید: «تاریخ از دیدگاه عارفان، معنا و رمز دارد و به استعاره و کنایه نزول نمیکند».<sup>(۵۵)</sup> او تنها در عرفان چنین تلقی از تاریخ را طرح کرده و مصداق سخن وی که تاریخ در انسان جریان دارد، عرفان است، زیرا عارف در این ادراک، به تاریخی که خود ساخته و اراده کرده نظر دارد. این خصوصیت موجب شد تا کربن عرفان را محمل صدق نظریه فراتاریخ بداند. باعتقاد وی: «عارف، شخصاً تاریخ خود را میسازد».<sup>(۵۶)</sup> این خصوصیت به ساختار معرفتی عرفان بازگشته و مبین این معناست که معرفت باطنی به حوادث تاریخ، نشان داده که عارف، تجلیات اراده الهی را در تاریخ شهود میکند.

فقدان نظر به ظاهر در اندیشه فراتاریخ موجب شد تا کربن تعبیر خاصی از ظاهر طرح کند؛ چنانکه میگوید: «آنچه نزد اهل ظاهر، تاریخی بودن و مفهوم تاریخی تام دارد، از نظر عارفان شیعه چیزی جز تجسم رویدادهای متافیزیک نیست».<sup>(۵۷)</sup> بنظر او این مبدأ، محرک اصلی تاریخ است که در ظهور خود با اراده و باطن انسان مرتبط میگردد. وی ظهور نظریه فراتاریخ را در فرهنگ معنوی شیعه دانسته است. کربن در این روش بیش از همه، التزام به تأویل و پدیدارشناسی داشته، زیرا گمان کرده این طریق از تفکر در اندیشه‌های عقلی و شهودی شیعه رواج داشته و تا کنون آن را بررسی نکرده‌اند.

## نتیجه‌گیری

کربن برای گزارش فلسفی از تاریخ فلسفه اسلامی و تبیین علل ظهور حوادث و رویدادهای آن، به نظریه فراتاریخ نیاز داشت. باعتقاد او تاریخ، مغلوب اراده خداوند است و ازاینرو در مطالعات خود به الهیات توجه خاص نمود؛ زیرا مایل نبود تاریخ را محرکه اراده انسان بداند. وی ایران و اسلام فلسفی و عرفانی بویژه معارف عقلی و شهودی شیعه را با «پژوهش» در منابع تاریخی قابل کشف ندانسته است. نزد او

۹۹



تبیین تاریخ، مسبوق به نسبت انسان با حافظه تاریخی «خود» است، زیرا انسان بحسب حضور، با تاریخ نسبت دارد.

نزد وی گونه‌ی تاریخ ازلی و ابدی با اصطلاح فراتاریخ طرح شده و آن را با علم حضوری انسان تبیین کرده است. وحدت حوادث تاریخی در این نظریه، موجب انتقاد کربن از نظریه انفصال حوادث در نظریه «فلسفه تاریخ» شده است. کربن بدون آنکه تاریخ را انسان‌محور نماید، تلاش کرد تا فقدان وحدت انسان و تاریخ را از میان ببرد. براساس نظر او، نمیتوان بدون انسان و آگاهی حضوری او، تاریخ را بررسی کرد و نیز تاریخ بدون بررسی مبتنی بر پدیدارشناسی و تأویل، همچنان در باطن انسان خواهد ماند.

کربن قصد داشت تا با طرح نظریه فراتاریخ، رویداد عالم مثال را تفسیر کند. او برای بسط نظریه ادوار در فراتاریخ و عینیت بخشیدن به آن، نظریه فراتاریخ را به معاد پیوند داد. توجه وی به اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در ایران و اسلام برگرفته از نظریه فراتاریخ بود، اما پیشتر به چارچوب نظریه فراتاریخ با پشتوانه پدیدارشناسی و فلسفه تطبیقی در غرب دست یافته بود.

کربن بدنبال عبور از «اکنون» بود و به روشی نیاز داشت که او را ضمن درک «گذشته» و انتقال آن به «حال»، به آینده نیز حواله دهد. او به ضمیمه فهم تاریخ، عبور از زمان را هم طرح کرد، زیرا درک زمان، نخستین وجه تمایز نظریه فراتاریخ از فلسفه تاریخ است. وی برای نقد فلسفه تاریخ، پدیدارشناسی را برگزید اما نیاز به ادراک عقلی و شهودی زمان نیز داشت و مهمترین منبع او در این زمینه، عرفان و فلسفه در ایران و اسلام بود و بر این اساس، از اندیشه حرکت افقی زمان در فلسفه تاریخ رهایی یافت.

۱۰۰ در اندیشه او تاریخ با انسان معنا پیدا میکند، زیرا حضور تاریخ در انسان، بمنزله حضور انسان در گذشته، حال و آینده است. کربن نخستین آزمون نظریه فراتاریخ را با بررسی فلسفه سهروردی بکار گرفت و به این نتیجه دست یافت که بدون فهم نظریه فراتاریخ و نسبت آن با فلسفه سهروردی، نمیتوان اندیشه‌های او را ارزیابی کرد، زیرا تاریخ در فلسفه اشراق، بگونه‌ی طرح شده که نظریه فراتاریخ را تأیید



میکند. در ادراک شهودی و عرفانی نیز تلقی از تاریخ به باطن باز میگردد و مبین این نکته است که معرفت باطنی به تاریخ، نشان میدهد که عارف، تجلی اراده الهی را در آن شهود میکند.

بنظر میرسد اندیشه فراتاریخ، بسط نگرش متألهانه به تاریخ است و امکان نگرش به تاریخ را در حوزه الهیات ممکن میسازد. تبیین اراده الهی در نظریه فراتاریخ، اساس بررسیهای ناظر به تفسیر تاریخ عمومی فلسفه بوده و شامل حوزه عرفان و فلسفه ایرانی - اسلامی نیز شده است. التفات به نظریه تمثیل در نظریه فراتاریخ بعنوان زبانی که تلاش میکند تا حقیقت را توصیف کند موجب گردیده تا راهکارهای معرفتی مربوط به این حوزه با دقت بیشتری بررسی شود. تفسیر ملکوتی حوادث، متون و ساختار معرفتی فلسفه و عرفان ایرانی - اسلامی، بدون اتخاذ نظریه فراتاریخ ممتنع نیست، اما امکان حصول آن را بسیار سخت میکند، زیرا در نظریه فراتاریخ، اساس رویکرد به گذشته از حوزه زمان خارج میشود و معرفت، عهده‌دار تفسیر آن است.

بنیان معرفتی نظریه فراتاریخ با تأکید بر دور هرمنوتیکی معرفت، تاریخ تفکر را گزارش میکند. کربن بطور دقیق و بر این اساس، تاریخ فلسفه اسلامی را گزارش کرده و از این حیث، شیوه او با دیگر منابع موجود متفاوت است. نسبت انسان با اراده الهی، تفسیری یکسان از ادوار این حوزه معرفتی بدست نمیدهد، بلکه اختلاف اطوار نفس انسان در نسبت با وجود موجب میگردد تا ادوار تاریخ براساس تفسیر مبتنی بر نظریه فراتاریخ مختلف و متفاوت گردد. متداول بودن این نظریه نزد فیلسوفان متأله در تاریخ فلسفه غرب و نیز تاریخ فلسفه اسلامی مبین التفات به نظر به تاریخ در الهیات است که تا پیش از مطالعات کربن، کاوش آن در فلسفه و عرفان ایرانی - اسلامی مغفول<sup>۱</sup> عنه مانده بود.

#### پی‌نوشتها:

1. Gordon, Grahame, "Philosophy of History", *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, pp. 453- 454.
2. Corbin, Henry, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, p. 46.
۳. پازوکی، شهرام، «ارتباط شیعه، تصوف و ایران نزد هانری کربن»، *عرفان ایران* (مجموعه مقالات)، ص ۳۸ و ۳۹.



۴. بالانفا، پل، «هانری کرین و روش او»، زائر شرق (مجموعه مقالات)، ص ۱۷۱.
5. *Ibid.*, p.137.
6. *Ibid.*, p. 29.
۷. «هانری کرین و روش او»، زائر شرق (مجموعه مقالات)، ص ۱۷۴.
۸. همان، ص ۱۷۲.
۹. مجتهدی، کریم، «فلسفه‌های ایرانی - اسلامی از نظرگاه کرین»، زائر شرق (مجموعه مقالات)، ص ۶۳.
10. *Ibid.*, p. 32.
11. *Ibid.*, P. 44.
12. Corbin, Henry, "De Heidegger à Sohrawardi", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, p. 29.
13. Idem, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol.2, P. 268.
14. Idem, "De Heidegger à Sohrawardi", *Henry Corbin*, Christian Jambet, Paris. P. 28.
15. Idem, *Itineraire dun Enseignement*, p. 30.
16. *Ibid.*, P. 44.
۱۷. شایگان، داریوش، «دیدارهای هانری کرین»، در احوال و اندیشه‌های هانری کرین، ص ۱۴۰.
18. Corbin, Henry, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol.2, P. 200.
19. Idem, "De Heidegger à Sohrawardi", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, p. 28.
20. Idem, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, vol.2, p. 264.
21. Idem, *Philisophie Iranienne et Philisophie Comparée*, vol.2, p. 26.
22. Shayegan, Daryush, *Henry Corbin: La Topographie Spirituelle de l'islam iranien*, p. 283.
23. Corbin, Henry, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol.2, P. 268.
24. Idem, *Philisophie Iranienne et Philisophie Comparée*, p. 35.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, P. 32.
۲۷. ر.ک: ادامه نوشتار حاضر بند ۱-۴.
28. Corbin, Henry, *Philisophie Iranienne et Philisophie Comparée*, p.21.
29. Idem, *Les Motifs Zoroastriens Dans La Philosophie De Sohrawardi*, P. 12.
30. Idem, "De Heidegger à Sohrawardi", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, p. 29.
31. *Ibid.*, pp. 27- 28.
32. Corbin, Henry, *Itineraire dun Enseignement*, p. 30.
33. Idem, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol.2, p. 269.
- ۱۰۲ ۳۴. اعوانی، غلامرضا، «سیری در آراء هانری کرین»، زائر شرق (مجموعه مقالات)، ص ۱۸.
۳۵. «هانری کرین و روش او»، زائر شرق (مجموعه مقالات)، ص ۱۷۵.
36. Corbin, Henry, *Philisophie Iranienne et Philisophie Comparée*, p. 132.
37. *Ibid.*, p. 28.
38. *Ibid.*, p. 32.
39. *Ibid.*, p. 31.
40. *Ibid.*

41. Corbin, Henry, "De Heidegger à Sohrevardi", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, p. 30.
42. Idem., *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, p. 32.
43. *Ibid.*, p. 31.
44. *Ibid.*, pp. 31-32.
45. Corbin, Henry, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 2, p. 306.
46. Idem., *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, p. 44.
47. Idem., *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 2, P. 140.
48. *Ibid.*, vol. 2, p. 239.
49. Corbin, Henry, "De Heidegger à Sohrevardi", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, p. 29.
50. Idem., *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 2, p. 202.
51. *Ibid.*, vol. 2, p. 239.
52. Corbin, Henry, *Itineraire dun Enseignement*, pp. 30 - 31.
53. *Ibid.*, p. 88.
54. Corbin, Henry, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 2, p. 294.
55. Idem., "De Heidegger à Sohrevardi", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, p. 29.
56. Idem., *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 2, p. 258.
57. Idem., "De Heidegger à Sohrevardi", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, p. 29.

### منابع فارسی:

۱. اعوانی، غلامرضا، «سیری در آراء هانری کرین»، *زائر شرق* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین)، باهتمام شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۲. بالانفا، پل، «هانری کرین و روش او»، *زائر شرق* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین)، باهتمام شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۳. پازوکی، شهرام، «ارتباط شیعه، تصوف و ایران نزد هانری کرین»، *عرفان ایران* (مجموعه مقالات)، گردآورنده سیدمصطفی آزمایش، تهران، نشر حقیقت، ش ۱۹، ۱۳۸۳.
۴. \_\_\_\_\_، «ارتباط شیعه، تصوف و ایران نزد هانری کرین»، *زائر شرق* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۵. شایگان، داریوش، «دیدارهای هانری کرین»، در *احوال و اندیشه‌های هانری کرین*، تهران، انتشارات هرمس و انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۹.
۶. مجتهدی، کریم، «فلسفه‌های ایرانی - اسلامی از نظرگاه کرین»، *زائر شرق* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین)، باهتمام شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.



## منابع انگلیسی:

1. Corbin, Henry, *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*, vol.2, France: Editions Gallimard, 1971.
2. \_\_\_\_\_, "De Heidegger à Sohraward", in *Henry Corbin*, Christian Jambet, Paris, 1981.
3. \_\_\_\_\_, *Itineraire dun Enseignement*, Tehran, Institut Fracais De Recherche Iran, 1993.
4. \_\_\_\_\_, *Les Motifs Zoroastriens Dans La Philosophie De Sohrawardi*, Tehran, Iranian Linstitute Of Philosophy, 2012.
5. \_\_\_\_\_, *Philisophie Iranienne et Philisophie Comparée*, Tehran, Iranian Institute of Philosophy, 1382.
6. Gordon, Grahame, "Philosophy of History", *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London, 1998.
7. Shayegan, Daryush, *Henry Corbin: La Topographie Spirituelle de l'islam iranien*, Paris, Editions de la difference, 1990.