

تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن دربارهٔ

تطبيق فلسفه سهروردی با فلسفه یونان

سیدعلی علم‌الهدی^۱؛ علیرضا پارسا^۲؛ مرضیه اخلاقی^۳؛ حسن سیدعرب^۴

چکیده

هانری کربن، مفسر غربی فلسفه اشراق سهروردی است. اندیشهٔ او در تفسیر این فلسفه مبتنی بر تأویل، پدیدارشناسی، نظریهٔ فراتاریخ و فلسفهٔ تطبیقی است. نوشتار حاضر نخستین نوشتاری است که به این موضوع پرداخته و هدف آن بررسی انتقادی اندیشه‌های کربن دربارهٔ تطبيق فلسفهٔ سهروردی با فلسفهٔ افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان است. این مقاله به نوآوریهای سهروردی پرداخته است تا بدینوسیله وجه تمایز اندیشهٔ او از آن فیلسوفان بیان گردد. در نتیجه‌گیری نیز پس از جمع‌بندی مطالب، نقدی کلی به روش‌شناسی کربن و کاستیهای آن مطرح شده است. فلسفهٔ تطبیقی - که گاه فلسفهٔ بینافرهنگی

۱۷

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور؛ alamoalhoda53@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور؛ alirezaparsa1214@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور؛ akhlaghimarziye@yahoo.com

۴. دانش‌آموخته دوره دکتری فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور و استادیار بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی (نویسندهٔ مسئول)؛

h.arab@rch.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۸

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۳۱



نیز نامیده میشود. رشته‌بی از مطالعات فلسفی است که در خلال آن فیلسوفان با نظر به مبانی اندیشهٔ فلاسفه از جریانهای فرهنگی، زبانی و فلسفی متفاوت، به مسائل فلسفی میپردازند و اختلاف و اشتراک آراء آنان را مطالعه میکنند. بعقیدهٔ کربن، فلسفهٔ تطبیقی راهگشای درک صحیح تفکر در تاریخ فلسفه است و او بر این مبنا فلسفهٔ اشراق را با افلاطون و ارسطو تطبیق داده است. بنظر وی این فلسفه برگرفته از دیدگاههای افلاطون است. این وجه نظر مسبوق به اصالت فلسفه در یونان نزد اوست. کربن سهروردی را افلاطون جهان اسلام دانسته است. دیدگاه کربن نوآوریهای سهروردی و تفاوت اندیشهٔ او با افلاطون و نیز انتقاد وی به ارسطو را نادیده میگیرد.

کلیدواژگان: کربن، سهروردی، فلسفه یونان، افلاطون، ارسطو، نوافلاطونیان، مسیحیت، فلسفهٔ تطبیقی.

* * *

مقدمه

بخش قابل توجهی از مطالعات کربن مربوط به تصحیح آثار و تفسیر آراء سهروردی است. او به بررسی اثرپذیری سهروردی از فلسفهٔ یونان پرداخته و معتقد است سهروردی اندیشهٔ افلاطون را بتفصیل بیان کرده است بگونه‌یی که مبحث عالم مثال برگرفته از نظریهٔ مُثُل نزد افلاطون است. بیتوجهی کربن به منطق موجب شده در تطبیق فلسفهٔ اشراق و ارسطو به بررسی انتقادهای سهروردی از وی در منطق توجه نکند. او حتی در تصحیح بعضی نوشته‌های سه‌گانه سهروردی در منطق، طبیعیات و الهیات، از انتشار بخش منطق غفلت کرده است.

بخش دیگر مطالعات کربن ناظر به تأثیر سهروردی از نوافلاطونیان است. بنظر وی اشراق و عرفان سهروردی از نوافلاطونیان سرچشمه گرفته است. این تصور موجب گردید اصول فلسفه اشراق را نیز برگرفته از آنان بدانند. مطالعات کربن در این

۱۸



زمینه تأثیر عمیقی در بسط تصور عرفانی از فلسفه سهروردی برجای گذاشت. به گزارش او، فلسفه سهروردی از معارف مسیحیت نیز متأثر بوده و حاصل آن طرح اشراق و عرفان دینی است که بزعم وی زمینه اصلی آن در مسیحیت قابل بررسی است. او برای اثبات این ادعا معارف زرتشت و هرمسیان را هم دخالت داد.

۱. زمینه رهیافت سهروردی به فلسفه یونان از نگاه کربن

کربن فلسفه یونان را از منابع فلسفه اشراق دانسته است. بنظر وی اشراق بمعنای عام در اندیشه فلسفی یونان مطرح بوده و از این منظر سهروردی را متأثر از آن دانسته است. به اعتقاد او این فلسفه در فرشته‌شناسی، تطبیق عالم مُثُل و مثال افلاطونی است ولی زبان آن متفاوت است. بگفته وی: «سهروردی به زبان یونانی فکر نکرده است» (Corbin, 1982, p. 70). سهروردی از راه ترجمه با فلسفه یونان آشنا شده اما در آن تأمل نقادانه کرده است.

از دید کربن، «تمثیل سهروردی هماهنگ با رمان یونانی [= آیتیوپیکا] (*Aethiopica*) نوشته هلیودوروس (Heliodoros/ قرن سوم پس از میلاد) است» (Idem, 1971, 92, p.240). البته شباهت در تمثیل، دلالت بر تأثر فکری نمیکند زیرا در تمثیل نیز توارد رخ داده، مانند بسیاری از رساله‌های تمثیلی که در تاریخ فلسفه عرضه شده است و شاید کربن از این حیث آیتیوپیکا را مبنای نظریه عالم مثال دانسته است. *قصه الغریبه الغریبه* سهروردی این ادعا را اثبات میکند که تمثیل‌های او بر اساس نظریه معرفت اشراقی طرح شده است.

به بیان کربن، «حکیمان اشراقی یونان به حکمت عرفانی دسترسی داشته‌اند» (Ibid., 2 p.49). بخشی از این نظر اشراقی به عهد پیش از سقراط (۳۹۹-۴۶۹ ق.م) باز میگردد. روش تفکر آنان بر اساس تأویل و پدیدارشناسی بوده زیرا از دیدگاه کربن، «پدیدارشناسی با آشکار کردن باطن پدیده، طریق علم یونانیان قدیم را محقق میکند» (Idem, 1981a, p. 27).

کربن برای توصیف تفکر حکیمان پیش از سقراط، اصطلاح «حکمت نبوی»

۱۹

(Prophetic Wisdom) را برگزیده است. او از سهروردی نقل کرده است: «فیلسوفان یونان با پیامبران بیگانه نبوده و آموزه‌های خود را از مشکات نبوت دریافت کرده‌اند» (Idem, 1977, p. 91). سخن کربن دلالت بر الهام میکند که سهروردی آن را «آگاهی از غیب» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۷ / ۴) نامیده است. سهروردی تعدادی از حکیمان و عارفان، مانند هرمس و آغاثادیمون و انباذقلس را «جماعة من أهل السفارة و الشارعیین» (همان: ۱۱ / ۲) توصیف کرده است.

۲. بهره سهروردی از حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی در مواجهه با یونان (از نگاه کربن)

کربن میگوید: «نسبت سهروردی با اندیشه ایرانی را بگونه‌ی دیگر با اندیشه یونانی باز می‌یابیم» (Corbin, 1977, pp. 90-91). تفاوت منابع سهروردی ساختار اندیشه او را یکسان نمیکند، زیرا او در مقابل ایران و یونان دو نگرش متفاوت دارد. وی بگفته خود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۹ / ۴) اندیشه یونان را نقد ولی حکمت ایران را احیا کرده است. کربن به اشتباه گمان کرده کوشش سهروردی ناظر به ثنویت فلسفی است زیرا گفته است: «هدف سهروردی طرح فلسفه نور و ظلمت و بازگرداندن مغان یونانی‌مآب به ایران پیش از اسلام است» (Corbin, 1971, 2, p. IV). سهروردی به حکمت خسروانی نظر داشت و نور و ظلمت را بعنوان اعتقاد برگرفته از ثنویت طرح نکرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۲ / ۴).

کربن فلسفه اشراق را آمیخته‌ی از فرهنگ‌های بزرگ دینی و فلسفی دانسته و آن را از ابداع و استقلال تهی کرده است. به اعتقاد او، «در فلسفه اشراق مضامینی از اندیشه ایرانی، یونانی و مسیحیت نظام یافته است» (Corbin, 1977, p. 89). منابع بنیادی سهروردی قرآن کریم و آموزه‌های عقلی و شهودی در ایران و اسلام بوده و بر این اساس، دیگر منابع خود را نقد و بررسی کرده است. او برای طرح فلسفه اشراق از حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی بهره برد.



۳. مطالعات تطبیقی کربن در فلسفه افلاطون و سهروردی

کربن تاریخ فلسفه اسلامی را به دو حوزه تقسیم کرد: الف) مشائین که در رأس آن فارابی (۲۶۰-۳۳۹ق) و ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ق) است. ب) اشراقیان که سهروردی مؤسس آن است. کربن گفته است: «اشراقیان قبل و بعد از سهروردی، اصحاب افلاطون یا افلاطونیان نامیده شده‌اند» (Corbin, 1993, p. 116). بخشی از اندیشه‌های سهروردی متأثر از افلاطون است اما نگرش کربن موجب فقدان استقلال تفکر سهروردی می‌گردد زیرا اقرار کرده است که «شاگردان سهروردی برخلاف مشائیان، افلاطونیند» (Idem, 1969, pp. 20-21). در ادامه به طرح برخی از شاخصهای کربن برای این اتصاف و پاسخ به آن خواهیم پرداخت.

۳-۱. افلاطون

سهروردی اظهار داشته در حالت خلسه با ارسطو دیدار و با او درباره علم انسان سخن گفته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۷۱-۱۷۰). کربن تفسیر افلاطونی از این دیدار بیان نموده و می‌گوید: «ارسطویی که سهروردی با او گفتگو کرده کاملاً افلاطونی است» (Corbin, 1964, p. 290). سیاق عبارات آن گفتگو ادعای وی را تأیید میکند، زیرا زبان سهروردی افلاطونی است اما مطالبی که بعدها درباره نظریه علم در فلسفه اشراق عنوان کرد، نشان می‌دهد که در اینباره به اصول تفکر افلاطون و ارسطو توجه ندارد. کربن در تعیین مخاطب سهروردی به نوافلاطونیان گرایش یافت زیرا اعلام نموده است: «مخاطب سهروردی در گفتگوی با ارسطو، مؤلف /تولوجیا است» (Idem, 1971, 2, p. 62). او در این مرحله نیز به منبع یونان در فلسفه اشراق نظر دارد. ۲۱

کربن حتی در توصیف منابع واسط میان افلاطون و سهروردی، به تأثر او از افلاطون توجه دارد. بگفته او، «منشأ صدور موجودات نورانی در الهیات افلاطونی پروکلوس (۴۸۵-۴۱۲ م)، نور الأنوار یا خورنه است» (corbin, 1977, p.91). کربن، پروکلوس / برقلس را با انباذقلس / امپدوکلس (۴۳۰-۴۹۵ ق.م) یکسان دانسته در



حالی که سهروردی از برقلس سخن نگفته و سخن کربن شبیه پاره‌یی از سخنان سهروردی به نقل از انبازقلس است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲). کربن با تفسیر خلسه سهروردی، رویکرد افلاطونی خود به فلسفه اشراق را طرح کرده است.

۲-۳. زرتشت

بر اساس دیدگاه کربن، تقریر سهروردی از افلاطون و زرتشت، تاریخی است. او اذعان داشته است: «منبع مهم سهروردی، تفسیر مُثُل افلاطونی با فرشتگان آیین مزدایی است» (Corbin, 2012, p. 20). نزد سهروردی عالم مثال، متأخر از مُثُل افلاطونی است. او فرشته‌شناسی را با مُثُل افلاطونی مقایسه کرد و تقریر وی موجب شد کربن اندیشه فلسفی ایران را متأثر از افلاطون بداند در حالی که سیر تفکر سهروردی از عالم مثال به فرشته‌شناسی است. او اشراق افلاطون را به ایران پیش از اسلام متصل کرد اما کربن گفته است «فلسفه سهروردی، مغان یونانی‌مآب را به ایران پیش از اسلام بازگرداند» (Idem, 1971, 2, pp. 354-355). تلاش سهروردی ناظر به ارجاع افلاطون به ثنویت نبود و فلسفه افلاطون را نیز بر اساس آموزه‌های زرتشت تفسیر نکرد.

سهروردی نمیخواست میان زرتشت و افلاطون پیوند برقرار کند اما کربن چنین تمایلی را به او منسوب کرده و میگوید: «سهروردی با جمع افلاطون و زرتشت، معنای خاص فلسفه ایرانی را بیان کرد» (Idem, 1969, p. 20). «فلسفه ایرانی»، ناظر به احیای حکمت خسروانی است که شیخ اشراق مدعی احیای آن است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/۱۲۹). کربن فلسفه اشراق را از سنت فلسفه اسلامی جدا کرد در حالی که نمیتوان تفکر فلسفی را از سنت خود متمایز ساخت. مشکل فلسفی این انتزاع هنگامی نمایان شد که آن را برآمده از معارف زرتشت و فلسفه افلاطون فرض کرد و از اینرو اذعان کرده است که «سهروردی، مغان افلاطونی و تبار ایرانی را پیوند داد» (Corbin, 1971, 2, p. 54).

کربن از طرح وحدت افلاطون و زرتشت در فلسفه اشراق، به وحدت دین و فلسفه در ایران و یونان نایل گردید در حالی که سهروردی اندیشه فلسفی و



دینی ایران را با یونان معاوضه نکرد و حتی افلاطون را در قالب چهره‌یی معنوی و عرفانی طرح و تفسیر کرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۶۲). شایگان بر همین اساس گفته است: «سهروردی چهره افلاطون و زرتشت را یکی کرد» (Shayegan, 1990, p. 62).

۳-۳. هرمس

کربن با افزودن نام هرمس به جمع زرتشت و افلاطون، وحدت آنان را بر اساس نظر سهروردی به آموزه‌های هرمس توصیف نمود. این آموزه‌ها جزو فلسفه اشراق نیست تا سهروردی بر اساس آن، افلاطون و زرتشت را وحدت بخشد. کربن با قرار دادن هرمس، زرتشت و افلاطون در کنار یکدیگر، تفسیر عرفانی از فلسفه اشراق ارائه کرده و اظهار میدارد: «سهروردی همواره به افادات هرمس، زرتشت و افلاطون اعتماد داشته است» (Corbin, 2012, p. 3) اما او این سه طرز تلقی را در عرض یکدیگر قرار داد.

کربن معتقد است: «هرمس، افلاطون و زرتشت بر فلسفه اشراق تأثیر داشته‌اند» (Idem, 1964, p. 285) که البته تأثیر آنان غیر قابل انکار است اما نمیتوان این فلسفه را برآمده یا ممزوج از آن دانست. ربط فلسفه سهروردی به این اندیشه‌ها و آموزه‌ها، توأم با گفتگوی فکری بوده بویژه افلاطون که سهروردی ضمن احترام فراوان، آراء او را نقد و بررسی کرده و این برخلاف جهت تفکر کربن است.

بنا بر تأکید کربن، «هرمس، زرتشت و افلاطون بر افق فکری سهروردی و اشراقیان غلبه کرده‌اند» (Idem, 1971, 2, p. 25). این غلبه، ساختار فلسفه اشراق را از میان نبرد زیرا توجه او به افلاطون، ناظر به فلسفه وی بود و طرح عالم مثال یا صور معلقه که بگفته وی با مثل افلاطونی متفاوت است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۳۰)، متضمن طرحی نو در فلسفه اسلامی است. تلاش سهروردی برای فهم فلسفه افلاطون، توأم با رعایت اصول فلسفه اشراق بود و قصد نداشت با قرائتی هرمسی، فلسفه او را باطنی یا عرفانی جلوه دهد.

۲۳



علم‌الهدی، پارسا، اخلاقی، سیدعرب؛ تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن ...

اندیشه فلسفی، دستمایه او در بررسی تفکر افلاطون بوده است. تشخص فلسفه سهروردی از آموزه‌های افلاطون، زرتشت و هرمس بر سه اصل استوار است: (۱) تمایز جایگاه عالم مثال و مُثُل، (۲) تفکیک انسان‌شناسی فلسفی از تمایلات باطنی، (۳) تفاوت عمده میان آموزه‌های فلسفی و دینی. اینکه کربن تصریح کرده که «شرق‌پسندان و اشراقیان ایران یکسان نیست» (Corbin, 1981b, p. 43)، به تفاوت اصول تفکر آنان باز می‌گردد. او تفکر افلاطون را در فلسفه اشراق حاضر دانسته و تمایلات دینی نزد وی را موضوع قابل مقایسه با زرتشت و شیعه فرض کرده است. همچنین در بررسی شیعه، حکمت نبوی را منبع اندیشه فلسفی دانسته و معتقد است این زمینه موجب درک بهتر فلسفه افلاطون در شیعه شده زیرا گفته است: «حکمت نبوی، شیعه را به دریافت پیامبرشناسانه فلسفه افلاطونی فرا خوانده است» (Idem, 1993, p. 37).

۳-۴. کربن و عالم مثال

کربن اقرار کرده است که «با استفاده از آموزه‌های کاسیرر (Ernst Cassirer, 1874-1975) به پدیداری دست یافتم که افلاطونیان ایران آن را «عالم مثال» نامیده‌اند» (Idem, 1981b, p. 43). او با الهام از فلسفه تطبیقی مطالعات خود را به عالم مثال گسترش داده و می‌گوید: «هدف مقایسه، تأکید بر همسانی و اختلاف است و هر دو مانند مُثُل افلاطونی با امری مشترک معنا پیدا می‌کند» (Idem, 1993, p. 35). او در این تبیین، بارزترین اصل را مُثُل دانست و تفاوت آن با صور معلقه در فلسفه اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۹-۲۳۵) مانع بررسی مقایسه‌ی کربن نشد.

۳-۵. نسبت فرشته‌شناسی با عالم مُثُل و مثال

فرشته‌شناسی ربط وثیقی با معرفت‌شناسی دارد اما تفسیر سهروردی از آن بر اساس عالم مثال و نظر به وجود است ولی کربن معتقد است: «سهروردی بر اساس فرشته‌شناسی زرتشتی، مُثُل افلاطونی را طرح و تفسیر کرده است» (Corbin, 1993, p. 36). سخن او مستند به آثار سهروردی نیست و ضمن نفی

۲۴



تأثیر فرشته‌شناسی ابن‌سینا آن را بر اساس سنت ایرانی و یونانی تفسیر میکند. این تلاش موجب تغییر فرشته‌شناسی سهروردی شد.

۳-۵-۱. عالم مُثل

کربن در بررسی رویکرد سهروردی به مُثل افلاطونی گفته است: «سهروردی تفسیر فرشته‌شناسانه مُثل افلاطونی و تأویل نظریه مُثل را ارجمندترین بخش حکمت پارسیان باستان میداند» (Idem, 1971, 2, p. 114). سخن او ناظر به نتایج تأویل سهروردی است. کربن بدون دخالت دادن مبحث نور در فرشته‌شناسی سهروردی اعلام میدارد: «تفسیر مُثل افلاطونی با فرشتگان آیین مزدایی، قویترین محرک سهروردی است» (Idem, 2012, p. 20). سهروردی در نظر به مُثل، قصد طرح اندیشه افلاطون را داشت زیرا پس از نقد ابن‌سینا به افلاطون، رویکرد فلسفه اسلامی به مُثل کمتر شده بود. کربن این لحاظ تاریخی را بررسی نکرد زیرا معتقد بود فرشته‌شناسی زرتشتی منشأ تبیین مُثل است.

۳-۵-۲. عالم مثال

نظر به عالم مثال، اساس نگرش سهروردی به زرتشت و افلاطون بود اما کربن از آن غفلت نمود. سهروردی برای تحکیم نظریه عالم مثال از افلاطون بهره برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/۱۱۱) و نیز ترکیب «افلاطونیان پارس» نزد کربن (Corbin, 1981b, p. 43) نشان میدهد که بزعم وی، اشراقیان ایران متأثر از افلاطون هستند. با اینهمه مطالعات تطبیقی او به تبیین جایگاه عالم مثال در فلسفه اشراق و تفاوت آن با مُثل افلاطونی منجر نگردید زیرا این دو عالم را متفاوت دانسته و گفته است: «عالم مثال، افلاطونی نیست» (Idem, 1964, p. 296). کربن عالم مثال را مسبوق به دیانت زرتشت و فلسفه افلاطون میداند.

۳-۵-۳. بررسی مقایسه‌ی عالم مُثل و مثال

کربن عالم مُثل و مثال را بررسی مقایسه‌ی کرد اما مشکل اصلی وی رهیافت به تفسیر زرتشتی از مُثل افلاطونی بود زیرا به اعتقاد او، «مشکل افلاطون جمع حلول و صدور در نظریه مُثل است» (Idem, 1993, p. 37). این سخن ناظر به دو تفسیر از مُثل است که منشأ آن وجود و ماهیت است. سهروردی نظریه مُثل را به

۲۵



علم‌الهدی، پارسا، اخلاقی، سیدعرب؛ تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن ...

عالم مثال برد و قصد نداشت با رهیافت دینی به آن، فرشته‌شناسی را بیان کند اما کربن نقل کرده است: «سهروردی تفسیر فرشته‌شناسانه مُثُل افلاطونی و تأویل آن را ارجمندترین بخش حکمت پارسیان باستان دانسته است» (Idem, 1971, 2, p. 114). وی موضع نخست خود، یعنی تفسیر زرتشتی نظریه مُثُل افلاطونی را تشریح کرده است.

بررسی کربن از مُثُل نشان داد که تقریب فلسفه اسلامی و افلاطون تنها با فلسفه سهروردی ممکن است. از دیدگاه او، «تفسیر مُثُل افلاطونی از دیدگاه فرشته‌شناسی زرتشتی، ابداع سهروردی است» (Idem, 1983, p. 36) در حالی که برخلاف این نظر، ابداع سهروردی در جایگزینی صور معلّقه بجای مُثُل بوده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۰).

۳-۵-۴. نقد مُثُل بر اساس صور معلّقه

انتساب نظریه سهروردی به زرتشت و افلاطون با ساختار فلسفه اشراق و سیر تاریخی آن سازگار نیست. سهروردی این فلسفه، را بر بنیان تفکر فلسفی در یونان بویژه افلاطون متقن نکرد یا آن را برگرفته از آموزه‌های دینی زرتشت نمیدانست زیرا اساس تفکر او برآمده از سنت فلسفه اسلامی بود. بعلاوه، طرح عالم مثال با ساختار عقلی فلسفه اشراق منطبق است و بیش از مُثُل قادر به تبیین جهان‌شناسی اشراقی است. با اینهمه، او نمیخواست عالم مثال را بدون توجه به پیشینه معرفتی مُثُل در افلاطون طرح کند.

کربن به غلط، بررسی تاریخی سهروردی درباره عالم مثال را منشأ تأثر وی از افلاطون تلقی کرده است. او نظریه نور را طفیلی مُثُل افلاطونی دانسته و نیز مُثُل و صور معلّقه را به یک معنا حمل کرده و گفته است: «مُثُل افلاطونی یا مُثُل نوری، بحث مسلط اشراقیان است» (Corbin, 1993, p. 35). همچنین به بیان او: «مُثُل به فرشتگان یا رب‌النوع موجود در این عالم تبدیل میشود» (Ibid., p. 36). از دستاوردهای مُثُل افلاطونی تفسیر معرفت‌شناسانه هستی است و کربن به اشتباه آن را با صور معلّقه سهروردی یکسان دانست. تمایز این دو موجب شد

بیش از ربط آن به فلسفه اشراق، بر انتساب صور معلقه به مُثُل افلاطونی با رویکرد فرشته‌شناسی زرتشتی تأکید کند.

قربان مُثُل و مثال نزد کربن دستمایه او برای طرح تأثیر عمیق سهروردی از افلاطون شد در حالی که بررسی صور معلقه در فلسفه اشراق ادعای کربن را نفی میکند. سهروردی تلاش کرد تمایز این فلسفه از افلاطون را نشان دهد اما کربن از این منظر فلسفه اشراق را بررسی نکرد و نتوانست جهان‌شناسی سهروردی را بر اساس عالم مثال بخوبی تبیین کند.

۴. دیدگاه کربن درباره سهروردی و ارسطو

نگرش سهروردی به ارسطو انتقادی است. او در بعضی از مسائل منطق با وی اختلاف نظر دارد. کربن معتقد است که «سهروردی، مخالف فلسفه مشاء است» (Idem, 1971, 2, p. 338). البته این مخالفت شامل مشائیان حوزه فلسفه اسلامی، یعنی ابن‌سینا و فارابی، نیست. سهروردی مبحث علم نزد ارسطو را بررسی انتقادی کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۷۲-۷۱). بعقیده کربن، «شهود سهروردی چارچوب نظریه عقول ارسطو را در هم شکست» (Corbin, 1971, 2, p. 53).

۵. مطالعات تطبیقی کربن درباره سهروردی و فلسفه نوافلاطونیان

ارنست رنان (Ernest Renan, 1823-1892)، فلسفه اسلامی را مختوم به ابن‌رشد (۵۹۵-۵۲۰ق) کرد و کربن نیز با طرح «مکتب نوافلاطونی اسلامی» هویت آن را منکر گردید. او اصطلاحات و مفاهیم فلسفه نزد مسلمانان را برگرفته از آموزه‌های هرمس، افلاطون، زرتشت، نوافلاطونیان و دیگر منابع دانسته و میگوید: «عقل پدر، عقل دهم نزد نوافلاطونیان مسلمان است» (Ibid., p. 284).

با تمایز دو اندیشه در مبنا، نمیتوان مسائل مشترک را حاصل تأثیر و تأثر میان آن دو دانست. کربن تنها با بررسی مسائل فلسفه سهروردی، اصول آن را با نوافلاطونیان یکی شمرد. به اعتقاد او، «مقاصد سهروردی با نوافلاطونیان

۲۷



علم‌الهدی، پارسا، اخلاقی، سیدعرب؛ تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن ...

هماهنگی کامل دارد» (Ibid., pp. 118-119). سخن وی منطبق با فلسفه اشراق نیست زیرا اصطلاحات و مفاهیم فلسفه او در مبحث فرشته‌شناسی با حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی یکسان است و با تأسی به این دو سنت، فرشته‌شناسی را در فلسفه اشراق دخالت داد.

کربن عرفان شبه فلسفی ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ق) را با مقدمات تاریخی تفسیر و تبیین کرد و نیاز داشت تا نزدیکترین حوزه فلسفی به او را که فلسفه اشراق است، معرفی کند. از اینرو میگوید: «فلسفه سهروردی، گونه ایرانی - اسلامی اندیشه نوافلاطونی است» (Ibid., 1, p. 302). مراد وی تبیین تاریخی رویکرد شهودی و باطنی به وجود در تاریخ فلسفه اسلامی به نمایندگی ابن عربی و ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ق) است. کربن پیدایش این نظر را بر اساس اندیشه نوافلاطونیان توجیه نموده است.

فلسفه اشراق منشأ تمرکز کربن برای تبیین تأثیر نوافلاطونیان بر فلسفه اسلامی گردید. او معتقد است: «اندیشه نوافلاطونی هماهنگ با سهروردی است» (Ibid., 2, p. 45). معلوم نیست که منظور وی از «هماهنگی» چیست؟ فلسفه سهروردی مبتنی بر منطق و استدلال است و نمیتوان آن را با وجه نظر عرفانی و باطنی یکسان دانست. التفات او به هرمس موجب شد کربن در این نگرش راسخ شود. بگفته وی؛ «فیلسوفان ایرانی، معاصر همیشهگی افلاطونیان هرمسی هستند» (Idem, 1993, p. 136). وی از این منظر، بررسی فلسفه اشراق را به هویت فلسفه اسلامی سرایت داد و تنوع و ابداع آن را نفی کرد. تاریخ فلسفه اسلامی، بویژه اندیشه اشراقیان قبل و بعد از سهروردی، سخن وی را انکار میکند.

طباع تام، فرشته‌ی است که انسان را هدایت باطنی میکند و توصیف آن در فلسفه اشراق مسبوق به آموزه‌های هرمسی است اما تقریر سهروردی از آن برای تبیین انسان‌شناسی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۴۶۴). وی با استناد به طباع تام، حضور خود را در سنت تفکر شهودی اعلام کرد اما کربن وی را



متأثر از آموزه‌های هرمس، افلاطون، زرتشت و اندیشه نوافلاطونیان دانسته و میگوید: «التفات سهروردی به طباع تام مبین تأثر از معارف هرمسی، نوافلاطونی و زرتشتی است» (Corbin, 1971, 2, p. 139).

مخاطب کربن، فلسفه اشراق را برآمده از ادیان و مذاهب فکری فرض میکند. او در اینباره میگوید: «اجزاء و عناصر تفکر سهروردی گاه زرتشتی، مانوی، نوافلاطونی، هرمسی و عرفان اسلامی و گاه به شیعه بسیار نزدیک است» (Idem, 2012, p. 18). این داوری منصفانه نیست. سهروردی بتصریح، مانویت را الحاد دانسته (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۱-۱۰) و کربن بدون توجه به سخن او، مانویت را از اجزاء و عناصر فلسفه اشراق برشمرده است. وی این عناصر را از طریق فلسفه سهروردی به مطالعات شیعی نزدیک کرد.

نگاه کلی به فلسفه اشراق و بررسی جزئیات آن، سخن کربن را مبنی بر اینکه این فلسفه برآمده از اندیشه نوافلاطونی و زرتشتی است، تأیید نمیکند. تفسیر سهروردی از اصطلاح خورنه بمعنای فرّ و شکوه، با رویکرد دینی در زرتشت متفاوت است. از نظر کربن، «سهروردی حوزه نوافلاطونی را با آیین نوزرتشتی جمع کرد و از سرچشمه مشرقی خورنه سیراب شد» (Corbin, 1954, p. 319). نگرش مشرقی به خورنه، دینمدار است اما سهروردی تفسیر فلسفی از آن عنوان نمود و کربن بدون این ملاحظات و با طرح آموزه‌های هرمس، افلاطون، زرتشت و نوافلاطونیان تلاش کرد تا فلسفه اشراق را تفسیری جدید از آن آموزه‌ها بداند.

به بیان کربن، «سهروردی، نوافلاطونیان پارس اسلامی را جانشین خسروانیان کرد» (Idem, 1971, 2, p. 210). سهروردی مدعی بود حکمت خسروانی را احیا کرده (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴ / ۱۲۹) اما سخن کربن بر خلاف آنست و حتی منبع ایران را در فلسفه اشراق به نوافلاطونیان باز گردانده است. نزد سهروردی حکمت خسروانی تداوم اندیشه فلسفی در ایران پیش از اسلام است اما بنظر کربن در فلسفه اشراق، اندیشه نوافلاطونی جایگزین حکمت خسروانی شده است.

۲۹



علم‌الهدی، پارسا، اخلاقی، سیدعرب؛ تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن ...

رویگرد کربن به منابع تفکر سهروردی بر اساس تأویل است. کربن بر آن است که «سهروردی با کمک منابعی که تأویل قرآن [کریم] در اختیار وی نهاد، میان حکمت پارس باستان، معارف هرمس و حکمت یونان باستان و نوافلاطونیان جمع کرد» (Ibid., p. 181). سهروردی در فلسفه اشراق این جمع را محقق نکرد بلکه جز قرآن کریم، بقیه را نقد و بررسی نمود. با پذیرفتن سخن کربن نمیتوان این فلسفه را دومین حوزه فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی دانست و حتی هویت فلسفه اسلامی نیز مخدوش میگردد.

۱-۵. تأویل

تأویل یا زندآگاهی، بازگرداندن سخن به معنای محتمل آن است. به باور کربن، «اسلام، تأویل را در اختیار سهروردی قرار داد. او توانست شهود هرمس، زرتشت و فلوطین را در معنویت اسلامی خود بگنجانند» (Ibid., p. 82). تأویل نزد سهروردی هم‌معنای فلسفه است و با آنچه در علوم نقلی بکار میرود، متفاوت است. تأویلی که کربن طرح کرد، ناظر به تفسیر کتاب مقدس است. وی تأویل نزد سهروردی را ممزوج با شهود هرمس، افلاطون، زرتشت و نوافلاطونیان دانست در حالی که تأویل در هریک از آن آموزه‌ها، متفاوت با دیگری است.

تأویل نزد نوافلاطونیان به عرفان باز میگردد اما سهروردی بدنبال همسان کردن آن با فلسفه بود. کربن با غفلت از این معنا گفته است: «نوافلاطونیان پیش از سهروردی از تأویل آگاه بودند» (Ibid., p. 181). بعدها نگرش سهروردی به تأویل، تمام فلسفه او را دربرگرفت. متعلق این تأویل، نور و وجود است. سهروردی با تأویل، درک مخاطب را در ادراک شهودی نور و وجود تعمیق بخشید.

به اعتقاد کربن، «تأویل نوافلاطونی، فهم را ذومراتب در نظر میگیرد» (Ibid., p. 268). فهم دارای مراتب، از نتایج تأویل است و سهروردی آن را از ظاهر به باطن برد اما نزد نوافلاطونیان، نفس با تأویل از باطن به ظاهر میرود. بعلاوه، نوافلاطونیان تأویل را از فلسفه متمایز نموده اما سهروردی آن را ناظر به مبحث فلسفی نور کرد.



پیوند عقل و تأویل در فلسفه اشراق منجر به طرح معنای حکمت شد اما کربن از سهروردی نقل کرده است که «شارع، سلسله مراتب فرشتگان نوری را «روح القدس» نام نهاده اما اهل حکمت آن را «عقل فعال» نامیده‌اند. این رابطه در اندیشه نوافلاطونی «عقل پدر» نام دارد و چنین رابطه‌یی، تأویل سهروردی را در مسیح‌شناسی تعیین می‌بخشد» (Idem, 1993, p. 92). تصور کربن، دینی است و با استناد فلسفه سهروردی به نوافلاطونیان، آن را به تأویل رایج در مسیح‌شناسی برگرداند.

۲-۵. سهروردی و فرشته‌شناسی نوافلاطونیان

کربن گفته است: «اشراقیان و نوافلاطونیان شخصیتی واحد برای جبرئیل، مهین فرشته، روح القدس و عقل فعال قائلند» (Idem, 1954, p. 27). این شباهت در فلسفه اشراق نیز تصریح شده اما مبنای نگرش سهروردی با نوافلاطونیان متفاوت است. وی عالم مثال را منشأ فرشته‌شناسی دانسته اما نوافلاطونیان فرشته‌شناسی را در شناخت نفس دخالت داده‌اند. کربن به اشتباه گفته است: «سهروردی در مبحث فرشته‌شناسی متأثر از پروکولوس [برقلس] است» (Idem, 1971, 2, p. 45؛ برای بررسی بیشتر اشتباه او به بندهای ۳-۵. و ۳-۱. همین مقاله مراجعه فرمایید). نظر سهروردی به عالم مثال، موجب التفات به فرشته‌شناسی شد اما کربن آن را از اجزاء اصلی فلسفه سهروردی ندانست و گمان کرد سهروردی وامدار نوافلاطونیان است.

سهروردی در فلسفه اشراق بدنبال تحکیم اندیشه بر اساس برهان بود اما تقریر کربن موجب آمیختگی آن با آموزه‌های باطنی شد و تلاش سهروردی را معکوس کرد. بنظر او سهروردی فرشته‌شناسی را از آموزه‌های دینی و باطنی بدست آورده است. بعقیده وی، «میتوان بر مبنای صریح سهروردی، پیوند دین مغان کلدانی، نوافلاطونیان و سنت زرتشتی منبعت از /وستا را بازیابی کرد» (Ibid., p. 46). سخن سهروردی در توصیف این پیوند، صریح نیست. او نمی‌خواست با این پیوند به رویکرد فرشته‌شناسی در فلسفه اشراق عمق بخشد زیرا مبنای او عالم مثال بود.



علم‌الهدی، پارسا، اخلاقی، سیدعرب؛ تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن ...

کربن فلسفه اشراق را جمع چند رویکرد در فرشته‌شناسی دانسته و گفته است: «سهروردی میان فرشته‌شناسی زرتشتی، حکمت مغانی حکیمان بابلی که نوافلاطونیان بر آن شرح نوشته‌اند، پیوند برقرار کرد» (Ibid., p. 113). سخن او گاه مغلوب روش تاریخی است. تفکر نوافلاطونیان موجب شد فلسفه به باطن‌گرایی منتهی شود در حالی که فرشته‌شناسی سهروردی، برهان و شهود فلسفی را مبنا قرار داد. از اینرو برخلاف نظر کربن، فرشته‌شناسی اساس اختلاف سهروردی با نوافلاطونیان است. تمایز فرشته‌شناسی سهروردی با آموزه‌های کربن، به توجه به وحی باز می‌گردد. پیوندی که کربن از آن سخن گفته بدون نظر به وحی ممکن نیست.

فرشته‌شناسی کربن موجب شد اندیشه‌های سهروردی را مسبوق به فلسفه اسلامی نداند زیرا گفته است: «در نوشته‌های سهروردی نام اسفندارمذ فرشته زمینی و سوفیای کیش مزدا را باز می‌یابیم. نام آن از آداب دینی آیین مزدایی به نوشته‌های نوافلاطونی اسلامی سهروردی منتقل شده است» (Idem, 1979, p. 56). سهروردی درباره اسفندارمذ به اختصار سخن گفته (۱۳۸۰: ۲ / ۱۱۹) و آن را از اقسام نور دانسته که طلسم آن، زمین است اما کربن سخن او را به آیین مزدایی و نوافلاطونی استناد داده است.

کربن حکمت خسروانی را هم مسبوق به اندیشه نوافلاطونی دانسته و می‌گوید: «فرشته‌شناسی سهروردی، متأثر از شارحان نوافلاطونی است» (Corbin, 1971, 2, p. 114). اگرچه در تقدم و تأخر این دو اندیشه نمیتوان زمان را دخیل دانست، اما کربن در این سخن به تاریخ نظر نداشته و حکمت خسروانی را مندمج در اندیشه نوافلاطونی دانسته است.

پیوند فرشته‌شناسی و فلسفه باعث شد نخستین رویکرد به آن در فلسفه اشراق صورت گیرد. مرجوع دانستن این اندیشه به نوافلاطونیان، موجب تمایز فلسفه سهروردی از آنان می‌گردد، اگرچه در محتوا نیز تفاوت اساسی میان آن دو است. بنظر وی: «مُثَلَّ به فرشتگان یا رب‌النوع این عالم تبدیل میشود. بدین سان

جهان‌شناسی زرتشتی در مکتب نوافلاطونی ادغام میشود» (Idem, 1993, p. 36). فرض پیشین کربن ادغام فرشته‌شناسی سهروردی در آموزه‌های نوافلاطونیان بوده است. رب‌النوع نزد سهروردی نسبتی با مُثُل افلاطونی نداشته و منطبق با فرشته‌شناسی نوافلاطونیان نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۴۵۳).

حتی با جستجوی مختصر در مسائل تاریخ فلسفه، نمیتوان اندیشه رب‌النوع را به آموزه‌های زرتشتی و نوافلاطونی نسبت داد اما به باور کربن: «رب‌النوع، ریشه در اندیشه زرتشتی و نوافلاطونی دارد» (Corbin, 1993, p. 93). شاخص اندیشه زرتشتی و نوافلاطونی در نگرش به فرشته‌شناسی، شهودی و عرفانی است. البته فرشته‌شناسی ادیان نیز تا اندازه‌یی به اندیشه فلسفی وجود نزدیک است و شاید انتساب این مبحث به آموزه‌های زرتشتی چندان با مشکل مواجه نباشد، اما انتساب آن به آموزه‌های نوافلاطونیان با ساختار فلسفه اشراق منافات دارد.

کربن براساس نظر خاص سهروردی به قرآن کریم، او را دارای تمایل نوافلاطونی دانسته، زیرا سهروردی گفته است: «قرآن [کریم] را چنان بخوان که گویی فقط در شأن تو نازل شده است» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/۱۳۹). به اعتقاد کربن، «این سخن سهروردی با مکتب نوافلاطونی سازگار است» (Corbin, 1971, p. 278). او در تلقی سهروردی از قرآن کریم، آموزه‌های زرتشتی و نوافلاطونی را بعنوان معیار و منبع اصلی دخالت داده است. از نظر وی، «در فلسفه اشراق، فرشته‌شناسی قرآن [کریم] و کتاب مقدس، با فرشته‌شناسی نوافلاطونی زرتشتی پیوند دارد» (Ibid., p. 125). سخنان سهروردی درباره قرآن کریم فارغ از منابعی است که کربن برشمرده زیرا او بعنوان فیلسوف مسلمان در آن تأمل کرده و دامنه این نظر در وجه نظر قرآنی او از اصول فقه (سهروردی، ۱۴۲۷: ۲۰۱) تا اندیشه‌های فلسفی (همو، ۱۳۸۰، ۱/۱۱۳) هویداست.

۳-۵. صبغة نوافلاطونی ادعیه سهروردی

کربن نیایشهای سهروردی را مبین تأثیر اندیشه نوافلاطونی دانسته و میگوید: «مناجات سهروردی با روش متألّهانه برقلس حکیم نوافلاطونی قرابت فراوان دارد»

(Corbin, 1971, 2, p.127). کربن این تمایل را مشتمل بر گونه‌یی قرابت دانسته اما سخن وی تأثر سهروردی را از نوافلاطونیان اثبات میکند. نظر دقیقتر کربن به بررسی واژگان آب یا پدر باز می‌گردد. به بیان او، «نام پدر در دعای هورخش [سهروردی] تکرار شده و ناظر به تأثر از نوافلاطونیان است» (Ibid., p. 13). کربن، برقلس را الگوی سهروردی دانسته در حالی که تمایل او در ادعیه منطبق با نمونه‌های آن در عهد اسلامی است. برقلس حکیم اهل نیایش است و این موضوع در آراء کربن به غلط، موجب وجه اشتراک برقلس و سهروردی شده است. کربن به محتوای نیایش سهروردی نظر نداشته و می‌گوید: «مناجات سهروردی به پرکلس نزدیک است» (Ibid., p. 127). دعا را نمیتوان آموخت یا از آن تأثر یافت، زیرا حال مربوط به آن بحسب نیاز انسان بدست می‌آید.

۶. کربن و جستجوی آموزه‌های مسیحیت در فلسفه سهروردی

کربن مدعی است طریق تأویلی فلسفه اشراق متضمن بخشی از معارف مسیحیت است. او حدس زده که سهروردی با متنهای مختلف *انجیل* آشنایی داشته زیرا گفته است: «شاید شناخت مستقیم سهروردی از متنهای *انجیل*، مدیون نسطوریان بوده باشد» (Idem, 1993, p. 88). نسطوری یا نسطوری (Nestorianism)، شاخه‌یی از مسیحیت است که نسطوریوس (Nestorius, 386-451) آن را پیش کشیده است. کربن بر اساس طباع تامّ در معارف هررسی حدس زده که سهروردی با قرائت نسطوریان از *انجیل* آشنایی داشته است.

کربن می‌خواست نشانه‌های مشترک اشراق و معرفت را در مسیحیت و فلسفه اشراق نشان دهد. به اعتقاد او، «در آیین مزدایی و مانوی دیدار فرشته بر افق آخرت‌شناسی مسیحی و اشراقی سیطره دارد» (Idem, 1971, 2, p. 322). وی آیین مسیحی و اشراقی را در کنار هم قرار داده است اگرچه هر دو از توحید سرچشمه می‌گیرد، ولی اشراق مسیحی، ماهیت دینی دارد و متمایز از اشراق فلسفی است. کربن در فرشته‌شناسی و معاد این تمایز را قابل رفع دانسته و هر دو اشراق را به وحدت رسانده است.

۳۴



در آثار کربن، مسیحیت و اشراق حاصل فرشته‌شناسی است. وی دریافته بود که فرشته‌شناسی فلسفی سهروردی، بازگشت انسان به اصل خود را در عروج حضرت مسیح(ع) توجیه میکند. وجوه مشترک آن در مکتب یوحناپی اشراقی موجب شد تا «پدر» از زبان روح‌القدس سخن گوید و این نسبت اشراقی نزد کربن، وجه اشتراک مسیحیت و فلسفه اشراق است. او گفته است: «مکتب یوحناپی اشراقی، ویژگی اساسی و اهمیت فراوان دارد» (Idem, 1993, p. 92). براساس مبنای وی، احتمالاً سهروردی با حوزه اشراقی یوحناپی آشنا بوده زیرا خورنه و طباع تام، وجه اشتراک او را با آموزه‌های یوحناپی نشان میدهد.

بعقیده کربن، «سهروردی شواهدی فراوان از انجیل یوحنا که در آن واژه پدر آمده، نقل کرده است. هر بار که چهره پدر را با این فرشته انسانی مقایسه میکند، نهایت سلوک معنوی را در رساله‌های تمثیلی خود توصیف میکند» (Ibid.). سهروردی شواهد فراوان از انجیل نقل نکرده و اگر نمونه‌هایی از آن یافت میشود، بر اساس قرائت متداول حکیمان مسلمان از معارف مسیحیت است. از دیدگاه کربن، «حکایت‌های سهروردی در اناجیل گنوستیک مسیحی مشهود است.» (Idem, 1971, 2, p. 307). او مایل بود حکایت‌های سهروردی را به معارف مسیحی متمایل کند، زیرا به نظر وی سهروردی با بعضی از این معارف آشنا بوده است.

کربن وحدت اندیشه‌های نوافلاطونی و معارف مسیحیت را تأویل کرده و میگوید: «در فلسفه اشراق بعنوان فلسفه نوافلاطونی، شاکله زمانی و مکانی عالم ماوراء با انسان‌شناسی کتاب مقدس و قرآن کریم سازگار است» (Ibid., pp. 278-279).

سهروردی تأویل را منسوب به فارقلیط / پاراقلیط (Paraqlit) معرب کلمه یونانی پاراکلتوس (Parakletos) دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۷: ۸۸). فارقلیط بمعنای «احمد» است که بفرموده قرآن کریم (صف / ۶) حضرت عیسی(ع) بشارت او را داده است. کربن سخنان سهروردی را حمل بر آشنایی او با معارف مسیحیت کرده اما در قرائت شیعی از آن گفته است: «سید حیدر آملی [۷۸۲-۷۲۰ق] امام منتظر شیعه را پاراقلیط مسیحیان دانسته است» (Corbin, 1993, p. 43). کربن از این مرحله به بعد، معارف مسیحیت در فلسفه سهروردی را به اندیشه‌های

۳۵



علم‌الهدی، پارسا، اخلاقی، سیدعرب؛ تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن ...

عرفانی و فلسفی شیعه پیوند داده است.

به بیان کربن، «پدیدارشناسی دینی در آیین مزدایی فروهر، شکل نخستین رابطه انسان آسمانی را با اخنوخ، مسیح (ع) و انسان نشان داده است» (Ibid., p. 93). وجه هر دو شخصیتی که کربن طرح کرده، عروج به آسمان است. او نظر به بازگشت آنان به انسان آسمانی یا همزاد آسمانی دارد. از نظر کربن آموزه‌های نوافلاطونی و زرتشتی موجب ترغیب سهروردی به معارف مسیحیت شده است. بگفته وی، «رب النوع، ریشه در اندیشه زرتشتی و نوافلاطونی دارد و سهروردی را به کشف دوباره مسیح‌شناسی هدایت کرده است» (Ibid.). کربن هویت مسیح (ع) و دین او را اشراق دانسته که بحسب تأثیر آن در فلسفه اشراق، میتوان نگرش فلسفی از آن بدست داد.

نتیجه‌گیری

بررسی نتایج مطالعات کربن درباره فلسفه اشراق از حیث مقدمات و تأثیر آن بسیار مهم است زیرا تلقی عمومی معاصر در ایران، جهان عرب و غرب از این فلسفه، مسبوق به مطالعات اوست. واکاوی گستره مطالعات کربن در اینباره فصل مهمی از سهروردی‌پژوهی معاصر است، زیرا از زمان سهروردی تاکنون چنین مطالعات عمیقی درباره جوانب تاریخی و فلسفی تفکر او صورت نگرفته است. آثار کربن نشان میدهد که طرز تلقی او از فلسفه اشراق کمتر مربوط به فلسفه وی است و بدون معارف دخیل، درک فلسفه اشراق چندان ممکن نیست. با اینهمه او با بررسی همه‌جانبه تلاش کرد به اصول فلسفه سهروردی دست یابد اما این طریق، وصول او را تضمین نکرد.

۳۴ سنجش مطالعات کربن درباره فلسفه اشراق بمنزله درک مطالعات فلسفی او نیست. او از آموزه‌های گوناگون خود برای تفسیر این فلسفه بهره برد اما تبیین نکرد که آن آموزه‌ها تا چه اندازه با فلسفه اشراق نسبت دارد و از اینرو بخش عمده‌ی از تلاش وی ناظر به پیوند آن با اندیشه سهروردی گردید. اینکه نتایج مطالعات کربن درباره فلسفه اشراق تا اندازه زیادی با اصول تفکر سهروردی منطبق نیست گواه این نکته است که تلاش وی در پیوند آموزه‌های



فلسفی خود در غرب با فلسفه سهروردی به فرجام مطلوبی نایل نشد. انگیزه او درباره این فلسفه منجر به تغییر مسیر آن از حوزه پژوهش و تحقیق به پدیدارشناسی و تأویل شد و در سراسر مطالعات خود به این طریق وفادار ماند. هانری کربن فلسفه سهروردی را منبعث از اندیشه‌های افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان و بخشهایی از آموزه‌های مسیحیت دانسته و آن را به تفکری التقاطی تقلیل داده است. در متن مقاله بتفصیل درباب فصل ممیز نگاه سهروردی و مبانی فلسفه یونان سخن گفته شد و غفلت کربن از برخی از بخشهای این فلسفه، نظیر اختلاف عالم مثال و مُثُل از دیدگاه سهروردی و افلاطون و نادیده گرفتن مبحث فلسفی نور بررسی شد. در مطالعات تطبیقی، نگرش پدیدارشناسانه کربن موجب تفسیری از فلسفه اشراق شد که از هویت حقیقی آن دور است و بشدت بر پژوهشگران و سهروردی‌شناسان پسا-کربن تأثیر گذاشته است.

نزد کربن، زندگی و اندیشه سهروردی بدون ربط با فلسفه یونان قابل تفسیر تاریخی نیست. او با نظر به اصالت فلسفه در یونان، فلسفه اشراق را در امتداد تاریخی آن دانست. این طرز تلقی به وی اجازه داد تا فلسفه اسلامی را نیز بعنوان تفکر ناظر به فلسفه یونان گزارش و تفسیر کند. او اندیشه‌های رایج در این قسم از تاریخ فلسفه را بشدت متأثر از فلسفه یونان دانست و تا اندازه‌یی حکمت ایران باستان را هم در آن دخالت داد. نزد کربن روند تاریخی فلسفه یونان منجر به رونق تفکر فلسفی در شرق و غرب عالم، از جمله در ایران و اسلام شده است. او با این نظر کمتر درباره هویت فلسفه اسلامی بحث کرد، اگرچه قائل به ترکیب «فلسفه اسلامی» بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. سهروردی (۱۳۷۷) *هیاکل النور*، قدم له و حق نصوصه مع تعلیقات محمد علی ابوریان، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
۳. _____ (۱۴۲۷ق) *التنقیحات فی اصول الفقه*، حقه و قدم له و علق علیه عیاض بن نامی السلمی، ریاض: مکتبة الرشد.



۴. _____ (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
5. Corbin, H. (1954). *Avicenne et le recit visionnaire*. Tehran: Societ Des Mohuments Nationaux.
 6. _____ (1964). *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.
 7. _____ (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, R. Manheim, (translated from French) Princeton: Princeton University Press.
 8. _____ (1971). *En Islam Iranien aspects spirituels et philosophiques* (Vols. 1-2). France: Gallimard.
 9. _____ (1979). *Corps spirituel et terre céleste, De L'iran Mazdeen a L'Iran Shi'ite*. Paris: Buchet/Chastel.
 10. _____ (1981a). *De Heidegger à Sohrawardî.*, Christian Jambet (ed.), Paris, l'Herne, 23-37.
 11. _____ (1981b). *Post- scriptum biographique à un Entretien philosophique*, Christian Jambet (ed.), Paris: L' Herne. 38-56.
 12. _____ (1982). *Le Livre des penetration metaphysiques*. Tehran: Tahuri.
 13. _____ (1983). *Cyclical time and Ismaili gnosis*. London, Boston: Kegan Paul International in Association with Islamic Publications Ltd.
 14. _____ (1993). *Itineraire dun enseignement*. Tehran: Institut Fraçais De Recherche Iran.
 15. _____ (2012). *Les motifs Zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*. Tehran: Iranian Linstitute of Philosophy.
 16. _____ (1977). *Philosophie Iranienne et philosophie comparée*, Paris: Buchet/Chastel.
 17. Shayegan, D. (1990). *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'islam iranien*. Paris. Editions de la difference.