

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۵۶-۳۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

## «هانری گُربن»، هرمنوتیک فلسفی و اندیشه سیاسی کیهانی: ارزیابی انتقادی

احمد بستانی\*

### چکیده

«هانری گُربن»، نخستین اندیشمندی بود که به کار بست آگاهانه هرمنوتیک فلسفی در فهم و تفسیر متون شیعی و تاریخ اندیشه فلسفی در ایران پرداخته است. او با بهره‌گیری از سنت‌های پدیدارشناسی، هرمنوتیک، الهیات مسیحی و سنت افلاطونی، ابزاری روش‌شناسانه برای فهم و تفسیر میراث فکری اسلام فراهم آورد و خود نیز در نوشته‌های متعددی آن را به کار بست. هرچند درباره اهمیت و جایگاه گُربن در مطالعات اسلامی و شیعی بسیار گفته‌اند، ارزیابی انتقادی از اندیشه و روش‌شناسی مطلوب او کمتر انجام شده است. هدف این مقاله، مطالعه و بررسی اسلوب هرمنوتیکی گُربن به‌ویژه از منظر نگرش انتقادی و اندیشه سیاسی است. مدعای ما این است که هرمنوتیک فلسفی گُربن در فهم خود از میراث اسلامی و ایرانی دست‌کم با سه مشکل اساسی مواجه است: نخست فقدان نگرش انتقادی به سنت، دوم تأویل افراطی و سوم سیاست‌زدایی از میراث فکری مسلمانان. هر سه ایراد یادشده در وجودشناسی کیهانی گُربن و فقدان ساحت بینادهنی در اندیشه فلسفی وی ریشه دارد.

**واژه‌های کلیدی:** هرمنوتیک، فلسفه اسلامی، تأویل افراطی، تفکر انتقادی و سیاست‌زدایی.



### مقدمه

گُربن، نخستین اندیشمندی است که دست کم در بستر اندیشه شیعی ایرانی، به کاربرت آگاهانه هرمنوتیک فلسفی (به معنای دقیق کلمه) در فهم و تفسیر متون و همچنین نگارش تاریخ اندیشه در ایران پرداخته است. او با سنت هرمنوتیک فلسفی هایدگر و پدیدارشناسی آلمانی، آشنایی عمیقی داشت و کوشید تا از این سنت ابزاری، روشی برای فهم و تفسیر میراث فکری اسلامی- ایرانی فراهم آورد. در اسلوب گُربن، هرمنوتیک فلسفی صرفاً از نظریه‌های غربی منتقل نشده است، بلکه وی برای کاربرت و تطبیق آن بر سنت ایرانی- اسلامی، میان هرمنوتیک (فلسفی و الهیاتی) و درون‌مایه‌هایی از میراث فکری ایرانی اسلامی، هماهنگی و سازگاری برقرار ساخته است. براین اساس می‌توان گفت که اسلوب گُربن مبتنی است بر ترکیبی از این دو سنت و نه کاربرت هرمنوتیک بر مواد و مصالح فکری جهان اسلام.

اسلوب گُربن به تدریج به شیوه‌ای فراگیر یا دست کم به یکی از مهم‌ترین رهیافت‌های فهم فلسفه اسلامی بدل گشته است (Gutas 2002: 9-16). اندیشه و روش‌شناسی وی نه تنها در میان روشن‌فکران برجسته ایرانی (مانند احمد فردید، حسین نصر و داریوش شایگان)، بلکه در میان بسیاری از پژوهشگران عرفان و تشیع در ایران به عنوان اسلوب مختار پذیرفته شده است (ر.ک: Van den bos: 2005). همچنین بخشی از اندیشمندان اروپایی به‌ویژه در فرانسه و ایتالیا از مبانی فکری گُربن تأثیر پذیرفته و در حوزه‌هایی چون دین‌شناسی و مطالعه سنت از آن بهره برده‌اند. این شیوه فهم و تحلیل متون رفته‌رفته به یک سنت مهم و تأثیرگذار در جهان اسلام تبدیل شده است. با وجود این تاکنون مطالعه‌ای انتقادی از اسلوب هرمنوتیکی گُربن و شیوه خوانش او از قدما به‌ویژه از منظر فلسفه سیاسی صورت نپذیرفته است. هدف مقاله حاضر، مطالعه انتقادی هرمنوتیک فلسفی گُربن است. برای این منظور عموماً از مباحث سنت هرمنوتیک انتقادی معاصر، به‌ویژه هرمنوتیک و فلسفه سیاسی «پل ریکور» بهره گرفته شده است.

### هانری گُربن و هرمنوتیک فلسفی

گُربن به ندرت درباره مبانی نظری اسلوب هرمنوتیک خویش سخن گفته است. او در

نوشته‌های خود، مثلاً در کتاب مشهور خود «اسلام ایرانی»، بیشتر درباره نظریه تأویل حکمای مسلمان و سطوح آن بحث کرده است. با وجود این تا حد زیادی می‌توان از همین طریق دریافت که وی به چه اسلوب هرمنوتیکی‌ای پایبند بوده است؛ زیرا چنان که در پی خواهد آمد، گربن، نگرش تأویلی خود را تا حد زیادی از این حکما اخذ کرده بود. مصاحبه مفصل او با فیلیپ نمو - که پس از مرگش منتشر شد - از محدود مواضعی است که او با تفصیل نسبی درباره روش تأویلی خویش و عناصر و اندیشه‌هایی که بر روش‌شناسی وی مؤثر بوده‌اند، بحث کرده است (ر.ک: Corbin, 1981). براساس متون یادشده، هرمنوتیک گربن را می‌توان ترکیبی از سنت‌های تأویلی غربی و شرقی دانست. در میان الگوهای تفسیری اروپایی، گربن از یکسو به هرمنوتیک دینی پروتستانی توجه داشته و از سوی دیگر به هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناختی هایدگر. گربن، شاگرد هایدگر بود و فلسفه او را به کلیدی تشبیه می‌کرد که برای گشودن قفل سنت حکمت ایرانی می‌توان از آن بهره گرفت. در حقیقت او میان روش تحلیل هایدگری و جهان‌بینی او تمایز قائل بود: اولی را می‌پذیرفت، ولی در دومی با استاد خود اختلاف نظر اساسی داشت. اما در زمینه رویکرد روشی، او دست‌کم دو آموزه بسیار مهم را از هایدگر به عاریه گرفت: نخستین نکته اینکه فلسفه اساساً فعالیت هرمنوتیکی است و کار فلسفی، چیزی جز فهم و تفسیر سنت نیست. خود او اشاره می‌کند که این نکته را از همان صفحات نخست کتاب هستی و زمان می‌توان دریافت. نکته دوم به تقدم وجودشناسی بر فهم مربوط می‌شود. او از هایدگر آموخت که تنها با بررسی شیوه بودن انسان به مثابه دازاین است که مسئله تفهم به درستی می‌تواند مورد مطالعه فلسفی قرار گیرد (Corbin, 1981: 25).

برخلاف نگرش دکارت و کانت که فهم و ادراک را مقدم بر وجود تلقی می‌کردند - از همین روی برای تحلیل فرایند فهم باید به وجودشناسی روی آورد - گربن، این مفهوم را با مفهوم علم حضوری در فلسفه اسلامی تطبیق می‌داد. حکمای مشایی، علم را حصولی می‌دانستند و آن را به انطباق صور در ذهن تقلیل می‌دادند؛ اما گربن همانند سهروردی و حکمای اشراقی، علم اصیل را بر مبنای حضور درک می‌کرد، نه انطباق. این نگرش به علم حضوری از دید گربن، با اندیشه‌های هایدگر، قرابت‌های فراوانی دارد.

از سوی دیگر وی عمیقاً متأثر از هرمنوتیک الهیاتی بود و اعتقاد داشت که یکی از ایرادهای هایدگری‌های جوان (و حتی تا حدی خود هایدگر)، بی‌توجهی به بعد الهی هرمنوتیک بود. او کار خود را نوعی ایجاد پیوند میان هایدگر و الهیات می‌دانست. در همین زمینه وی از «پدیده کتاب مقدس» سخن می‌گفت و به نوعی در پی وجوه مشترک میان سنت‌های تأویلی در ادیان ابراهیمی بود که همگی بر توحید تأکید داشتند. مفهوم توحید، نقشی اساسی در فهم گربن از هرمنوتیک الهیاتی داشت و چنان‌که نشان خواهیم داد، تمامی درک وجودشناسی و تأویلی وی بر مفهوم وحدت و توحید کیهانی مبتنی بود. گربن از سنت هرمنوتیکی پروتستان برای شبیه‌سازی میان اسلام و مسیحیت بهره می‌جست و به نوعی می‌کوشید تا از حیث رویکرد تأویلی میان تشیع و پروتستان‌تیسیم نسبتی برقرار سازد (مثلاً شبیه‌سازی کلیسای کاتولیک با شریعت رسمی اهل سنت و یا تأویل شیعی با هرمنوتیک لوتر). با عنایت به تقسیم‌بندی پل ریکور میان سه نوع روش‌شناسی اقتصادی امیال و غرایز (مانند مارکس و فروید)، پدیدارشناسی ذهن (هوسرل) و هرمنوتیک دینی (لوتر و شلایرماخر) می‌توان گفت که رویکرد گربن در میانه روش‌شناسی دوم و سوم قرار می‌گیرد؛ یعنی هم از پدیدارشناسی بهره برده است و هم از هرمنوتیک دینی (Ricoeur 1965: 486).

اما در سنت اسلامی- ایرانی، گربن به‌ویژه متأثر از سنت «تأویل» در اندیشه‌های شیعی و فلسفی بود. مفهوم تأویل در اندیشه‌ای ریشه دارد که بر تمایز میان ظاهر و باطن و در نتیجه اصالت بخشیدن به باطن استوار است. نگرش باطنی مدعی است که تأویل چیزی جز حرکت از ظاهر پدیدارها به سوی باطن آنها نیست. در این مسیر، گربن میان برخی مفاهیم فلسفی غربی و اسلامی پیوند برقرار می‌ساخت، مثل ترجمه اصطلاح پدیدارشناسی به کشف‌المحجوب. هرمنوتیک اسلامی شیعی به روایت گربن بر نوعی وجودشناسی یا کیهان‌شناسی مشرقی متکی بود که اساس درک وی از مفهوم تأویل را شکل می‌داد. این نگرش، ریشه‌هایی فلوپینی و گنوسی داشت، ولی در دوره اسلامی و با ترکیب با حکمت ایران باستان، کلام اسلامی (به‌ویژه شیعی اسماعیلی) و آموزه‌های عرفان شرقی به کیهان‌شناسی غالب نزد حکمای ایرانی بدل گشت. این نگرش، جهان را بر مبنای واحد و در قالب دو قوس صعود و نزول ترسیم می‌کند و به نظامی سلسله‌مراتبی در جهان باور دارد. در این الگو، فهم هر مرتبه وجودی مستلزم مشارکت

وجودی در آن مرتبه معنوی و حضور و تجربه خاص آن مرتبه است. به همین دلیل، گربن فرایند هرمنوتیک را با «خلق مدام» مرتبط می‌داند و حتی گاه از عبارت «هرمنوتیک مدام» بهره می‌برد؛ زیرا فهم جز قرار گرفتن در قوس صعود و نزول و اتصال به حلقه کیهانی نیست (Corbin, 1972: 51).

در این نگرش، سلسله‌مراتبی از عوالم معنوی وجود دارد و مطابق با این تعدد طولی عوالم، شیوه‌های مختلف درک و تأویل نیز وجود دارد. به همین دلیل، فهم و تفسیر، مراتب متعددی دارد که با مراتب مختلف وجودی و معنوی متناسب و متناظرند و در طول یکدیگر قرار می‌گیرند (Corbin, 1972: 215). گربن به تبعیت از حکمای اسلامی، فهم متن را به سه دسته تفسیر، تأویل و تفهیم تقسیم می‌کند و بالاترین درجه را تفسیری می‌داند که مبتنی بر الهام الهی و علم حضوری است. این همان نکته‌ای است که راه گربن را از هایدگر جدا می‌سازد. به یک معنا می‌توان الگوی تأویلی گربن را نوعی هرمنوتیک عمودی دانست و آن را برابر هرمنوتیک گادامر و ریکور قرار داد که بر وجوه افقی هرمنوتیک تأکید دارند. گادامر بر آمیزش افق‌ها و ریکور بر ارتباط افقی میان خواننده و دنیای متن تأکید می‌کنند. اما گربن، ارتباط و اتصال میان مفسر با عالم بالاتر را مبنای فهم می‌داند.

در مجموع رویکرد هرمنوتیک هانری گربن را می‌توان شکلی از هرمنوتیک فلسفی دانست که نه تنها وجودشناسانه است، بلکه آن چیزی است که می‌تواند هرمنوتیک «کیهانی»<sup>۱</sup> خوانده شود. این هرمنوتیک هرچند بهره‌های فراوانی از هایدگر و پدیدارشناسی معاصر گرفته است (و برخی از انتقادهای وارد به هرمنوتیک هایدگر و گادامر بر او نیز وارد است)، در نهایت در بسیاری موارد راه خود را از آن جدا می‌کند. همان‌گونه که برخی پژوهشگران در سال‌های اخیر نشان داده‌اند، از این حیث می‌توان بیشترین قرابت را میان اندیشه گربن و نگرش گروشم شولم و میرچا الیاده مشاهده کرد (ر.ک: Wasserstorm, 1999).

این نگرش‌ها همگی بر جهان‌بینی خاصی استوار می‌گردد که البته تنها جهان‌بینی نیست، بلکه چارچوبی است که می‌توان ادیان و فلسفه‌های مختلف را درون آن ریخته، با

1. Cosmic

آن متناسب ساخت. مهم‌ترین ویژگی‌های این نگرش کیهانی عبارتند از: کل‌گرایی، وحدت‌گرایی، تاریخ‌دوری، جهان سلسله‌مراتبی، باطن‌گرایی، تقدیرگرایی و دوانگاری مطلق خیر و شر. هرمنوتیک کیهانی که مبتنی است بر این نگرش، تمام جهان را به هم پیوسته تلقی می‌کند، به مراتب فهم براساس مراتب کیهانی باور دارد، در پس هر ظاهری به دنبال باطنی عمیق است، بر مسئولیت قرائت‌گر متون سنتی تأکید دارد و او را در جدال خیر و شر بی‌طرف نمی‌داند، فهم را دریچه‌ای به دریافت حقیقت مطلق می‌داند و بالاترین مرتبه دریافت را علم حضوری و الهام الهی تلقی می‌کند. او نخبه‌گراست و به تناظر کامل میان متن، نفس انسان و ساختار کیهانی باور دارد (Corbin, 1972: 324).

هرمنوتیک کیهانی کُربن را می‌توان از جهات متعددی مورد نقد قرار داد. اما از دید هرمنوتیک انتقادی و فلسفه سیاسی می‌توان دست‌کم سه ایراد را برجسته کرد. این سه ویژگی عمیقاً با یکدیگر مرتبط هستند و ریشه‌های مشترکی دارند.

#### فقدان بعد انتقادی

اسلوب تفسیر کُربن، خالی از هرگونه بعد انتقادی است. در واقع می‌توان گفت که کُربن، رویکرد هرمنوتیکی خود را تا حد زیادی از همان ماده و موضوع پژوهش خود اخذ کرده است. یعنی او بر مبنای همان اسلوب و در همان سطحی به موضوع بحث خود می‌نگرد و آن را می‌کاود که اندیشمندان مورد بحث او به موضوعات مدنظر خود پرداخته‌اند. بدین معنا، نگرش کُربن فاقد آن چیزی است که مورخان فلسفه، آن را «برتری مورخ» نسبت به موضوع مطالعه خود نام نهاده‌اند (Aubenque, 2001: 50).

مورخ فلسفه به دلیل موقعیت هرمنوتیکی و فاصله‌گیری که نسبت به موضوع مطالعه خود دارد، می‌تواند چیزهایی را در یک نظام فلسفی ببیند که حتی خود فیلسوف از آن آگاه نبوده است. به عنوان مثال پیر اوینک، مورخ فلسفه به نقل عبارتی از هایدگر در تفسیر او از نقد عقل محض کانت اشاره می‌کند. هایدگر از تعبیر «کاربرد خشونت» در فهم نظام‌های فلسفی سخن گفته است تا به وسیله آن، شور و معنای درونی و پنهان متن آشکار شده، ناگفته و نااندیشیده‌های آن هویدا گردد (Heidegger, 1997: 14).

هرمنوتیک گربن اما کاملاً برعکس، به منطق دنیای قدیم و اندیشه کلاسیک اسلامی تن می‌دهد و از همین روی توانایی فاصله‌گیری انتقادی از متون را ندارد. خود گربن البته به این نکته آگاهی کامل دارد و از آن با عنوان «مسئولیت پدیدارشناس» یاد می‌کند. او حتی در مکاتبات خود با ایوانف به صراحت اذعان داشته است که «به گونه‌ای اسماعیلیه را مطالعه کرده‌ام که گویی خودم اسماعیلی هستم» (Corbin & Ivanow, 1999: 126).

برای فهم وجوه هرمنوتیکی چنین رویکردی، تمایز میان دو گونه هرمنوتیک «احیای معنا» و «کاهش توهم» از سوی پل ریکور می‌تواند یاری‌رسان باشد. در این تفکیک، هرمنوتیک فلسفی در معنایی که هایدگر و گادامر بحث می‌کنند و همچنین پدیدارشناسی دین در قطب احیای معنا قرار می‌گیرند، یعنی به همدلی با متن و خواننده بهای بیشتری می‌دهند و بعد انتقادی در آنها چندان قوی نیست. با وجود این همان‌طور که ریکور توضیح می‌دهد، پدیدارشناسی دین هرچند بر میزانی از همدلی و مشارکت در ایمان دینی تأکید می‌ورزد، به تعلیق باور دینی و نوعی فاصله‌گیری از آن باور دارد و آن را به شکل مطلق نمی‌پذیرد. به بیان دیگر، مقصود از اصالت بخشیدن به ایمان و مشارکت خواننده در آن، همراهی بی‌چون و چرا و غیرانتقادی با باور مؤمنان نیست (Ricoeur, 1965: 39). هرچند وجود میزانی از همدلی برای هرمنوتیک ضروری است، بحث گربن فراتر از همدلی است. تأویل از دید وی، مسئولیتی است که باید بار آن را به دوش کشید.

گربن نه تنها به معنای مدنظر هابرماس به «نقد ایدئولوژی» باور ندارد، بلکه حتی همانند گادامر و شلایرماخر به سوء تفاهم یا بدفهمی در تأویل نیز اشاره نمی‌کند و اساساً هیچ‌گونه ابزار انتقادی برای تشخیص کژفهمی‌های تفسیر عرضه نمی‌کند. اما نکته مهم‌تر این است که در نگرش تفسیری او، اصولاً میزانی از فاصله‌گیری که مستلزم هر تفسیر متنی است در نظر گرفته نمی‌شود. همان‌طور که ریکور توضیح داده است، در بطن مفهوم متن، نوعی «تثبیت نوشتاری» نهفته است و گفتار هنگامی که تثبیت می‌گردد، از نیت نویسنده و شرایط خلق اثر فراتر رفته، مستعد قرائت‌های گوناگون می‌شود. متن، ادامه شرایط گفت‌وگو نیست، بلکه گسست از آن است؛ زیرا هنگام عمل

خواندن، امکان مواجهه حضوری و تشریح و توضیح بیشتری از سوی نویسنده وجود ندارد. از نظر ریکور، این امر موجب شده است که نوعی «لحظه انتقادی» در دل مفهوم متن وجود داشته باشد؛ زیرا نوعی فاصله‌گیری، لازمه تبدیل گفتار به نوشتار است (Ricoeur, 1976: 404).

اما نگرش تفسیری هانری گُربن نمی‌تواند این نوع از فاصله‌گیری حداقلی را بپذیرد. در این نگرش، مفسر آموزه‌های سنتی بیش از اینکه با متنی تثبیت‌شده مواجه باشد، با یک «عالم» مواجه است و عمل تفسیر با مشارکت جستن در آن عالم انجام می‌پذیرد. در بادی امر شباهتی میان این سخن و بحث پل ریکور در باب دنیای متن و ضرورت مشارکت در آن برای مفسر دیده می‌شود؛ اما باید به تفاوتی اساسی میان این دو توجه داشت: نخست اینکه عالم خیال از نظر گُربن دارای استقلال وجودی است و در مرتبه‌ای بالاتر از عالم مادی قرار می‌گیرد. اما دنیای متن در اندیشه ریکور، بیناذهنی است یا به تعبیر هوسرلی، دنیای زندگی است<sup>۱</sup>. به بیان دیگر، همان‌طور که اشاره شد، بحث گُربن عمودی است و الگوی ریکور افقی.

نکته دوم این است که دنیای متن، استقلال و محدودیت درونی دارد و منحصر به متن مکتوب و استعاره‌ها و نشانه‌های آن است؛ اما عالم گُربن، خصلتی کیهانی دارد و بازتاب‌دهنده کل هستی و حقیقت است. در این تلقی تفسیری، هرمنوتیک چیزی جز مشارکت جستن در عوالم برتر و مواجهه حضوری با ذوات آن مرتبه کیهانی نیست. عمل تفسیر دارای مراتبی است که هرچقدر مرتبه وجودی مفسر در سلسله‌مراتب کیهانی بالاتر باشد، به فهم کامل‌تری دست می‌یابد.

به عقیده سید حسین نصر که خود یکی از شاگردان پرنفوذ هانری گُربن بود، تکیه صرف بر میراث مکتوب و متون مربوط به حکمت، فلسفه و عرفان اسلامی به‌هیچ‌روی برای تفسیر جامع از کلیت میراث فکری اسلامی کفایت نمی‌کند و برای فهم و تفسیر بایسته این میراث، بهره‌گیری و ارتباط با سنت شفاهی و انتقال سینه به سینه، اهمیت بنیادین دارد. جالب اینجاست که نصر حتی ارتباط با حکمای درگذشته در عالم غیب را هم جزئی از این انتقال شفاهی تلقی می‌کند (Nasr, 1992: 8-9).

روشن است که این تلقی، فاصله‌ی اساسی با مفهوم تثبیت نوشتاری دارد و درک ما از

---

1. Lebenswelt



مفهوم متن را با مشکل اساسی مواجه می‌سازد. نکته مهم این است که بالاترین مرحله تفسیر در نظر گربن نه تنها مستلزم فاصله‌گیری نیست، بلکه حتی تمایز میان مفسر و موضوع فهم را از میان برداشته و بر اتحاد عاقل و معقول (به تعبیر ملاصدرا) مبتنی است (Corbin, 1972 III: 125).

نکته دیگری که به خصلت غیرانتقادی رویکرد گربن دامن می‌زند، به نگرشی بازمی‌گردد که وی نسبت به سمبل (رمز) دارد. گربن همانند برخی دیگر از اندیشمندان معاصر جهان، سمبل‌ها را واسطه‌ای مهم میان جهان مادی و ذهن انسان می‌داند و بر اهمیت آن در فهم سنت تأکید می‌ورزد. تفکیک وی میان رمز<sup>۱</sup> و تمثیل<sup>۲</sup> هرچند از سوی گروهی از پژوهشگران پذیرفته شده است (ر.ک: Durand, 1964)، از سوی برخی دیگر به جد مورد تردید قرار گرفته است (Gutas, 2014: 337). با وجود این نکته حائز اهمیت این است که در اندیشه گربن، سمبل یا رمز را نمی‌توان مورد رد و انتقاد قرار داد (ر.ک: Corbin, 1981).

این نکته را شاید بتوان درباره برخی متون مقدس، آن هم از جانب یک مبلغ مذهبی پذیرفت. اما نکته مهم اینجاست که تلقی گربن از نفی‌ناپذیری رمز به متون مقدسی چون قرآن و یا حتی متون عرفانی محدود نیست، بلکه معنایی بسیار موسع از آن ارائه می‌شود که حتی شاهنامه فردوسی را نیز شامل می‌گردد (Lory, 1996: 2047). به معنای دیگر، هرمنوتیک گربن نه تنها غیرانتقادی است، بلکه انتقادناپذیر است. سخن گربن درباره رمز را همچنین می‌توان بر مبنای درک ارنست کاسیرر از اسطوره، بهتر درک کرد. کاسیرر نیز در کتاب مشهور خود «اسطوره دولت» مدعی شده است که اسطوره‌ها دارای این ویژگی‌اند که نمی‌توان نقدشان کرد و از نگرش انتقادی می‌گریزند (Cassirer, 1946: 296). این در حالی است که از دید فیلسوفان معاصر، رمز یا سمبل می‌تواند موضوع مطالعه‌ای انتقادی باشد، به شرطی که همانند دیگر فراورده‌های بشری، ذیل ساختار زبان بشری مورد مطالعه قرار گیرد (Ricoeur, 1965: 26). اما هرمنوتیک گربن، سمبل را نه در ذیل زبان که فراتر از زبان در نظر می‌گیرد و طبعاً آن را غیرقابل نقد می‌کند.

کاربرد همین اسلوب در نوشته‌های گربن و شاگردان او موجب شده است تا در عمل این دسته از متون فاقد توانایی ارزیابی انتقادی و پالایش سنت اسلامی- ایرانی باشند.

1. symbol  
2. allegory

این امر موجب شده است که گُربن به عنوان نمونه، ایرادهای سنت تفسیری شیعه را نادیده بگیرد. گرایش‌های غالی و افراطی درون تشیع را که مطرود امامان شیعه نیز بوده‌اند، نه تنها نقادی نمی‌کند، بلکه سرشت شیعه را بر آن استوار می‌سازد. کژفهمی‌های علمای شیعه و حتی اختلافات درونی میان فلاسفه، متکلمان و عرفا را به کلی نادیده می‌گیرد و به تعارض‌های درونی و تفاسیر موازی در سنت معنوی و شیعی ایران و اسلام کمابیش بی‌توجه است. باطن‌گرایی افراطی او موجب شده است که ابتدا بعد باطنی واحدی را مفروض بگیرد و هرگونه تعارض و اختلافی در سنت ایرانی را به سود آن باطن مفروض تفسیر کند.

### تأویل افراطی

اومبرتو اکو، فیلسوف و زبان‌شناس ایتالیایی از مفهومی به نام تأویل افراطی سخن گفته است. نزد وی، تأویل افراطی به این معناست که متون اساسی دارای کلیدی خاص برای فهم خود هستند که در اختیار همگان نیست و تنها افرادی با اسلوب و صلاحیت خاص قادر به خوانش و تفسیر این متون هستند. این شکل از تأویل بر خواندن و چندباره خواندن متون با هدف دستیابی به رموز و «معانی پنهان» تأکید دارد (Eco, 1992: 53-54). اکو، یکی از مهم‌ترین گرایش‌های این شیوه خوانش را «رهیافت هرمنوسی به متون» دانسته که براساس آن، متون بازتاب‌دهنده رموزی کیهانی هستند؛ زبان فاقد توانایی بیان این رموز است و به همین دلیل هر متنی یک عالم سقط شده<sup>۱</sup> است (Eco, 1992: 39).

رویکرد تفسیری گُربن به متون ایرانی-شیعی را می‌توان شکلی از تأویل افراطی تلقی کرد. گُربن -همان‌طور که پیش از این اشاره شد- مدعی است که متون معنوی دارای لایه‌های معنایی متعددی هستند و هیچ‌گاه نمی‌توان با فهم یک مرتبه از تفسیر، مدعی دریافت معنای متن شد و چون درک معنای متن مرتبط با مرتبه وجودی مفسر و مقام کیهانی اوست، دستیابی به چنین معنایی عملاً تعلیق به محال می‌گردد و همین امر، حد تعیین حدود تأویل را با مشکل مواجه می‌سازد؛ همان‌طور که برخی از منتقدان

---

1. Miscarried Universe

گربن معتقدند که وی از حد مجاز تأویل فراتر رفته است. تأکید بر لزوم «مسئولیت» برای اهل تأویل، که بدان اشاره شد، بدین معناست که قرائت‌گر متون کهن باید از ظاهر متون فراتر رفته، بالقوه‌های اندیشه را تشخیص داده، آنها را به بالفعل تبدیل کند. البته در هرمنوتیک فلسفی همواره بر اهمیت نقش خواننده در فهم متون تأکید شده است، اما به هر حال تفسیر متن دارای محدودیت‌هایی است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. اسلوب گربن با تأکید بر اتصال روح (یا نفس) به یک ساختار کیهانی برتر، عملاً تمامی محدودیت‌ها را از میان برمی‌دارد و تفسیر را از هرگونه بعد معرفتی تهی می‌سازد.

هرمنوتیک گربن همانند سنت هرمنوتیک، همان‌گونه که اومبرتو اکو می‌گوید، از این تناقض اساسی رنج می‌برد که از یکسو ساختار و بنای کل جهان را در قالب زبان و ابزار آن (مثل واژه، تصویر و نماد) می‌ریزد و از سوی دیگر هرگونه توان بیان و انتقال معنا را از زبان سلب و آن را ناتوان تلقی می‌کند (Eco, 1994: 27). بدین ترتیب درک غیرزبانی (یا فرازبانی) گربن از مفهوم رمز و فراتر بردن آن از الزامات زبانی، راه را برای نوعی نگرش غیرانتقادی به هرمنوتیک می‌گشاید که معیارهای تفسیر درست و نادرست در آن روشن نیست. تفسیر به موقعیت وجودی و کیهانی تفسیرگر گره می‌خورد و از دایره یک اسلوب تأویلی که مراحل و مراتب آن در دسترس هر ناظری باشد، خارج می‌گردد. در این شرایط، عمل تفسیر هرگونه بعد عینی (یا به بیان دقیق بیناذهنی) را از دست داده، به عملی سراسر ذهنی بدل می‌گردد.

این ویژگی در الگوی تفسیری گربن با ویژگی دیگری همراه است و آن هم گزینش‌گری در آرای گربن است. رهیافت گربن عمیقاً گزینشی است؛ یعنی هم از میان متون و جریان‌های مختلف بر گروهی تأکید کرده، دیگران را به حاشیه می‌برد و حتی نادیده می‌گیرد و هم در فهم یک متن واحد، عناصری مهم از آن را نادیده گرفته، بر عناصری دیگر تأکید می‌ورزد. نادیده گرفتن وجوه عقلانی، منطقی و معرفتی فلسفه اسلامی و تأکید بر عناصر گنوسی، باطنی و عرفانی از دید بسیاری از پژوهشگران این حوزه مورد بررسی و نقد جدی قرار گرفته است (Walbridge, 2001: 107). این امر حتی در تصحیح گربن از متون نیز قابل مشاهده است. او به عنوان مصحح انتقادی کتاب‌های تلویحات، مقاومات و المشارح و المطارحات به تصحیح بخش الهیات کتب سهروردی

بسند کرده و بخش‌های دیگر از جمله بخش مربوط به منطق را یکسره نادیده گرفته است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۱).

بر همین اساس می‌توان مدعی شد که دریافت کُربن در بسیاری از موارد با مواد و مصالح تاریخ اندیشه در ایران سازگار نیست. از جمله این تأویلات افراطی، اعتقاد به عالم میانی در اندیشه‌های ایران مزدایی و زرتشتی است، حال آنکه تا پیش از شیخ اشراق در قرن ششم هجری، هیچ‌یک از فلاسفه از عالمی سوم سخن نگفته‌اند و خود او هم به ناچار در بخش دوم کتاب «ارض ملکوت و کالبد رستاخیز» که به پژوهش در باب تداوم اعتقاد به عالم خیال از ایران مزدایی تا ایران شیعی اختصاص دارد، آنجا که مستقیماً قصد نقل و ترجمه قطعاتی از آثار حکمای ایرانی را دارد، تنها از سهروردی و نویسندگان پس از او نقل می‌کند (ر.ک: Corbin, 1961).

یکی دیگر از تأویل‌های افراطی کُربن به نگرش او نسبت به تشیع و مقام آن در تاریخ اندیشه ایرانی مربوط می‌شود. کُربن، تمامی حکمت و معنویت ایرانی را دارای سرشتی شیعی می‌داند و البته خود برداشت باطنی ویژه‌ای از تشیع داشت. به عبارت دیگر از نظر کُربن، جوهره تشیع و حکمت ایرانی، یکی است. کُربن بر همین اساس متون اسلامی را تفسیر می‌کرد و پیوند درونی و باطنی محکمی میان دو سنت شیعی و فلسفی در ایران برقرار می‌دانست. این دریافت تا آنجا پیش رفت که وی، ظاهراً به صرف اعتقاد به عالم «هورقلیا» که براساس تفسیر او، تعبیری دیگر از عالم خیال است، میان مکتب شیخیه که گرایشی بسیار ظاهرگرا و ضدعقل است با سنت فلسفه اسلامی پیوند برقرار می‌ساخت. به عبارت دیگر، توجه بیش از اندازه به عالم خیال موجب گشته است که کُربن نقش عقلانیت در فلسفه را نادیده بگیرد و حتی گرایش‌های قشری و غلوآمیز شیعی را نیز در زمره «حکمت الهی» معرفی کند؛ همان‌گونه که برای اندیشه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا نیز به کار می‌برد. این نوع تأویل موجب می‌شود که بیش از توجه به تفاوت‌ها، به شباهت‌ها که گاه ظاهری‌اند، بسنده شود و ظرافت‌ها و تمایزهای مهم میان جریان‌های فکری و فلسفی ایرانی نادیده گرفته شود.

کُربن، تمامی معنویت اسلامی را به تشیع تقلیل می‌دهد و با این پیش‌فرض ستر به تحلیل کل تاریخ اندیشه اسلامی می‌پردازد. همان‌طور که رادتکه اشاره کرده است،

تفسیر معنوی اسلام، امتیازی خاص شیعه نیست؛ زیرا مباحث باطنی بسیاری از صوفیان و اهل باطن کاملاً مخالف شیعه و حتی شیعه‌ستیز است (رادتکه، ۱۳۷۲: ۱۵۴). تأویل افراطی و گزینشی دیگر گربن این است که تمامی تاریخ اندیشه اسلامی را بر دوگانه اهل باطن (تأویل‌گرایان) و اهل ظاهر (شریعت‌گرایان) بنا می‌نهد و تمامی علما و حکما را درون یکی از این دو جریان قرار می‌دهد، بی‌توجه به آنکه اندیشه‌های گوناگونی در جهان اسلام وجود دارد که تنوع درونی و حتی اختلافات جدی دارند. مثلاً میان علمای ظاهرین در بسیاری از موارد منازعات و تکفیرهای متقابل رایج بوده است و یا بسیاری از علمای دوره صفویه ضمن تأکید بر تأویل، شریعت‌مدار نیز بوده‌اند.

به همین دلیل است که برخی از دین‌شناسان، رویکرد تفسیری گربن را به «رویکرد حداکثری» تعبیر می‌کنند و آن را مورد نقادی قرار داده‌اند. استراتژی حداکثری در فهم و تفسیر متون سنت اسلامی، مبنای هرمنوتیک را بر فرایند کیهانی و نسبت روح انسان با این فرایندها قرار می‌دهد (Hughes, 2004: 13) و متون را با عنایت به پیش‌فرض مبتنی بر «حکمت مشرقی» می‌فهمد. طبق این پیش‌فرض، تمامی حکما و اندیشمندان مهم ایرانی دست‌اندرکار تدوین یک حکمت مشرقی بوده‌اند و بدین ترتیب آن بخش از آثار آنها که با این مفروض منطبق نباشد، به حاشیه رانده می‌شود.

در مجموع می‌توان تأویل افراطی گربن را دست‌کم در چند نکته جست‌وجو کرد:

- باطن‌گرایی عمیق: گربن همانند برخی حکما و علمای شیعه قائل به بطون متعدد (هفت یا هفتاد) برای متون است و روشن است که در این نگرش چندلایه به متن همواره می‌توان فرایند تفسیر را ادامه داد و هر نشانه و قرینه ظاهری را به سود یک ساختار باطنی مفروض وانهاد.
- نگرش پدیدارشناسانه: اسلوب گربن با تأکید بر فرایند ظهور و بروز پدیدار معنوی، تلاش خود را وقف پیگیری این فرایند و بروز و آشکارگی آن در تمدن ایرانی می‌کند. بدین ترتیب است که گربن، تمامی تاریخ اندیشه در ایران را ذیل طرحی واحد می‌بیند که نقطه عطف آن، حکمت اشراقی سهروردی است. در بررسی تاریخ فلسفه او به دنبال طرح اشراقی است و در نتیجه ابن‌سینا را هم ذیل همین طرح می‌خواند.

- تأکید بر مسئولیت: از دید گُربن، تفاوت پدیدارشناس و مورخ در همین مسئولیت است و او باید بتواند بالقوه‌های یک نظام فکری را به بالفعل تبدیل کند. همین پیش‌فرض مهم، راه را برای تأویل افراطی می‌گشاید.
- تخیل: یکی از مهم‌ترین دلایل تأویل افراطی گُربن به درک وی از تخیل بازمی‌گردد. گُربن، اساس فلسفه اسلامی را بر تخیل خلاق و عالم خیال قرار داده و تفسیر را جز از طریق ارتباط با این عالم میسر نمی‌داند. با مبنا قرار دادن تخیل، مرزهای تفسیر مخدوش خواهد شد.
- تأکید بر مشترکات: درنهایت نگرش گُربن و شاگردان او به تاریخ‌نگاری اندیشه عموماً بر مشترکات تکیه دارد تا افتراقات. از همین روی نه‌تنها شاخه‌های مختلف تشیع، بلکه حوزه‌های مختلفی چون فلسفه، کلام، عرفان و تفسیر را در تمدن اسلامی در یکدیگر ادغام کرده، عنوان کلی تئوزوفی یا حکمت الهی را بر آن می‌نهند. بدین ترتیب با این یکپارچه‌سازی، امکان مطالعه انتقادی و بررسی صحت و سقم تفاسیر و برداشت‌های حکما و عرفا از سنت و نصوص از بین می‌رود. تمایز میان حوزه‌های فلسفه، کلام و عرفان آشکارتر از آن است که نادیده گرفته شود، ولی در رویکرد گُربن این تمایز به کلی از میان برداشته می‌شود (Gutas, 2002: 18). این عدم تمایز و برداشتن مرزها، راه را برای انواع تأویل افراطی فراهم می‌سازد.

#### نگرش غیرسیاسی (سیاست‌زدایی)

اشاره شد که هرمنوتیک گُربن جز با پذیرش عوالم برتر بی‌معناست، زیرا تأویل چیزی جز بازگرداندن ظاهر به باطن نیست. توجه به این اصل در تفسیر (در مفهوم کیهانی آن) مستلزم برتری عالم خیال بر عالم خاکی و مادی است. در نظام فکری گُربن، این برتری عوالم برتر به معنای نفی مناسبات دنیوی و تأکید بر مناسبات کیهانی است. در چنین الگویی، برای فهم اجتماعات بشری، باید به شناخت الگوها و نمونه‌های آن در عالم خیال پرداخت و شهرهای دنیوی و مادی فاقد هرگونه اصالت و اهمیتی هستند. بدین‌سان هانری گُربن، سیاست را بر مبنای مناسبات کیهانی می‌فهمد و نه چون ارسطو

بر مبنای نظم پولیس یا شهر که بر خیر عمومی شهروندان و مناسبات افقی میان آنها متمرکز است. همان گونه که کریستیان ژامبه از مهم ترین شاگردان و شارحان گربن توضیح می دهد، مبنای این سیاست کیهانی، تدبیر کثیر بر مبنای واحد و جهان سلسله مراتبی است که هر دو ریشه در اندیشه فلوپین دارند (ر.ک: Jambet, 2000). نگرش کیهانی به سیاست، ایده هرمنوتیک سیاسی را اساساً منتفی می سازد؛ زیرا در آن، سیاست و شهر فاقد هرگونه اصالت و اهمیت است و تدبیر سیاسی ذیل نظام کیهانی و مناسبات عمودی آن فهمیده می شود. این نوع هرمنوتیک بر اصل افلاطونی تمایز میان جهان معنوی و جهان مادی مبتنی است و دومی را تقلیدی از اولی و فاقد هرگونه اصالت تلقی می کند. از همین روی برای چنین نظامی، مراتب و ویژگی های شهر اهمیتی ندارد و اجتماعات بشری، بازتاب هایی از عوالم برترند و تنها در صورت اتصال به حلقه کیهانی در مسیر مطلوب قرار خواهند گرفت.

در تحلیل تمدن اسلامی، گربن و شاگردان وی از فرایند درونی شدن شهر سخن گفته اند که در چارچوب پدیدارشناسی خاص آنها از تاریخ اندیشه در ایران معنا و مفهوم می یابد؛ یعنی حرکتی تکاملی در فلسفه ایرانی برای رها شدن از بند عقلانیت و دنیاگرایی و سیر به سوی عالم خیال و عوالم روحانی. در این نگرش، آرمان و امر سیاسی از حوزه واقعیت خارجی به حوزه تخیل کیهانی مهاجرت می کنند. این رویکرد موجب نادیده گرفتن وجوه و پیامدهای سیاسی اندیشه های فلسفی امثال فارابی و سهروردی، اندیشه های کلامی شیعی و اسماعیلی و حتی اندیشه های عرفانی و صوفیانه می شود. در نتیجه این نگاه مستلزم شکلی از سیاست زدایی از فرهنگ و اندیشه ایرانی و اسلامی است که نسبت به سیاست، اجتماع و بلکه هرگونه مناسبات عالم خاکی و واقعیت مادی بی اعتناست. از همین روی گربن و پیروان وی نسبت به شرایط سیاسی و اجتماعی و زمینه های خلق و تکوین نظریه های کلامی و فلسفی بی توجه اند. برای مثال گربن در تحلیل فلسفه فارابی - که مهم ترین فیلسوف سیاسی تمدن اسلامی است و رساله های متعددی درباره مدینه و تدبیر آن نوشته است - می نویسد: «من باور ندارم که فارابی درباره آنچه ما امروزه آرمان شهر سیاسی و اجتماعی می خوانیم، تأمل کرده باشد. به

منظور ارائه چنین تفسیری، متأسفانه باید او را از پیش‌فرض‌ها و چشم‌اندازهای خودش جدا کنیم و در عوض نگرش خودمان را به وی تحمیل کنیم» (Corbin, 1995: 5).

به بیان دیگر، وی هرگونه توجه به وجوه سیاسی و اجتماعی یک پدیده مذهبی و عرفانی را شکلی از «مغالطه مدرن» تلقی می‌کند. او همچنین به قدرت رسیدن فاطمیون در مصر را هم یک فاجعه اساسی در آیین اسماعیلی می‌داند و حاضر به پذیرش نسبت مستقیم میان درک اسماعیلیه از امامت و فعالیت‌های سیاسی و وحشت‌افکنی آنها نیست؛ زیرا در این صورت فرض اساسی او مبنی بر باطنی بودن این نگرش و فقدان بعد سیاسی و دنیوی در آن، مورد نقض قرار می‌گیرد. همچنین نگرش وی به شیعه اثنی‌عشری نیز که وجوهی از آن از سوی پژوهشگرانی چون محمدعلی امیرمعزی دنبال شده است، مستلزم فروکاستن آن به یک فرقه رمزی کیهانی و نادیده گرفتن وجوه مشخص سیاسی و دعاوی روشن رهبری سیاسی از سوی ائمه شیعه است (ر.ک: Amir-Moezzi, 2007).

سیاست‌زدایی از فرهنگ و تمدن اسلامی در رویکرد گُربن به مسئله فلسفی بسیار بنیادی‌تر نگرش کیهانی بازمی‌گردد. براساس نگرش کیهانی، نوعی تناظر کامل میان کیهان و نفس انسان وجود دارد. در این رویکرد، جایی برای شهر و استقلال یک ساحت جمعی و بینادذهنی وجود ندارد. از سوی دیگر، نگرش عمودی گُربن به الگوهای بینادذهنی که مستلزم رویکردی افقی به زیست‌جهان بشری هستند، میدان نمی‌دهد. گُربن، تمام هرمنوتیک کیهانی خود در فهم فرهنگ اسلامی را نه بر مناسبات بینادذهنی، بلکه بر نفس و جهان خاص آن بنا می‌کند. به عنوان نمونه جیمز هیلمن، روانکاو مشهور که از شاگردان گُربن بود، مدعی است که وی در سال‌های پایانی عمر خویش به آسیب‌شناسی تمدن اسلامی پرداخته بود و روزی به وی گفته بود: «بلایی که بر سر جهان اسلام آمده، به این دلیل است که ایماژها و تصاویر خود را ویران کرده است و بدون این تصاویر غنی و مبتنی بر سنت، مسلمانان به بیراهه خواهند رفت؛ زیرا در این صورت هیچ محملی برای قدرت تخیل فوق‌العاده خودشان نخواهند یافت» (Hillman, 2006: 142). هیلمن می‌افزاید که فعالیت گُربن درباره متون فلسفی و عرفانی که عالم مثال را دوباره مطرح



کرده‌اند، نوعی فعالیت فلسفی درجه اول محسوب می‌شود. این مسئله دقیقاً به ریشه‌های تروریسم، تعصب‌گرایی، نیست‌انگاری در بطن نفس انسان می‌پردازد.

به بیان دیگر حامیان گربن معتقدند که وی با تحلیل نفس و آسیب‌شناسی آن، از جمله بحث تخیل، به مسئله سیاست نیز پرداخته است و می‌توان براساس این ایده گربنی به مباحث سیاسی امروز نیز پرداخت. البته می‌توان اشاراتی درباب آسیب‌شناسی و نقادی تمدن و اندیشه سیاسی غربی به طور پراکنده در آثار گربن مشاهده کرد (گربن، ۱۳۶۹: ۶۶). برخی این مسئله را ویژگی مثبت و وجه امتیاز رویکرد گربن می‌دانند و معتقدند که این امر که نوعی تأکید بر «فردیت» است، ریشه‌های ضدتوتالیتر اندیشه گربن را نشان می‌دهد (Cheatham, 2003: 108).

در واقع تأکید بر ارتباط «نفس» با جهان را به نوعی هموارکننده دیدگاهی فردگرایانه و ضداستبدادی معرفی می‌کنند که البته تعبیر دقیقی نیست. یک شهروند در دنیای مدرن، قابل تقلیل به یک «نفس» نیست، بلکه در پیوند بین‌ذهنی با دیگر شهروندان قرار می‌گیرد. این پیوند که جهان مشترک سیاست را شکل می‌دهد، در اندیشه گربن به کلی غایب است. بنابراین مشکل اساسی در رویکرد گربن، ناتوانایی وی برای درنظر گرفتن ساحت جمعی حیات بشر است که یونانیان از آن به پولیس تعبیر کرده‌اند. به بیان دیگر هرمنوتیک گربن نمی‌تواند به پدیدارشناسی آگاهی، تقدیر جمعی و هویت جمعی ایرانیان و یا شیعیان درطول تاریخ بپردازد؛ زیرا براساس نظریه تناظری او، تنها دو ساحت قابل درک است؛ نخست ساحت نفس و دوم ساحت نظام کیهانی. در این نگرش، جایی برای ساحت مصالح و منافع جمعی که از حیث سطح تحلیل درمیان این دو قرار می‌گیرد، وجود ندارد.

به عنوان نمونه می‌توان به رویکرد گربن درباره تخیل و عالم خیال اشاره کرد. گربن همانند حکمای اشراقی، تخیل را در دو ساحت می‌بیند: نخست ساحت قوه متخیله و دوم ساحت عالم خیال (که در فلسفه اسلامی به این دو، خیال منفصل و خیال متصل گفته می‌شود). در این دوگانه، جایی برای ساحتی که تخیل اجتماعی نامیده می‌شود، وجود ندارد. همان‌طور که پل ریکور توضیح داده است، حوزه خیال می‌تواند فردی یا جمعی باشد و حوزه خیال جمعی که دارای خصلت بین‌ذهنی است، می‌تواند در قالب‌های متفاوت

اجتماعی مثل ایدئولوژی و اتوپیا، خود را نشان دهد (Ricoeur, 1976: 404).

خیال اجتماعی، ساحت آگاهی جمعی انسان‌ها در یک اجتماع تاریخی است و خصلت عرضی و افقی دارد و نه عمودی و سلسله‌مراتبی. براساس چنین درکی از جهان است که سیاست مدرن و مفاهیم کلیدی آن ممکن می‌گردد. آنچه به حوزه حیات جمعی انسان‌ها ارتباط دارد و امروزه در نظریه‌های فلسفه سیاسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، همین ساحت بینادهنی است که هرمنوتیک گادامر و ریکور قادر به فهم و تحلیل آن هستند. حتی تاریخ‌نگاری اندیشه نیز بر مبنای چنین ساحتی قابل فهم است، چنان‌که مثلاً چارلز تیلور در مطالعه تاریخ اندیشه در غرب مدرن از نظریه‌های خیال اجتماعی بهره گرفته است (Taylor, 2004: ر.ک.).

نکته مهم دیگر این است که نگرش کیهانی کُربن درباره کثرت و وحدت به هیچ‌وجه نگرشی دیالکتیکی نیست، بلکه کاملاً مطلق است؛ یعنی کثرت‌ها را در یک کلیت کیهانی حل و جذب می‌کند و در پی ایجاد سنتزی دیالکتیکی میان آنها نیست (Steinbock, 2007: 112). ارتباط دیالکتیکی در اندیشه سیاسی، اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا مانع از غلبه یک نگرش خاص و رفع و دفع کثرت اجتماعی می‌شود. اما در رویکرد کُربن، کثرت در وحدت منحل می‌شود و از بین می‌رود و میان دقایق این فرایند، پیوندی دیالکتیکی برقرار نیست، بلکه پیوند میان آنها مطلق و عمودی است. اینکه تفسیر متن مقدس از نظر کُربن و با تأثیر از الهیات پروتستان، به فرد مؤمن واگذار شده است، برای تضمین فردیت اجتماعی کفایت نمی‌کند. فردیت مدنظر کُربن هرچند در هیچ اجتماعی حل نمی‌شود (چون در نظر کُربن، هیچ اجتماع دنیوی‌ای اصالت ندارد)، به سود وحدتی کیهانی از میان برداشته می‌شود. دقیقاً به همین دلیل است که داریوش شایگان، که از شاگردان پرنفوذ کُربن بود، در کتابی که در تفسیر اندیشه کُربن نوشته است، در نقد نظریه‌های کریستیان ژامبه (و به طور غیرمستقیم در نقد کُربن) به یک «پارادوکس شگفت‌انگیز» برمی‌خورد: «برای نجات دادن نفس و فرد، باید جامعه را عرفی کرد؛ زیرا بدون تفکیک ایمان از دانش، سوژه حق‌محور نخواهیم داشت. پس دموکراسی هم نخواهیم داشت؛ بدون افسون‌زدایی از جهان، عینیت هم نخواهیم داشت و الی آخر» (Shayegan, 2011: 975).

به بیان دیگر، الگوی گربن در نگرش کیهانی به فرد و نسبت وی با هستی، هیچ‌گاه به درکی مثبت از فردیت نخواهد انجامید. به همین دلیل است که شایگان معتقد است که بزرگ‌ترین نقص نگرش گربن این بود که او از استعداد الهیات برای ایدئولوژیک شدن غافل بود. به بیان دیگر، گربن در دوگانۀ ظاهرگرایی/باطن‌گرایی گرفتار شده بود و نمی‌توانست ظهور پدیده‌هایی چون انقلاب اسلامی و اسلام سیاسی را توضیح دهد. حتی تلاش برخی از شاگردان و پیروان وی برای توضیح انقلاب اسلامی بر مبنای اندیشه گربن نیز تلاش‌های ناموفقی بوده است؛ زیرا انقلاب سیاسی مستلزم تحولی در «خیال اجتماعی» یک جماعت تاریخی است، در صورتی که رویکرد گربن، توان تحلیل این نوع پدیده‌های بیناذهنی را ندارد.

در اندیشه سیاسی قرن بیستم، این فقدان وجه بیناذهنی را در اندیشه هایدگر نیز می‌توان مشاهده کرد. هایدگر نیز با توجه بیش از حد به انتولوژی، درکی غیرمدنی از سیاست داشت. از جمله اینکه وی در شرح بر فلسفه حق هگل، مفهوم یونانی پلیس را به گونه‌ای بی‌سابقه به «جایگاه هستی» تفسیر می‌کند و ابعاد سیاسی آن به مثابه دولت-شهر و یا نظام سیاسی-اجتماعی را یکسره نادیده می‌گیرد (Elden, 2000: 413). همین امر، انتقادهای بسیاری را از نظام فکری هایدگر و وجوه سیاسی آن برانگیخته است. اندیشه متافیزیکی گربن نیز کمابیش از همین معضل رنج می‌برد و نه تنها توان حل مشکلات تمدنی سیاسی را ندارد، بلکه می‌تواند آسیب‌هایی جدی نیز در پی داشته باشد (Wasserstorm, 1999: 125-156). از جمله اینکه این نگاه سیاست‌زدایی شده شدیداً مستعد ایدئولوژیک شدن است؛ زیرا سیاست‌زدایی و نادیده گرفتن وجوه مدنی و بیناذهنی، راه را بر تفسیرهای ایدئولوژیک می‌گشاید. از همین‌رو می‌توان گفت که بخشی از نقدهایی که بر رویکرد هایدگر و پیروانش نسبت به سیاست در آثار برخی از نویسندگان معاصر مشاهده می‌شود، بر اندیشه هانری گربن نیز قابل تعمیم است (Woiln, 2016: 96-109).

هایدگر البته به اندازه گربن نسبت به هرگونه امر سیاسی و اجتماعی، دست‌کم به طور صریح، بدبین نبود و حتی برخی از نوشته‌های وی دارای وجوه سیاسی و اجتماعی نیز هستند. با وجود این می‌توان این فرض را مطرح کرد که فرایندی که شاگردان گربن

از آن به درونی شدن شهر در تاریخ اندیشه ایرانی تعبیر می‌کنند، شباهت‌هایی با مباحث هایدگر در باب سیاست دارد. هر دو اندیشمند در تحلیل خود از تاریخ اندیشه نه‌تنها کوشیده‌اند تا وجوه سیاسی را نادیده بگیرند، بلکه تلاش کرده‌اند تا مفاهیم و نظریه‌های کاملاً سیاسی را نیز سیاست‌زدایی کنند.

### نتیجه‌گیری

هانری گربن، متأثر از مارتین هایدگر، فلسفه و الهیات را سراسر هرمنوتیکی تلقی می‌کرد. اما رویکرد روشی او، نه در چارچوب هرمنوتیک «احیای معنا» قابل درک است و نه به ابزار «نقد ایدئولوژی» مجهز. هرمنوتیک گربن، غیرانتقادی است؛ زیرا از عناصری چون «تثبیت گفتاری»، «فاصله‌گذاری» و «نقادی زبان» بی‌بهره است و عمل تفسیر را نه فرایندی معرفتی، بلکه مشارکت جستن در نظامی کیهانی تلقی می‌کند. ازسوی دیگر، الگوی خوانش گربن، نوعی قرائت حداکثری است که به معیارها و حدود مجاز تأویل مقید نیست و کشف و فهم معنای متن را به اتصال نفس با یک نظام کیهانی مرتبط می‌داند. این نگرش تأویلی در سیاست نیز تأثیری مهم برجای گذاشته است. تحلیل دوسطحی گربن از جهان که بر دوگانهٔ نفس/کیهان مبتنی است، توانایی توضیح پدیدارهای سیاسی و وجوه اجتماعی تمدن اسلامی را ندارد. به همین دلیل شاهد نوعی سیاست‌زدایی در هرمنوتیک گربن هستیم. ریشه این نقص‌های اساسی را باید در آنچه با عنوان اندیشه‌کیهانی توضیح داده شد، جست‌وجو کرد. این اندیشه مبتنی بر نوعی تقدم بخشیدن وجودشناسی بر معرفت‌شناسی است که می‌تواند به کژفهمی‌های بسیار در فهم سنت و حتی نتایج سیاسی خطرناکی منجر شود.

## منابع

رادتکه، برند (۱۳۷۲) «حکمت و فلسفه، بحثی در حکمه الاشراق یا حکمه المشرق»، ترجمه مریم مشرف، معارف، سال دوازدهم، شماره ۱ و ۲، صص ۱۳۹-۱۶۰.  
سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۱) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به کوشش هانری گربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.  
گربن، هانری (۱۳۶۹) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.

- Amir-Moezzi, Mohamad-Ali (2007) *Le guide divin dans le shiisme original*, Paris, Verdier.
- Aubenque, Pierre (2001) *Le conflit actuel des interprétations : analytique ou herméneutique ?* in Yves Charles Zarka, *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris : PUF.
- Cassirer, Ernest (1946) *The Myth of the State*, New York, Yale University Press.
- Cheetham (2003) *The World Turned InsideOut: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Woodstock: Spring Journal.
- Corbin, Henry (1995) *Swedenborg and Islamic Esotericism*, Pennsylvania: Swedenborg Foundation Publishers.
- (1981) "De Heidegger à Sohrevardi: Entretien avec Philippe Nemo" Henry Corbin : Cahier de l'Herne, édité par Christian Jambet, Paris : Herne.
- (1972) *En islam iranien, tome III*, Paris : Gallimard.
- (1961) *Terre Céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet Castel.
- Corbin, Henry & Ivanow, Wladimir (1999) *Correspondence Corbin-Ivanow*, edited by Sabine Schmidtke, Paris: Institut d'études iraniennes.
- Durand, Gilbert (1964) *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.
- Eco, Umberto (1992) *Interpretation and Overinterpretation*, Edited by Stefan Collini, Cambridge University Press.
- (1994) *The Limits of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press.
- Elden, Stuart (2000) "Rethinking the Polis: Implications of Heidegger's Questioning the Political" *Political Geography*, no. 19.
- Gutas, Dimitri (2002) "The Study of Arabic Philosophy in the 20th Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (1)
- (2014) *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill.
- Hillman, James (2006) *Archetypal Psychology: A Brief Account*.
- Heidegger, Martin (1997) *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press.
- Hughes, Aaron (2004) *the Texture of the Divine, Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Indiana University Press,
- Jambet, Christian (2000) *Idéal politique et politique idéale selon Nasir Al-Din Tusi*, in *Nasir al-Din Tusi philosophe et savant du XIII siècle*, edited by

- Nasrollah Pourjavady, Tehran : Iranian University Press.
- Lory, Pierre (1996) "Henry Corbin: His work and Influence" S. H. Nasr (ed. ), History of Islamic Philosophy, London, Routledge.
- Nasr S. H. (1992) "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word", Journal of Islamic Studies, 3:1
- Ricœur, Paul (1965) De l'interprétation, Essais sur Freud, Paris : Seuil.
- (1976) Du texte a l'action, Paris : Seuil.
- Shayegan, Dariush (2011) Henry Corbin, penseur de l'islam spirituel, Paris, Albin Michel.
- Steinbock, Anthony (2007) Phenomenology of Mysticism: The Verticality of Religious Experience, Indiana University Press,
- Taylor, Charles (2004) Modern Social Imaginaries, Duke University Press.
- Van denBos, Matthij (2005) Transitional Orientalism, Henry Corbin and Iran Anthropos, no. ۱۰۰. pp. ۱۱۳-۱۲۵.
- Walbridge, John (2001) The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism, New York, State University of New York Press.
- Wasserstorm, Steven (1999) Religion after Religion. New Jersey: Princeton University Press.
- Wolin, Richard (2016) The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger, New York, Columbia University Press.