

۱۳۹۸

# اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

— جلد اول —

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**مکتب فلسفی اصفهان** اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

#### ۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نماییم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی  
دبیر علمی نخستین همایش  
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

## فهرست

### دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ..... ۱۱

### دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ..... ۳۹

### دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ..... ۵۹

### دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ..... ۶۹

### دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ..... ۸۷

### دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ..... ۱۰۵

### دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ..... ۱۲۹

### دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ..... ۱۵۳

### دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ..... ۱۷۱

### دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ..... ۲۰۳

### دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ..... ۲۱۵

### دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ..... ۲۳۱

### دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ..... ۲۴۳

### حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ..... ۲۶۳

### دکتر سیداحمدعقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ..... ۲۷۷

**دکتر غلامحسین عمادزاده**

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ..... ۳۱۱

**دکتر علیرضا فاضلی**

روش شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ..... ۳۲۳

**دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی**

نگاهی به احوال و اندیشه های علامه خاتون آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ..... ۳۳۷

**دکتر رضا ماحوزی**

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ..... ۳۵۵

**دکتر محمد مشکات**

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ..... ۳۷۱

**دکتر محمد مهدی مشکاتی**

تحلیل دیدگاه حکیم خواجهی در باره معاد جسمانی ..... ۳۹۹

**دکتر امراله معین**

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ..... ۴۱۵

**دکتر حامد ناجی**

گذری بر زندگی پیترودلاواله ..... ۴۳۱

**دکتر سیما سادات نوربخش**

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ..... ۴۴۵

**دکتر سید حسین واعظی**

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ..... ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ..... ۴۸۶



## تأثیر نگرش فلسفی کربن بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه تمثیلی

امراه معین<sup>۱</sup>

### چکیده

عالم خیال یا برزخ از دیدگاه فلاسفه ی اشراقی اسلام در درک بسیاری از مباحث فلسفی تأثیر گذاشته است. کربن با همین شیوه به شهود مناظر و مرايا در ایران می پردازد. او ایران را سرزمینی می داند که زمین و آسمان در آنجا به هم می رسند. در این میان اصفهان به عنوان مدینه ی تمثیلی - جایی که نمايان گرفتگر فلسفه اشراقی است توجه کربن را به خود جلب می کند؛ صورخیالی برزخی، عالم میانجی، فضای کیفی مینیاتورها و نگارگریهای خاص اصفهان به کربن کمک می کند که ایده ی خود را بر این شهر منطبق نماید. تأثیری که فلاسفه متأخر دوران صفویه و پس از آن (علی رغم مخالفت بسیار زیاد با آنان از جانب قشربون و اخباریون) در ایجاد چنین فضایی داشته اند، از نظر کربن دور نمی ماند.

**واژگان کلیدی:** کربن، صور خیالی، تفکر صدرایی، اشراق، عالم مثال، اصفهان، هنر

## ۱- مقدمه:

شرق شناسی از دوران رنسانس به بعد نزد متفکران سیاحان و حکومت‌های غربی اهمیت ویژه‌ای داشته است. دوران طلایی حکومت صفویه در ایران مقارن است با دوران رنسانس در غرب. این دوران ویژگی‌های زیادی دارد که آن را از بقیه حکومت‌های ایران جدا می‌کند. از جمله آنها اعلام رسمیت مذهب شیعه در ایران، فضای باز علمی و فلسفی نسبت به گذشته، تأسیس مکتب اصفهان، ارتباط با دنیای غرب از طریق رد و بدل کردن سفیر، پیشرفت‌های اقتصادی و سیاسی و... است. در این میان حضور سیاحان، سفیران و مستشرقین غربی در ایران در این دوران نمود بیشتری دارد. این گردشگران و سفیران گاهی به دلیل اغراض اقتصادی و یا سیاسی از ایران دیدن کرده‌اند. از آثار این سیاحان چه در آن زمان و چه پس از آن یک نکته را می‌توان فهمید و آن اینکه نویسندگان این آثار به صورت جزئی و ناقص به ایران پرداخته‌اند و یا نهایت اینکه از یک بینش تاریخی و جغرافیایی صرف فراتر نرفته و به دنبال کشف حقایق باطنی این سرزمین نبوده‌اند. نگاهی به سفرنامه‌های شاردن، تاورنیه، ال‌اریوس که در دوران صفویه به ایران آمده‌اند و نیز به نوشته‌های سرجان ملکم و کنت دو گوبینو و دیگران در دوره قاجاریه این حقیقت را اثبات می‌کند.

هانری کربن را شاید بتوان از معدود کسانی دانست که با عشق و علاقه فراوان به فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی و با بینش عمیق‌تر وارد این میدان شده‌اند. البته شخص دیگری که در این زمینه دارای اهمیت است ایزوتسوی ژاپنی است. اما او بیشتر به عرفان ابن عربی پرداخته است). این متفکر فرانسوی قرن بیستم که برخی او را لقب زائر غرب داده و برخی از او به عنوان زائر شرق نام برده‌اند نه با خاطری آسوده برای سیاحت بلکه با دغدغه‌ای جدی برای شناختن و شناساندن زوایایی از تفکر فلسفی و عرفانی این سرزمین که از دید غرب مغفول واقع شده بود، پا در این سرزمین می‌گذارد. حجم انبوه مطالبی که در حدود ۳۰ سال حضور در ایران و ارتباط با سنت‌های فلسفی موجود و نشست‌های علمی با علمای فلسفی و دینی به نگارش در آورده گویای این واقعیت است. خود کربن در مورد شرق شناسان می‌گوید که آنان "اهل فلسفه و متافیزیک نیستند؛ به این ترتیب اینان در جمع خویش به فیلسوفان شرق شناس به دیده قلندران ره گم کرده‌اند خانه به دوش می‌نگرند" (کربن، ۱۳۹۰، ص ۳۹).

تأمل و تفکر در اسلام ایرانی (یا به عبارت برخی اسلام در سرزمین ایران) و تفکیک این تفکر از سایر سنت‌های اسلامی، اعتقاد عمیق به ماهیت شیعی این تفکر و نگاه پدیدارشناسانه به تفکر ایرانی اسلامی از مشخصات بارز اندیشه این متفکر فرانسوی است.

کربن متفکری است که هم شاگرد اتین ژیلسون طرفدار فلسفه مسیحی است و از او بهره‌ای فراوان می‌برد و هم در سر درسهای امیل بریه که مخالف هر نوع فلسفه مسیحی است حاضر می‌شده است و از طرف دیگر او از اولین مترجمان آثار هایدگر به زبان فرانسوی است. این ویژگیهای او از او متفکری جامع و عمیق به جامعه دانشگاهی ایران شناسانده است. در این مقاله ما سعی داریم نگاه این فیلسوف را به ایران به طور عام و اصفهان به طور خاص از نقطه نظر فلسفی (که برای او اهمیت داشته و تا پایان به آن وفادار بوده) نشان دهیم. برای این مهم لازم است مسایلی از قبیل روش پدیدارشناسی کربن، آشنایی با ایران از طریق شیخ اشراق، جدایی کربن از برخی متفکران غربی، عالم خیال یا مثال نزد فیلسوفان اشراقی ایران و تبلور این عالم در هنر ایرانی و بالاخص هنر اصفهان بیان شوند.

## ۲- روش پدیدارشناسی

روش کربن نوعی از پدیدارشناسی است. او از این اصطلاح در آثار خود بسیار بهره برده است. کربن بر این نظر است که معنای لغوی این اصطلاح بیشتر مدنظر او بوده است «و این معنا معادل چیزی است که به معنای نجات دادن پدیدارها به معنای مواجهه با پدیدارها و دیدار آنهاست در جایی که در آن رخ می‌دهند و اساسا جایگاه آنهاست. در علوم دینی، مواجهه با پدیدارها بیش از آنکه در منابع ماندگار مشحون از تتبعات عالمانه و انتقادی و یا در تحقیقات متناسب با اقتضائات زمانه میسر گردد در جان‌های مومنان دست می‌دهد» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۵۲)

او پدیدارشناسی را به معنای معادل آن در زبان عربی کشف المحجوب (که عنوان چند اثر در فلسفه و عرفان قرار گرفته) بکار می‌گیرد. این پدیدارشناسی «به معنای برداشتن حجاب، عیان ساختن امر باطن است و این پدیدارشناسی که عین تاویل یا هرمنوتیک است در اینجا باید دو پدیدار را نجات دهد. پدیدار اولی ... پدیدار کتاب قدسی است. کتابی که پیامبری مرسل از جانب خدا آورده است» (همان، ص ۵۳)

معنای دوم پدیدار چیزی است که کربن از آن به عنوان "پدیدار" آینه تعبیر می‌کند: «این پدیدار یک نوع کلی از درک عالم است. این شیوه به جای آنکه آدمی را در محضر چیزی قرار دهد که از نظر ما واقعیت خام [وخشن] و متکاثف واقع تجربی است و برای بهره برداری از آن باید به ضرب و زور بر آن غلبه یافت، در عوض آدمی را در برابر صورت عیان شده در آینه قرار می‌دهد. باشکستن آینه نمی‌توان به تصور نزدیک شد. اوج این فکرت در وجود شناخت عالم

میانه یعنی عالم مثال است. این فکرت از نظر کربن نقطه مقابل و حتی پادزهر و سوسه تجسد اندیشی استکه به جان بسیاری از متفکران دینی افتاده است. از تجسد اندیشی تا ماده گرایی تاریخی فاصله چندانی وجود ندارد». (همان، صص ۶-۵۵)

پدیدار دینی را کربن پدیداری اصلی (اولیه) مستقل از شرایط زمانمند قومی می داند: «پدیدار دینی یا ادراک موضوع دینی نیز مانند ادراک صورت یا رنگی خاص، پدیداری اصلی است؛ برای تبیین یک پدیدار اصلی نیازمند تمسک به چیز دیگری نیستیم، بلکه خود داده نخستین واصل مبین است، یعنی چیزی که خود، تبیین گر بسیاری از چیزهای دیگر است. نقص فلسفه های موسوم به تحصلی در غرب ... این است که پدیدار دینی را ناشی از چیز دیگری می دانند و آن لرا براساس شرایط سیاسی، اجتماعی، قومی، اقتصادی، جغرافیایی و غیره تبیین می کنند و به همین جهت از درک چپستی خاص و تقلیل ناپذیر موضوع دینی باز می مانند». (کربن، ۱۳۹۰، ص ۲۸)

کربن سرزمین ایران را نه در وضعیت جغرافیایی آن بلکه در وجدان خویش به عنوان سرزمینی معنوی باز می نمایاند و این کاری است که یک پدیدار شناس واقعی مکتب سهروردی انجام می دهد.

### ۳- کربن و پدیدارشناسی هایدگری

نگاه کربن به پدیدارشناسی را از نوع نگرش او به هرمنوتیک نیز می توان دریافت؛ از نظر او هرمنوتیک بحث وجدل درباره مفاهیم و مقولات نیست؛ بلکه اساساً آشکار کردن امری است که در درون ما می گذرد؛ آشکار کردن آنچه که موجب می شود فلان نگرش را ابراز کنیم، فلان دیدگاه را مطرح کنیم و فلان برون فکنی را انجام دهیم. (کربن، ۱۳۸۳، ص ۲۶)

کربن در مصاحبه ای که در اواخر عمر با فیلیپ نمو انجام می دهد تفاوت هرمنوتیک نزد خود و هایدگر را اینگونه بیان می کند: «آنچه با اشتیاق نزد هایدگر می یافتیم در واقع منشأ و نسب هرمنوتیک شلایر ماخر بود؛ و اگر خود را پیرو پدیدارشناسی می دانستم، به این دلیل بود که هرمنوتیک فلسفی اساساً کلیدی است که معنای نهفته و پنهان (از لحاظ ریشه شناسی، همان مفهوم باطنی) را در پس گزاره های ظاهری کشف می کند. ... از آنجا که از یک سو، مقوله هرمنوتیک رنگ و بوی هایدگری داشت و ازسوی دیگر نخستین مقالات من به سهروردی - فیلسوف بزرگ ایران زمین - می پرداخت، برخی از به اصطلاح مورخان با سماجت کوشیدند تا مؤدبانه القاء کنند که من هایدگر را با سهروردی خلط کرده ام؛ در حالی

که به کار گرفتن یک کلید برای باز کردن یک قفل نباید موجب شود که کلید و قفل را با هم اشتباه بگیریم. حتی قصد نداشتیم هایدگر را به عنوان کلید به کار گیریم، بلکه می‌خواستیم از کلیدی که او به کار گرفته بود، استفاده کنیم؛ ... این بدان معنی نیست که چون هایدگر به کارگیری کلیدی را به ما آموخته است، به ناچار باید از جهان بینی وی پیروی کرد». (همان، صص ۲-۴۱)

چنانکه پس از این هم بیان خواهد شد سخن کربن می‌تواند درست باشد چون او بیش از آنکه به اصطلاحات وجودی هایدگری گرایش داشته باشد، سهروردی و فلسفه اسلامی را از زاویه دیگر و از طریق وجدان درونی و تأویل باطنی نگاه می‌کند و اگر بخواهیم حتی روش او را نزد فیلسوفی غربی جستجو کنیم او در این مورد به هوسرل استاد هایدگر نزدیک تر است تا به خود هایدگر با نگاهی وجودی و ضد مفهومی اش.

در واقع این هوسرل است که برای پدیدارشناس وظیفه جستجوگری در من (اگو) را پیشنهاد می‌دهد، با اینکه از دیدگاه هوسرل پدیدارشناس در ابتدای امر به صورت ایستا توصیفات او مانند توصیفات تاریخ طبیعی است که با نمونه‌های جزئی سر و کار دارند و آنها را به نحو هماهنگ طبقه‌بندی می‌کنند، اما در مراحل تکوینی اگو (من) سعی می‌کند به سطح بالاتری از زمان دسترسی یابد که آن را به عنوان امری فرا تاریخی می‌توان قلمداد کرد (Husserl, ۱۹۹۵, p۸۵)

از نظر کربن در دیدگاه تاریخی فهم و تفسیر یک اندیشه یا اندیشمند تنها برحسب لحظه تاریخی و موقعیت زمانی آنها فراهم می‌آید. تاریخیت هایدگر که در برابر تاریخ عمومی جهان یا تاریخ رویدادهای برونی مطرح شده بود از نظر کربن به فراتاریخیت معنا می‌شود:

«تفاوتی میان فرا تاریخیت و تاریخیت وجود دارد و آن این است که فراتاریخیت به دنبال تاریخی باطنی است که در پس پدیده مفهوم ظاهری و تحت اللفظی یا حکایات کتب مقدس پنهان شده است... از دیدگاه اهل باطن و عرفان، تاریخ معنای رمزی و معنوی دارد و تا حد استعاره و کنایه نزول نمی‌کند؛ زیرا روند تاریخی نمی‌تواند بیانگر حقیقت باشد و تنها جنبه مجازی و ظاهری آن است» (کربن، همان صص ۵-۳۴)

کربن تفاوت تلقی خویش را از هرمنوتیک با هایدگر در اختلافی می‌داند که در طرز تلقی خود و هایدگر از الهیات داشته‌اند: «یاد آور می‌شوم که تجربه من با تلفیق‌های کم و بیش موفق فلسفه هایدگر با الهیات کاملاً متفاوت است» (همان، ص ۴۸) از نظر کربن در «هرمنوتیک هایدگری الهیات فاقد تجلی الهی است» (همان، ص ۵۶).

اما اگر این یکی از تفاوت‌های هرمتیک او با هایدگر باشد، به طریق اولی در مورد هوسرل نیز باید چنین باشد؛ زیرا اگرچه هایدگر با مسایل الهیاتی سروکار دارد و در واقع از امور متافیزیکی سخن می‌گوید که آن را می‌توان به مسایل قدسی والهی تعمیم داد) و برخی این کار را انجام داده اند)، اما هوسرل به هیچ عنوان از تجربه شهودی ماورای انسان سخن نمی‌گوید و در واقع در فلسفه او خدا والهیات کنار گذاشته می‌شوند. بنابراین اگرچه کربن در روش با هوسرل و هایدگر تا حدودی توافق دارد در زمینه محتوای اندیشه با آن دو متفاوت است.

#### ۴- شناخت اشراقی کربن از ایران

شروع آشنایی کربن از تفکر ایرانی-اسلامی به ارتباط او با لویی ماسینیون شرق شناس معروف فرانسوی بر می‌گردد. کربن می‌گوید: روزی ماسینیون کتابی را به من داد و گفت این کتاب را بگیرد به گمانم در آن چیزی در خور شما وجود دارد و این در حالی است که نسخه ای از حکمة الاشراق را که از ایران به ارمغان آورده بود، در میان دستان هانری کربن بیست و چهارساله می‌نهد. آن واقعه به قول خود کربن سرنوشت کربن جوان را رقم می‌زند: طلب مشرق و اشراق. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۲۰)

کربن در جای دیگر سرنوشت خویش را در ارتباط با ایران اینگونه بیان می‌دارد: «شرح حال حرفه ای من فیلسوف و خاورشناس بدین گونه بود: یعنی آشنایی سرنوشت ساز هانری کربن فیلسوف جوان با سرزمین ایران، سرزمینی به رنگ آسمان و وطن فیلسوفان و شعرا» (همان، ص ۷۰)

کربن می‌گوید: «اگرچه لویی ماسینیون پیش من اعتراف می‌کرد که احساس خودی در شیعه نمی‌کند، با شهامت تمام اعلام کرد که اسلام ایرانی، اسلام را از گزند وابستگی نژادی، قومی و ملی رهانیده است.» (همان، ص ۶۸)

در واقع آشنایی کربن با شیخ اشراق و از آن طریق با سرزمین ایران دریچه ای نو به روی افکار غربی می‌گشاید. حاصل این آشنایی عقیده ای است که کربن در مورد "نظریه پایان فلسفه اسلامی با ابن رشد" بیان می‌کند: «اکنون در غرب همه پذیرفته اند که فلسفه اسلامی با ابن رشد (قرن دوازدهم میلادی) پایان نیافته و فلسفه اسلامی ایرانی قره بزرگ و کشف نشده ای را تشکیل داده است.» (کربن، ۱۳۸۳، ص ۸۹)

از نظر کربن تلاشی که ابن رشد در فلسفه انجام می‌دهد نوعی انحراف از تفکر اصیل اسلامی است و بیشتر از آنکه به ماهیت حقیقی اسلام بپردازد عملاً منجر به حذف پاره‌ای از اصول مسلم دینی از تفکر اسلامی شده است؛ به خاطر همین است که غربی‌ها با این نظر ابن رشد تلاش کرده‌اند این عقیده را القاء کنند که فلسفه ابن رشد آخرین تفکر در فلسفه اسلامی است. «اولین نشانه غیر دینی ساختن متافیزیک جدایی الهیات از فلسفه است که سابقه اش در غرب به اهل مدرسه می‌رسد و همین امر است که منجر به دوگانگی ایمان و علم شده است و فکر حقیقت دوگانه به وسیله ابن رشد یا لااقل نوعی فلسفه ابن رشدی به میان آمده است. اما توجه به این نکته مهم و اساسی است که فلسفه ابن رشد پیوند درست خود را با فلسفه نبوت در اسلام قطع می‌کند و به همین جهت رو به تحلیل می‌رود و نابود می‌شود. به این ترتیب کسانی تصور کرده‌اند که ابن رشد، فلسفه اسلامی را به تمامیت رسانده و آخرین کلام آن را گفته است و حال آنکه ظهور ابن رشد یک واقعه عرضی و مربوط به غفلت از تفکر متفکران شرق اسلام است» (کربن، ۱/۱۳۷۲، ص ۲۱)

بنا بر این آشنایی کربن با شیخ اشراق دریچه‌ای نو به روی کربن می‌گشاید و او را شیفته خود می‌کند. او از ابتدای آشنایی تا پایان عمر به این شاگردی خویش افتخار و مباهات می‌کند: «این شیخ بزرگوار به من تا حدی به چشم شاگرد خویش می‌نگرد» (کربن، ۱۳۹۰، ص ۲۱)

## ۵-عالم خیال و مثال وجه بارز تفکر ایرانی-اسلامی

کربن در کتاب اسلام در سرزمین ایران بیان می‌کند که تلاش ما بر این قرار گرفته که «قابلیت بارز و چشمگیر ایرانیان را در امری نشان دهیم که عده‌ای بر آن نام نبوغ ایرانی نهاده‌اند و عده‌ای دیگر قریحه زوال‌ناپذیر جان ایرانی خوانده‌اند، قابلیت بس شگرف در بنا کردن نظامی فلسفی از عالم، بی‌آنکه تحقق معنوی فردی، لحظه‌ای از نظر دور بماند؛ تحقق معنوی‌ای که در آن تأمل فلسفی به بار می‌نشیند و بدون آن فلسفه چیزی بیش از یک بازی فکری بیهوده نخواهد بود» (کربن، ۱۳۹۰، صص ۲-۳۱)

این ویژگی بارز یا قابلیت چشمگیر چیزی نیست جز کشف مرتبه‌ای از عالم که در میان مرتبه حس و عقل قرار گرفته است و آن مرتبه خیال است؛ در واقع از نظر کربن تقسیم‌بندی سه تایی از عوالم و مراتب عالم کار نبوغ خاص ایرانی است. این سه مرتبه به ترتیب عبارتند از:

۱- درجه روحی بالاترین مرتبه را تشکیل می دهد

۲- درجه معنوی مرتبه میانه

۳- درجه جسمانی پایین ترین مرتبه. «(همان، ص ۳۲)

از نظر کربن « بدون در نظر گرفتن نقش واسط و میانجی این عالم ما قادر نخواهیم بود از کلید تأویل بهره مند شویم، کلیدی که معنای عینی و حقیقی "مکان" واقعی شهود و رویت‌های پیامبران و عرفا را برای ما آشکار می کند». (کربن، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

کشف این عالم میانجی که تحت عنوان عالم مثال یا خیال هم آمده است باعث می شود کربن این تفکر را شایسته استفاده از کلید تأویل بداند و پیوند آن عالم را با سنت فلسفی و عرفانی پس از شیخ اشراق نیز برقرار سازد.

توجه کربن به عرفان اسلامی و به خصوص ابن عربی از طریق همین خیال واسط و تخیل خلاق است که همراه با تأویل به کشف عالم نوینی نائل می شود. از نظر کربن در دیدگاه عرفا « واقعیت مادی، ظهور یعنی تمثیل است. به همین معناست که خیال در هر آن دست به "خلق نوینی" می زند و صورت خیالی همان تجدید خلقت است. ... بدون حضرت یا مرتبه خیالی، هیچ تجلی الهی، به عبارت دیگر هیچ آفرینشی در میان نخواهد بود.» (کربن، ۲/۱۳۹۰، ص ۳۵۷)

کربن مکان را به عنوان تجلی عالم بالا در عالم خیالی می داند و تمامی مکانهای والای روحانی و از جمله مکان های موجود در ایران را چنین مورد نظر قرار می دهد و این جز با روش تأویل امکان پذیر نیست. ارتباطی هم که بین تأویل و عالم مثال وجود دارد، مد نظر کربن بوده است: «تأویل عالیترین صورت تعبیر تمثیلات، شرح و تفسیر و استخراج معانی روحی نهفته است. بدون تأویل نه حکمت اشراقی سهروردی وجود داشت نه به طور کلی این پدیدار معنوی که مفهوم اسلام را دگرگون می سازد؛ یعنی: حکمت عالیه شیعه. و متقابلاً بدون جهان هورقلیا، ... یعنی بدون جهان تصاویر مثالی که در آن ادراک از طریق صور حصول می پذیرد، که می تواند به مفهوم سر به مهر واصل گردد. ... خلاصه کلام بدون "تاریخ معنوی" که حوادث آن در عالم هورقلیا روی می دهد، تأویلی ممکن نمی بود. تأویل بر هم قرار داشتن عالم ها و برزخها را به منزله بنیاد لازم و ملزوم معناهای بسیار یک متن واحد از پیش فرض می کند» (کربن، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹)



کربن معتقد است تأویل در غرب نیز شناخته شده بود، اما در آنجا خیلی زود تغییر ماهیت داده و چیزی تصنعی گشته است. اما در مورد عالم مثال او بیان می‌کند که «فقدان عالم مثال در غرب یکی از اشکالات اساسی آن تفکر است». (کربن، ۱۳۸۳، ص ۹۴)

کربن مایه‌های فکری ملاصدرا را مجزا از فلسفه‌ی غرب و در جهت فلسفه‌ی اشراقی مورد توجه قرار می‌دهد. از این نظر او دو تجربه‌ی مجزا از غرب را با تفکر ملاصدرا مقایسه می‌کند "فلسفه‌ی تخیل فعال، به منزله‌ی قوه‌ی ای‌تماما معنوی، نزد ملاصدرا شاید تشابهی با اندیشه‌ی بر گسون در آثاری چون ماده و حافظه و نیروی معنوی داشته باشد اما افق آخرت‌شناختی فیلسوفان ایرانی، افق برگسونی نیست. (کربن، ۱۳۸۳، ص ۴۰)

او این نکته را با تفصیل بیشتری در مورد اگزیستانسیالیسم بیان می‌کند. در واقع او به کسانی می‌خواهد پاسخ دهد که تفکر ملاصدرا را از سنخ تفکر اگزیستانسیالیستی می‌دانند: به راحتی می‌توان دریافت که در اندیشه‌ی ملاصدرا اثری از آنچه در فرانسه اگزیستانسیالیسم، نام دارد دیده نمی‌شود. متافیزیک اشراقیون - و بویژه متافیزیک ملاصدرا - به اوج متافیزیک حضور منتهی می‌شود. انتظار هایدگر در حول و حوش این وضعیت، با ابهام جنبه‌ی متناهی انسان که بودن برای مرگ است، روبرو هستیم. (همان ص ۴۳)

در اینجا کربن مایه‌های فکری ملاصدرا را با ابن عربی یکی می‌داند و افق دید ملاصدرا را فراتر از آن چیزی می‌داند که در اگزیستانسیالیسم مطرح است: "زیسته‌ی پدیده‌ی جهان از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی تجربه‌ی یک حضور برای مرگ یا بودن - برای - مرگ نیست بلکه بودن برای فراسوی مرگ است." (همان ص ۴۴)

از نظر ملاصدرا نیروی خیال یک استعداد روحانی است که با فنای جسم نابود نمی‌شود. این نیرو در حکم "جسم لطیف نفس" است. از سوی دیگر، موجودیت آن بیش از موجودیت موجودات خارجی است. دیدن و دریافتش با چشم ظاهر یا حواس ناپاک ممکن است. بدینسان ملاصدرا و همه‌ی اشراقیون بر دوگانگی روح و ماده که در فلسفه‌ی غرب تضادی اساسی غلبه می‌کنند. پس شرط اینکه روان پس از مرگ به شدن خود ادامه دهد این است که "ماده‌ای روحانی" در کار باشد. (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲)

از نظر هانری کربن هر چقدر که از نظر فلسفه‌ی اصالت ماهیت<sup>۱</sup> معتقد شدن به وجود برزخی میان عالم معقول و محسوس دشوار است، به همان اندازه از دیدگاه فلسفه‌ی ای که تغییرات وجوه هستی را تابع شدت و ضعف درجات می‌داند پذیرفتن هستی مستقل یک عالم برزخی

میان معقول و محسوس امری ساده و آسان است. صدرا این جهان برزخی را وجود ذهنی می‌نامد، اما وجودی که با خود خلاقیت نفس هم معناست. (همان ص ۲۵۱)

بر این اساس کربن معتقد است چون بوعلی و غزالی این وجه از وجود را قبول نداشتند از پرداختن به فلسفه‌ی معاد در ماندند و تنها ملاحظه کردند که با اعتقاد به این جهان میانجی و برزخ و شان وجودی بخشیدن به آن توانست به تلقی خاصی از معاد برسد. کربن در مورد سهروردی در این قسمت می‌گوید: «البته سهروردی نخستین کسی بود که زمینه‌ی فلسفی این بحث را فراهم کرد، با این همه در مورد اینکه جسم معادی چگونه جسمی است، هنوز دشواریهای فراوان وجود داشت» (همان ص ۲۵۲)

این نکته را باید متذکر شد که کربن اشاره‌ای به اصالت ماهیت سهروردی نمی‌کند. این اصالت ماهیت به نظر می‌رسد مانعی بوده که سهروردی نتوانسته جایگاه حقیقی این علم میانجی را بین معقول و محسوس به درستی تبیین کند و از آن جهت معادشناختی بهره‌ی کافی را ببرد و ملاحظه کردند که به فراست دریافت با اصالت ماهیت نمی‌توان به شدت و ضعف مراتب وجود نائل شد.

## ۷- کربن و هنر اصفهان

کشف ایران به عنوان گمشده‌ی کربن باعث شده که او توصیفات زیبایی از این سرزمین داشته باشد. از نظر کربن ایران جایی است که در آن زمین و آسمان به هم می‌رسند، و نمود پدیدار آینه، که در کانون مرکزی معماری ایرانی وجود دارد در عین حال مبنایی است برای صورت خیال که سلسله‌ای از فلاسفه‌ی شهودی ایران مبشر آن بوده اند.

خود کربن در برخورد با ایران و شهرهای آن اینچنین سخن می‌گوید: «لازم است اشاره کنم که منشاء تحصیلی من اساساً فلسفه بوده است. در واقع می‌توان گفت من نه آلمان شناس و نه حتی خاورشناس بلکه فیلسوفی بوده‌ام که در سیر و سلوک و جستجوی خود، با راهنمایی روح ملکوتی در همه‌ی عرصه‌ها بیتوته کرده‌ام؛ و اگر روح ملکوتی مرا به سوی فرایبورگ، تهران یا اصفهان کشانده، از نظر من، این شهرها اساساً "شهرهای نمادین" بوده اند؛ یعنی مظهر و نمادهای یک مسیر و سفر دائمی.» (کربن، ۱۳۸۳، ص ۲۱)

البته کشف کربن از ایران محدود به اصفهان و تهران نمی‌شود بلکه او در مورد برخی شهرهای دیگر ایران نیز همین نظر را دارد:

«یک مکان والای روحانی در ایران وجود دارد که نمی‌تواند از موضع نگاری ما غایب باشد و این همان شیراز، مرکز فارس در جنوب غرب ایران است.» (کربن، ۱۳۹۰، تخیل خلاق در این عربی، ص ۷۹)

با این وجود تلقی او از اصفهان به عنوان نمودار و آینه‌ی کل ایران است و از زاویه‌ی این شهر است که می‌توان به نگرش هنرمندان این سرزمین که تجلی نگاه اشراقی و تمثیلی آنان است پی برد: «صفحات معدودی که کربن در وصف اصفهان نوشته است نشان می‌دهد که وی در برابر زیبایی مناظر طبیعی و هنر ایرانی تا چه حد حساس بود. او از "بینش زمردین" از نمود آینه، که هم در کتج و کنارهای ظریف موسیقی خانه‌ی تالار عالی قاپو، به تردستی پیداست و هم در آینه‌ی آب باز تابنده‌ی طاق معلق آسمان، این معبد راستین که پرتو انگیز نقش‌های رنگارنگ کاشیه‌است سخن می‌گوید» (همان، شایگان، ص ۳۶)

بدینسان به پیوند درونی مابین صورتهای متفاوت جهان بینی ایرانی می‌رسیم. به کلیتی می‌رسیم که مظاهرش را هم در معماری و ساخت‌های بیرونی می‌بینیم و هم در فضای کیفی مینیاتورها، چرا که همه‌ی تصاویر این فضاها نمایش صوری است در آینه، خواه در سطح درخشنده‌ی دیواره‌ها و خواه در صفحه‌ی کتاب. (همان، ص ۳۶)

چنین درکی، ریشه‌های عمیقی دارد چندان که برخی گونه‌های خاص هنر ایرانی را بدون آشنایی با فلسفه‌ی آن نمی‌توان درک کرد. این نمونه‌ها در هنر برش کاری در زمینه‌ی خالی یک شیخ، شیخ یک گلدان، شیخ یک شخصیت [شکل] می‌توان دید: «در ژرفای این فضای خالی، که مانع از تشتت نگاه می‌شد، یک سطح رنگین وجود داشت که صورت تهی شده ماده را نمایان می‌ساخت، البته بدون آنکه فضای خالی را پر کند. اگر دستمان را در این فضای تهی فرو کنیم، هرگز صورت را لمس نخواهیم کرد و این درست مشابه و معادل همان "ظهور مجردات" است که هنر بیزانسی در مقام بیان (و افاده‌ی) آن البته از طریق وسایل کاملاً متفاوتی، سرآمد اقران است. در واقع می‌بینیم که نوعی ظهور در بعد چهارم، تنها بعدی که حقایق غیبی در ساحت آن عیان‌توانند شد، نشان داده شده است.» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۵۶)

دیدگاه کربن در مورد اشکال هنری مینیاتورهای اصفهان و پدیدار آینه و کالبد غیر مادی را در نقل قول زیر که از یکی از همراهان کربن به اصفهان بوده است، به وضوح می‌توان دید: "یادم می‌آید که با هم در سفری به اصفهان رفتیم. در سالن کوچک صبحانه خوری مهمانخانه‌ی شاه عباس نشسته بودیم که سازندگانش کوشیده بودند همان گوشه و کنارها

موسیقی خانه ی عالی قاپو را در آن ایجاد کنند. در سایه روشن دیوارها و دیواره ها برشهایی از نمای انواع کوزه ها، حقه ها، ظروف و ساغرهای خیال انگیز، ساخته ی ذهن صنعتگری خیال پرور بود. کربن را دیدم که از جایش برخاست. روشنی چشمش از نگاهی درونی حکایت می کرد. بازویم را گرفت و مرا به روی یکی از کنج های خالی کشاند و با صدایی آرام و نوازشگر گفت "نمود آینه همین هاست، دستتان را جلو ببرید، اما به هیچ کالبدی برنخواهید خورد، زیرا کالبد اینجا نیست، جای دیگر است، جای دیگر... (شایگان، همان، ص ۳۷)

اصفهان از نظر کربن مدینه ای تمثیلی است. "دیدار از اصفهان دیدار از مسجد امام است، برخوردارگاه عالم خیالی هورقلیا، برترین مدینه ی زمردین و شگفتی هایی که حس و دید ما در صور معماری می بیند. این دیدار همچنین، دیدار از فلسفه ی اشراق است که مابعدالطبیعه ی خیالشان درک این تلاقی را میسر می کند، چرا که دروازه های برزخ دو جهان، میانجی معقول و محسوس، را بر روی ما می گشاید." (همان، ص ۳۶)

### مکتب اصفهان و هنر اسلامی

کربن معتقد است دوره شاه عباس اول اصفهان به ام القرای هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگ معنوی در ایران تبدیل می شود (کربن، ۱۳۸۵، ص ۴۷۶). او جلد چهارم اسلام ایرانی را به معرفی این مکتب و پیروان آن می پردازد. مکتب اصفهان از نظر کربن حول محور میرداماد شکل گرفته است. از جمله فیلسوفان دیگر این مکتب صدرالدین شیرازی و شاگردان او، میرفندرسکی و شاگردانش، رجب علی تبریزی، قاضی سعید قمی و جمع دیگری از پیروان این فیلسوفان هستند.

یکی از ویژگیهای بارز هنر پس از دوران صفوی تأثیری است که متفکران این دوران بر نگاره ها، نقاشی ها و مینیاتورهای هنرمندان اصفهان داشته است. بررسی و تحقیق در این زمینه می تواند دست مایه های پژوهش های جدیدتری قرار گیرد. در اینجا تنها به برخی از این تأثیرات که بیشتر ملهم از ملاصدرا و پیروان مکتب اصالت وجود هستند اشاره می نمایم: صدرا چنانکه گفته شد به جهان میانه یعنی عالم برزخ یا مثال قائل است «او جهان برزخی را وجود ذهنی می نامد، اما وجودی که با خود خلاقیت نفس هم معناست، مثالی درست همان مرتبه ای از وجود است که فضای خالی میان محسوس و معقول را در مراتب وجود پر می کند. ... نیروی خیال از نظر ملاصدرا یک استعداد روحانی است که با فنای جسم نابود نمی شود، این نیرو در حکم جسم لطیف است.» (شایگان، همان، ص ۲۵۱)

- شیخ اشراق عالم خیال را واسط عالم حس و عقل می داند . برای آن هویت مستقل و جداگانه ای قائل است ، اما ملاصدرا به خیال متصل قائل است؛ خیال متصل نوعی ادراک و معرفت است که می تواند عالم حس را به عالم عقل ارتباط دهد؛ بدون این ادراک مثالی نمی توان به شناخت و معرفت رسید. این دیدگاه ملاصدرا از اینجا ناشی می شود که او برخلاف فیلسوفان پیش از خود به تحرد قوه خیال اعتقاد دارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵ ص ۲). هنر نوعی از معرفت است ، اما نه معرفت حسی و از طرفی معرفت عقلی هم با امور مجرد فراتر از حس و خیال سر و کار دارد، بلکه معرفت خیالی است. اگر قائل شویم ادراک مثالی یعنی ادراک صورت بدون ماده ، آن گاه نقش این ادراک را در صور هنری در دوران پس از مکتب اصفهان به طور آشکاری خواهیم دید.

-ملاصدرا برخلاف بسیاری از فلاسفه گذشته که ماهیت را اصیل می دانستند و وجود را امری اعتباری قلمداد می کردند به اصالت وجود اعتقاد داشت. برخی از مفسران و از جمله کربن اصالت وجود را نوعی حضور و شهود وجود می دانند که بن مایه های عرفانی دارد. در شهود و حضور دیدن نقش اساسی دارد و فهم و دانستن مرتبه بعد از آن است. دیدن و (مشاهده) در هنر و به خصوص هنرهای تجسمی نقش اول را دارد. « البته باید توجه کرد که دیدن در اینجا، نوعی دیدن ظاهری است، اما از طرق همین ظاهر است که به باطن راهی پیدا می شود». (خاتمی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴)

هنرمند قبل از اینکه به تصویر در آورد و چیزی به نام اثر هنری خلق کند باید نگاه داشته باشد و هنر چگونه نگاه کردن را فرا گرفته باشد. « از طرف دیگر آنجا که مفاهیم در قالب گفتار و نوشتار نمی توانند نقشی ایفا کنند ، تصاویر جایگاه خاصی پیدا می کنند و دارای نقش می شوند. ... هنر از نگاه شروع می شود و به تجربه های سراسر لذت و وجد و تواجد و در عین حال پر از آگاهی و معرفت می رسد و آنگاه به تجسم در می آید و صورتی عینی پیدا می کند». (امامی جمعه، ۱۳۸۸، ص ۹۸)

--در تصویر انسان صورت و چهره اصل است؛ اصلی مشخص و متمایز کننده انسان از سایر موجودات و در عین حال اصلی مشترک میان تمام انسانها؛ پس صورت (وجه) به نوعی در تمام انسانها مشترک است و هرچقدر این شکل و صورت انسانها به هم شبیه تر باشد و از اصول کامل تری تبعیت کرده باشد، حقیقت انسان را بهتر نمایان خواهد نمود. اما چه چیزی در صورت و چهره انسانی این اشتراک را بیشتر به نمایش می گذارد؟ شکل ظاهری چشمان،

ابرو و ... یا چیزی که به عالم بالاتری تعلق دارد و آن هیئت و شکل انتزاعی صورت (چهره) است که خود را در اشکال هندسی نمایش می‌دهد.

کربن در جایی واژه (aspect) را که به معنای وجه، نگاه و نظر است با معنای بیننده (spectateur) هم ریشه دانسته است از نظر او این واژه بار انفسی (سوبژکتیو) دارد و مستلزم در نظر گرفتن یک شاهد و ناظر است. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۵۹)

## نتیجه

شناخت اشراقی کربن از ایران ویژگی بارز قضاوت‌های او در این مورد است. او با روش تأویل و با نگاه پدیدارشناسانه که از غرب فرا گرفته بود به دیدار ایران می‌آید. اما فیلسوفان غرب را که از آنان روش خود را فرا گرفته بود در همانجا می‌گذارد و به محتوای تعلیمات آنان توجهی نمی‌کند. شیخ اشراق نقطه اتصال و ارتباط او با ایران است و او فیلسوفان پس از شیخ را با نگاه اشراقی می‌بیند. او عالم مثال یا خیال را وجه بارز تفکر معنوی ایرانیان می‌داند و ضعف نظام‌های غربی را در همین نداشتن عالم مثال بیان می‌کند. این عالم مثال آنچنان که در فلاسفه ایرانی از اهمیت زیادی برخوردار است در هنر اسلامی ایرانی به کامل‌ترین شکل خود نمود پیدا می‌کند. وقتی وارد اصفهان می‌شود از ماهیت اشراقی هنر اسلامی حیرت می‌کند و از اینجاست که مطمئن می‌شود تلقی درستی از سرزمین ایران معنوی دارد. اینکه آیا کربن با این نگاه خود نیز متحول می‌شود یا به عبارتی (که خوشایند ما ایرانیان است) شرقی و ایرانی و مسلمان و شیعه می‌شود در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند. او خود می‌گوید: هنگامی که شما بیش از سی سال با گل‌های سرسید فلسفه و معنویت یک فرهنگ عجین شده باشید، به ویژه با جهانی معنوی چون ایران زمین بی‌شک رنگ و بوی آن را خواهید گرفت. البته من غربی هستم و غربی خواهم ماند. به هر حال با توجه به آثار کربن می‌توان قائل به تأثیر اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در خلق آثار هنری و معماری اسلامی شد.

## فهرست منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۵، فرق بین عالم خیال متصل و منفصل، فصلنامه هنر ، شماره ۷۰
  ۲. امامی جمعه، سید مهدی، ۱۳۸۸، فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا، فرهنگستان هنر
  ۳. خاتمی، محمود، ۱۳۹۰، پیش در آمد فلسفه ای برای هنر ایرانی، فرهنگستان هنر
  ۴. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۹۱، فلسفه تطبیقی چیست، انتشارات سخن
  ۵. شایگان ، داریوش، ۱۳۷۳، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
  ۶. کربن، هانری، ۱۳۷۴، ارض ملکوت، ترجمه: سید ضیاء الدین دهشیری، کتابخانه طهوری
  ۷. کربن، هانری، ۱۳۸۳، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، سازمان چاپ و انتشارات
  ۸. کربن، هانری، ۱۳۹۱، اسلام ایرانی، ترجمه انشا... رحمتی ، جلد اول، نشر سوفیا
  ۹. کربن، هانری، ۱۳۹۰، اسلام در سرزمین ایران- چشم اندازهای معنوی و فلسفی، جلد دوم، مدرسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
  ۱۰. کربن، ۱۳۸۵، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر
  ۱۱. کربن، هانری، ۱۳۷۲، تأویل و حکمت معنوی اسلام، ترجمه رضا داوری اردکانی، مجموعه مقالات مبانی هنر معنوی، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی
  ۱۲. کربن، هانری، ۱۳۹۰، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشا... رحمتی ، نشر سوفیا
  ۱۳. کربن، هانری، ۱۳۷۲، صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا، ترجمه: ذبیح اله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان
  ۱۴. کربن، هانری، ۱۳۸۹، معبد و مکاشفه، ترجمه انشا... رحمتی ، نشر سوفیا
۱۵. Husserl. E. Cartesian meditations . translated by d. carrins .  
kluwer academic publishers. ۱۹۹۵