

## خوانش کربن از فلسفه تطبیقی

سید مصطفی شهرآیینی<sup>۱</sup>

بیان کریمی<sup>۲</sup>

### چکیده

هانری کربن از جمله متفکرانی است که به طور جدی در صدد محقق کردن ماهیت و چیستی فلسفه تطبیقی بر آمده است. منبع الهام کربن در باب تبیین فلسفه تطبیقی پدیدارشناسی هوسرل بوده است. اعمال روش پدیدارشناسی در فلسفه تطبیقی مستلزم رجوع به ذات اندیشه‌های فلسفی است. شعار رجوع به ذات اشیاء، متعلق به پدیدارشناسی هوسرل است، ولی هوسرل این ذات را در عالمی ماورایی و قدسی جستجو نمی‌کرد، بلکه در آگاهی بی‌واسطه و در عمل ماهیت‌بخشی در پی این ذات می‌جست. اما کربن در این جا، با به عاریت گرفتن رجوع به ذات اشیاء هوسرل، ذات را طبق هستی‌شناسی باطنی فلاسفه مسلمان ایرانی، در عالم قدسی و مابعدالطبیعی جستجو می‌کند. کربن به نقد تفکر تاریخی ماسون - اورسل پرداخته و با اخذ مفاهیمی از پدیدارشناسی هوسرلی تماماً در مقابل وی ایستاده است. از نظرگاه کربن غایت فلسفه دسترسی به ادراک شهودی ذات است و فلسفه تطبیقی با سیر خطی و امتدادی تاریخ و قبول تاریخ‌انگاری

---

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۷

۱. دانشیار دانشگاه تبریز، m\_shahraeen@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، karimibaian@gmail.com

معنا ندارد. کربن در کنار تاریخ زمانمند و این جهانی‌ای که نگرش مدرن آن را تنها تاریخ واقعی تلقی می‌کند، تاریخ قدسی را مطرح می‌کند.

**واژگان کلیدی:** هوسرل، اورسل، کربن، فلسفه تطبیقی، پدیدارشناسی، اصالت تاریخ.

## مقدمه

اصطلاح فلسفه تطبیقی<sup>۱</sup> و بحث درباره آن مستلزم پرسش‌های بنیادینی است، که پاسخ به آن‌ها، رهیافت‌ها و روش‌های مختلفی را می‌طلبد. نخستین پرسش بنیادین این است که اساساً منظور از فلسفه تطبیقی چیست؟ در نگاه نخست پاسخ به این پرسش آسان به نظر می‌رسد، و معمولاً فلسفه تطبیقی را عهده‌دار تحقیق در موارد اختلاف و اتفاق نظر میان فیلسوفان می‌دانند. اما واقعیت این است که دشوار می‌توان تعریفی مورد اتفاق همگان از فلسفه تطبیقی به دست داد. اندیشه تطبیقی در دو قرن هیجدهم و نوزدهم و بیشتر در دو رشته دین‌شناسی و زبان‌شناسی شکل گرفت.<sup>۲</sup> آنچه در این جا نویسنده تصویری اولیه از آن را مبنا قرار می‌دهد این است که فلسفه تطبیقی مقایسه میان اندیشه دو فیلسوف یا دو مکتب است، مشروط به این که بتوان نسبتی معنادار میان آن‌ها برقرار داشت.

اگرچه اصطلاح فلسفه تطبیقی بسیار به کار رفته است، اما در مقایسه با برخی از دانش‌های تطبیقی چون اسطوره‌شناسی تطبیقی،<sup>۳</sup> ادبیات تطبیقی<sup>۴</sup> و دین‌شناسی تطبیقی<sup>۵</sup> در آغاز راه قرار دارد. در باب معنای فلسفه تطبیقی دیدگاه‌های عدیده‌ای وجود دارد، از یک سو می‌توان این حوزه را همگام با آغاز تاریخ اندیشه، تلقی کرد و در نتیجه فلسفه تطبیقی در این جا رشته جدیدی نیست و بسیاری از کتب تاریخ فلسفه، فلسفه تطبیقی است (داوری، ۱۳۸۳، ص ۴۲-۴۰). مثال بارز این حوزه ارسطو<sup>۶</sup> است. وی در جای جای آثارش از *مابعدالطبیعه*<sup>۷</sup>، درباره نفس<sup>۸</sup> تا طبیعیات و در کون و فساد،<sup>۹</sup> هر جا که در مورد

### 1. comparative philosophy

۲. دلیل این مسئله توجه به شرق مخصوصاً چین بوده است. و به دلیل تنوع عقاید دینی و نه فلسفی در چین و هند، متفکران غربی در شرق از مجرای دین وارد بحث‌های تطبیقی می‌شوند.

### 3. Comparative Mythology

### 4. Comparative Literature

### 5. Comparative Religion

### 6. Aristotle

### 7. *Metaphysics*

### 8. *On the soul*

### 9. *On generation and corruption*

مورد موضوعی اظهار نظر می‌کند، با پیش کشیدن نام فلاسفه پیش از خود سعی در ذکر آرا و افکار ایشان در آن موضوع خاص می‌کند. شروع از نقد و مقایسه روش مخصوص ارسطو در فلسفه است. در فلسفه اسلامی هم می‌توان به /سفار ملاصدرا (۱۰۴۵-۹۸۰) در این باره اشاره کرد. اگر فلسفه تطبیقی را صرفاً به معنای بررسی و مقایسه آرای متفکران بدانیم، بی شک ارسطو، هگل<sup>۱</sup>، کانت<sup>۲</sup>، ملاصدرا و بسیاری از فلاسفه دیگر در این حوزه جای خواهند گرفت. بنابراین از این منظر، تطبیق و مقایسه میان فلسفه‌ها از ابتدای تاریخ فلسفه تا کنون به دست فیلسوفان شرق و غرب، صورت می‌گرفت.

برخی دیگر فلسفه تطبیقی را شاخه جدیدی از فلسفه دانسته‌اند. از پیشگامان شاخص می‌توان از پی. تی. راجو<sup>۳</sup> نام برد. از نظر راجو فلسفه تطبیقی باید به چرایی‌ها و چگونگی‌ها چگونگی‌ها پاسخ دهد و در این میان موضوع، غایت و روش بسیار مهم‌اند. راجو ذکر می‌کند که موضوع فلسفه تطبیقی باید نظام‌های فلسفی باشد و نه مفاهیم<sup>۴</sup>. از نظر وی فلسفه باید فلسفه حیات<sup>۵</sup> باشد که این حیات هم، حیات انسان است. برای مطالعه قطعی فلسفه و در واقع برای تمام فلسفه کافی نیست که فقط مسائل را از منظر معرفت‌شناختی یا منطق یا مابعدالطبیعه بررسی کرد، بلکه رویکرد فلسفی باید در باب انسان باشد (Raju, 1935, p. 98).

از سوی دیگر برخی بر این باورند که فلسفه تطبیقی هرگز به معنای مقایسه و ذکر آرای متفکران نیست، مخصوصاً زمانی این مخالفت اوج می‌گیرد که مرجع قیاس، ظاهر عبارات و در نتیجه سطحی‌نگری افراد باشد. فلسفه تطبیقی در این جا بر اساس مشابهت روابط استوار است، از این منظر فلسفه تطبیقی تاریخی طولانی و عمری دراز نداشته و به اوایل قرن بیستم همزمان با نگارش اولین کتاب در این باب، مربوط می‌شود که ماسون

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

2. Immanuel Kant

3. P.T. Raju

۴. راجو فیلسوف هندی و از پیشگامان فلسفه تطبیقی در هند است.

5. Philosophy of life

اورسل<sup>۱</sup> با نگارش کتابی تحت عنوان *فلسفه تطبیقی*<sup>۲</sup> به قیاس فلسفه اروپایی با آثار تفکر چینی، هندی و ... پرداخته است<sup>۳</sup> (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۰). از این منظر فلسفه تطبیقی رویکردی نو و بدیع در پژوهش‌های فلسفی است.

در این مقاله سعی بر آن است که خوانش کربن از فلسفه تطبیقی را بررسی کنیم. اگرچه نقطه شروع کربن مخالفت با ماسون اورسل است، این مخالفت به دلیل مواجهه کربن با پدیدارشناسی هوسرل اوج می‌گیرد. به نظر می‌رسد بتوان پدیدارشناسی هوسرل را به مثابه شالوده تفکر کربن در باب فلسفه تطبیقی تلقی کرد.

### ۱. نگاهی به فلسفه تطبیقی ماسون اورسل

در باب فلسفه تطبیقی، تمامی مفسرین متفق‌القولند که این فلسفه را به صورت روش مند در سال ۱۹۲۶ ماسون اورسل آغاز کرده و از این رو، وی را پدر فلسفه تطبیقی دانسته‌اند. او با تأثر از دو جریان تاریخ‌گرایی هگلی<sup>۴</sup> و پوزیتیویسم کنتی<sup>۵</sup>، کوشید تا فلسفه‌ها را در مقام پدیده‌هایی تاریخی، در درون سنت پوزیتیویستی، به گفت‌وگو وادارد. اورسل تاریخ را، به خودی خود، نیروی تأثیرگذاری می‌دانست که در خدمت تفسیرهای انسانی و ارزش‌های کنونی ما از زندگی است، و از همین روست که می‌بینیم او همواره در پی شناسایی نیروهای عینی و مادی تاریخ برای توجیه ظهور باورها و معانی جدید است. اورسل در کتاب *فلسفه تطبیقی* می‌کوشد با طرح روش تطبیقی، فلسفه را از جزمیت و نسبییت مطلق برهاند. برای این کار، توجه خویش را به حقایق تاریخی فلسفی با توجه به بسترهای شکل‌گیری تاریخی‌شان معطوف می‌کند و با برگرفتن حقایق فلسفی تاریخی و اعمال روش قیاس بر آنها، در جست‌وجوی ره‌یافت

1. P. Masson - Oursel

2. *La Philosophie compare*, Paris, 1937

۳. با این که متفکران مسلمان در کتب *ملل و نحل* خود برای نخستین بار مطالعات تطبیقی را در ادیان و نظام‌های کلامی و فلسفی انجام دادند، ولی در قرون اخیر مطالعات تطبیقی به عنوان یک علم و به صورت امروزی در غرب شکل گرفت.

4. Hegelian Historicism

5. Comte's Positivism

سومی برآمد که به باور او، رهیافتی پوزیتیو و کاربردی است؛ جست‌وجویی که با ظهور پدیدارشناسی و رویکرد هرمنوتیکی نافرجام ماند، چرا که در سده‌ی بیستم و نزد پدیدارشناسان «فهم و ارزش» پدیدارها در کانون توجه قرار می‌گیرد.

فلسفه تطبیقی نزد اورسل تنها با اتخاذ تاریخ در مقام پایه خود، فهم‌پذیر می‌گردد و مکان و جغرافیای پدیده‌ها نیز در حکم علل وقوع پدیده‌ها محسوب می‌شوند. اورسل با اعمال روش‌شناسی تطبیقی در فلسفه، چنین فلسفه‌ای را در زمان حال و برای مطالعه‌ی افرادی که از موهبت تاریخ برخوردارند، به خدمت می‌گیرد. در نگاه وی، هر فکری در ظرف زمان و مکان تاریخی خود معنا می‌یابد و به عبارتی، هر چیزی تابع علیت تاریخی خود است. بنابراین، هر فکر و اندیشه‌ای تکیه بر زمینه‌ای از نگرش و معنا و ارزش دارد که از آن تاریخ و زمانه‌ای و قشر و گروه ویژه‌ای است و هر فکر و گفتاری، معنای خود را از متنی تاریخی می‌گیرد. در واقع، مطالعات اورسل بر سه تمدن اروپایی، هندی و چینی متمرکز است، چرا که تاریخ آنها پیش‌رفت و تکاملی هم‌عرض و موازی داشته است. هر کدام از آنها، تمدن‌های دنیای قدیم بوده و از جمله هند و چین، برای مردمان اروپایی سهمی از حکمت *خالده* را به خویش اختصاص داده‌اند (Ourssel, 2000, p. 38).

## ۲. فلسفه تطبیقی اورسل از منظر کربن

کربن اولین وضع‌کننده اصطلاح «فلسفه تطبیقی» را پل ماسون اورسل معرفی می‌کند. براساس تبیین وی، روش فلسفه‌ی تطبیقی اورسل بر اساس مشابهت رابطه (از نوع  $ab=cd$ ) استوار است و نه همسانی و برابری اصطلاحات دو نظام فکری (کربن ۱۳۶۹، ص ۲۰). کربن با ماسون اورسل در این که نباید به شباهت ترم‌ها، بلکه باید به شباهت نسبت‌ها پرداخت موافق است. وی علاقه خاصی به همه مذاهب و فرقه‌های باطنی و حکمی دارد و با توجه به این علاقه، گاه نیز برای تقریب و پیوند باطنی میان مذاهب و نشان دادن روحیه مشترک و حکمت معنوی میان آنها، تلاش فراوان می‌کند. مثلاً وی در یک مطالعه تطبیقی با استناد به سخنی از قطب‌الدین اشکوری که از شاگردان

میرداماد است، نسبت میان سوشیانت و زردشت را همانند نسبت میان امام منتظر و پیامبر می‌داند<sup>۱</sup> (کربن، ۱۳۷۱، ص ۱۶۳).

اما نقطه شروع مخالفت کربن با اورسل به نگاه تاریخ محور اورسل به فلسفه تطبیقی برمی‌گردد. ماسون اورسل برای تاریخ اهمیت ویژه‌ای قائل بود و ظهور مفاهیم و فعالیت‌های فلسفی را در تاریخ مشاهده می‌کرد. به نظر او تاریخ محیطی است که فعالیت‌های انسان در آن ظاهر می‌شود (Oursel, 2000, p. 6-7). در حالی که کربن با دیدگاه خاص خود از حکمت مشرقی و با نقد تفکر تاریخی اورسل، با روش پدیدارشناختی از نوع خاص هوسرلی و نه پدیدارشناسی وجودی هایدگری در باب فلسفه تطبیقی سخن می‌گوید و نگرش تاریخی اورسل را به موضوعات فلسفی نقد می‌کند.<sup>۲</sup>

کربن در پیشگفتار کتاب *اسلام در سرزمین ایران* به صراحت تاکید می‌کند که موضع وی در مقابل اصالت تاریخ را نباید همچون نوعی ضدیت با تاریخ تلقی کرد. وی معتقد است جامعه‌ای که با مطالعات تاریخی مخالفت ورزد، جامعه‌ای مبتلا به فراموشی جمعی است. از دید وی اگر همواره در پی «جدید» باشید و ادعای آن کنید که فقط و فقط به امور «تازه» علاقمندید، نشانه ابتلا به فراموشی‌ای است که دیدگان شما را بر وقایع و حقایق گذشته خودتان می‌بندد (کربن، ۱۳۹۰، ص ۴۵). اما باید به این نکته توجه کرد که اگرچه رهیافت مدنظر اورسل تاریخ محور است و به تعیین علت‌های تکوین جریان‌ها و تمرکز مباحث روی تأثیر و تأثرات جریان‌های سابق بر جریان‌های لاحق فکری علاقه‌مند است، اما او بر این نکته که روش فلسفی در روش تاریخی خلاصه نمی‌شود نیز، تاکید کرد. اما به طور کلی بنیان فلسفه تطبیقی برای وی تاریخ و فهم تاریخی از فلسفه

۱. همچنین کربن در قرابت میان هایدگر و تفکر اسلامی می‌گوید: «آنچه من نزد هایدگر می‌جستم و آنچه در پرتو آثار هایدگر یافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی-اسلامی یافتم» (کربن، ۱۳۷۱: ۶۶).

۲. پدیدارشناسان، ارزش‌ها را به کار می‌گیرند تا تاریخ را فهم کنند، اما اصالت تاریخی‌ها، تاریخ را به کار می‌گیرند تا ارزش‌ها را تبیین کنند. پدیدارشناسان در پرتو روش پدیدارشناسی در پی ایجاد زبان هم‌سخنی‌اند. برای نمونه کُربن سیر تاریخی و تطور زمانی را یک‌سو می‌نهد و حکمت خالده را راه نجات و دعوتی به برون‌رفت از اصالت تاریخ، یعنی برون‌رفت از بندگی زمان و قید تواتر زمانی می‌داند.

است. اما رهیافت مدنظر کربن، ذات محور است و شهود ذات را مقصود خود دارد. ذات یک جریان فکری و ذات یک اندیشه در این رهیافت، محوریت دارد و نه ظهوری که این ذات در یک بستر زمانی و مکانی خاص دارد. کربن در این باره می‌گوید:

در دیدگاه تاریخی فهم و تفسیر یک اندیشه یا یک اندیشمند تنها بر حسب لحظه تاریخی و معیت زمانی آن‌ها فراهم می‌آید، بنابراین مورخان می‌کوشند که از آن اندیشه یا اندیشمند تبیینی علی بر پایه زمان آن‌ها ارائه کنند، و حتی فراتر از این، به فروکاستن علی آن‌ها به پیشینه‌هاشان دست‌یازند، مطمئناً به این منظور که نهایتاً نتیجه گیرند که در زمان ما دیگر آن اندیشه منسوخ و از مد افتاده است. و سعی ما در اثر اسلام ایرانی این است که به دفاع از نوعی دریافت از زمان وجودی<sup>۱</sup> پردازیم که بر اساس آن، در منظر فیلسوف، اصطلاح رایج فرزند زمان خویش بودن، معنایی مضحک می‌یابد، زیرا این اصطلاح تنها به زمان تقویمی<sup>۲</sup> مربوط می‌شود (همان، ص ۴۶).

بنابراین از نظر کربن آنچه فلسفه تطبیقی می‌تواند در بخشهای متفاوت میدان ویژه‌ی مقایسه مورد توجه قرار دهد نخست آن امری است که به ادراک شهودی، یک ذات نامیده می‌شود. این واژه به اصطلاحات پدیدارشناسی یا به طور دقیق‌تر به پدیدارشناسی خاص هوسرل مربوط می‌شود و نه پدیدارشناسی وجودی هایدگر. از نظر کربن درست به دلیل ظهور پدیدارشناسی است که کوششی مانند کوشش ماسون اورسل اعتبار خود را از دست داده است. وی مهم‌ترین تفاوت رویکرد خود را با اورسل در خصوص پی-گیری ذات یا حقیقت، در روش خود می‌داند. حقایقی که همواره به نحوی پنهان هستند و فقط می‌توانند در پدیدارها خود را نشان دهند. (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰). بر این اساس، همه تفکر متفکری که می‌خواهیم با وی تطبیق کنیم در این تاریخی که در ماست به ظهور می‌رسد. یعنی آن وعائی که تطبیق در آن صورت می‌گیرد، همین ظرف درون ماست. به همین جهت، کربن به صراحت گفته است که ظرف پیدایش فلسفه تطبیقی، تاریخ درونی و تاریخ انفسی است. در رویکرد پدیدارشناسی وجود همیشه در حال تعلیق است، حتی وجود من مورد تعلیق است و ما نه با وجود اشیاء بلکه با ماهیات آن‌ها

1 . temps existential

2 . temps chronologique



سروکار داریم.

در حالی که کربن مبانی پدیدارشناسی هوسرلی را در فلسفه تطبیقی خود لحاظ کرده، اورسل در تحلیل فلسفه تطبیقی به پدیدارشناسی اصالت تاریخی هگل روی آورده است. اما کربن با اصالت تاریخ او مخالف است و از این رو، هشدار می‌دهد که فلسفه تطبیقی نباید گرفتار روش پدیدارشناسی هگل شود که در آن به تاریخت اصالت داده می‌شود. او می‌گوید:

هر فلسفه تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدارشناسی عمل کند، بایستی احتیاط را پیشه خود سازد. هدف تطبیق، صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه بر اختلاف‌ها نیز هست. بایستی همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک معنا پیدا کنند. بنابراین بایستی مبنای مشترک کاملاً مطمئن وجود داشته باشد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۵).

در واقع هانری کربن، پژوهش تطبیقی را از پدیدارشناسی جدایی‌ناپذیر می‌داند و تاریخ آنفوسی را به اصالت تاریخ که بر عینیت<sup>۱</sup> مبتنی است، رجحان می‌دهد.

### ۳. پدیدارشناسی

اصطلاح پدیدارشناسی<sup>۲</sup> و پدیدار<sup>۳</sup> از کلمه یونانی *Phainomenon* (به معنای چیزی که خود را می‌نماید یا پدیدار است)، گرفته شده است. نخستین بار اصطلاح «پدیدار» در آثار افلاطون به چشم می‌خورد، که در نقطه مقابل مفهوم ایده آمده است. او موجودات عالم محسوس را فنومن یا پدیدار می‌نامد که اصل و منشأ این پدیدارها عالم مثال است، و شباهت اشیاء جزئی به مثال بهره‌مندی آن‌ها را از آن نشان می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۱۳). در مقابل نگاه افلاطون، دیدگاه ارسطو بود که در آثارش بدون آن که تأثیر ذهنیت را نادیده انگارد، گونه‌ای پدیدارشناسی زندگانی روزمره را مدنظر دارد. تاریخچه اصطلاح پدیدارشناسی در فلسفه، به یوهان هانریش لامبرت<sup>۴</sup> در

1. Objectivity
2. phenomenology
3. phenomena
4. Johun Henrich Lambert

سال ۱۷۶۴ از پیروان کریستین ولف<sup>۱</sup> باز می‌گردد. لامبرت فیلسوف، منجم و ریاضی‌دان فرانسوی است، که اولین بار، سخن از علمی گفت که آن را در کتاب *ارغنون جدید*<sup>۲</sup> خود پدیدارشناسی نامید<sup>۳</sup> و مرادش از پدیدار، خصوصیات موهومی ادراک انسانی بود. وی اصطلاح «پدیدار» را هم به عنوان نظریه و هم در مقام پندار بیان کرده است (دارتیک، ۱۳۷۳، ص ۴). منشأ رواج اصطلاح «پدیدارشناسی» در روزگار معاصر، کتاب *پدیدارشناسی روح*<sup>۴</sup> هگل بود. مقصود هگل از پدیدارشناسی این بوده است که هر آنچه هست جلوه‌ها و ظهورات روح مطلق است. این روح است که در تاریخ ظهورات مختلف پیدا کرده است. پدیدارشناسی در اواسط قرن نوزدهم و به ویژه در دهه پایانی آن، بسط و گسترش بیشتری یافت و در ابتدای قرن بیستم به مثابه حوزه‌ای جدید در فلسفه مطرح شد. ادموند هوسرل بانی اصلی نهضت پدیدارشناسی محسوب می‌شود. طرح پدیدارشناسی هوسرل، در اصل کوششی برای رهایی از بحران فلسفه جدید در پایان قرن نوزده و اوایل قرن بیستم است. مسئله اصلی فلسفه جدید، آگاهی و آرمان آن، علمی سخن گفتن است (همان، ص ۷-۳).

### ۱-۳. پدیدارشناسی هگل

هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* که در سال ۱۸۰۷ تألیف کرد، سیر روح را در مراحل مختلفش نشان داد. وی معتقد بود که روح خود را به صورت پدیدار می‌شناسد تا به مرحله کمالش برسد و به خود آن گونه که فی‌نفسه هست، یعنی ذات، آگاهی می‌یابد. از نظر وی پدیدارشناسی، تفکر فیلسوف در دل واقعیت تاریخی است، و این همان اولویت مسائل تاریخی است. پدیدار نزد هگل روحی است که در گذرگاه زمان و تاریخ، بسط و گسترش می‌یابد و جلوه می‌کند و «گویی برای هگل پدیدار تجلی و بروز و پیدایش گوشه‌ای از ذات

1. Christian Wolf
2. *Neues Organon*

۳. کانت هم پدیدارشناسی را در فلسفه‌اش به کار برده است که به نظر می‌رسد آن را از لامبرت وام گرفته باشد. البته وی آن را فقط دو بار در آثار خود به کار برده است و برای فنومن معنای جدید و گسترده‌تر قائل شد.

4. *The phenomenology of spirit*

و مثال در زمان و مکان است و کتاب پدیدارشناسی در واقع، دائرةالمعارف تکوینی هر نوع فعالیت شناختی و فرهنگی انسان است» (هیپولیت، ۱۳۷۱، ص ۲۷).

برای هگل پدیدار فقط می‌تواند در دل تاریخ خودش را توصیف کند، یعنی اگر پدیدار از تاریخش بیرون آورده شود، دیگر نیست. برای نمونه، فلسفه‌های گوناگونی که یکدیگر را در تاریخ رد می‌کنند، پدیده جالب توجهی است. برخی، فلسفه را به این دلیل که در تاریخ منتفی و رد می‌شود، مورد انتقاد قرار می‌دهند، اما هگل معتقد است که فلسفه در تاریخ خودش زندگی می‌کند. به تعبیری، فلسفه تنها در دل تاریخ خودش حی و حاضر است و برای همین است که می‌شود فلسفه.

هگل درس «فلسفه تاریخ»<sup>۱</sup> را پنج بار در دهه ۱۸۲۰ در برلین ارائه کرد.<sup>۲</sup> این که هگل تنها در اوج پختگی خود و پس از شکل‌گیری عالی‌ترین صورت نظام فلسفی خود به تدریس فلسفه تاریخ اشتغال ورزیده، مؤید آن است که مقوله‌ی تاریخ با گذشت زمان نقشی محوری و سرنوشت‌ساز در کلیت نظام وی یافته و توجیهی بر مدعای بسیاری از شارحان آثار اوست که در یک کلام، اصالت تاریخ یا اعتقاد به حیث تاریخی فلسفه را بزرگترین دستاورد فکری هگل می‌دانند و بر این باورند که دیگر نتایج مترتب بر فلسفه وی (هنر، سیاست و دین) همگی ذیل این مقدمه، تحقق فلسفی یافته‌اند. قول به اصالت تاریخ<sup>۳</sup> در معنای عام، یعنی نظریه‌هایی که بر اهمیت تاریخ در فهم فعالیت‌های انسانی تأکید می‌کنند و البته این مسئله در زمان هگل امر بدیعی نبود. وی فلسفه را تاریخی می‌کند. از نظر هگل تاریخ ضروری است و مقاومت در برابر آن بیهوده است. تاریخ را نمی‌توان در نظام فلسفی هگل امری فرعی دانست و آنرا به درس‌های فلسفه تاریخ محدود کرد، زیرا تاریخ محور برداشت هگل از فلسفه است. وی فلسفه را تاریخی می‌-

### 1. philosophy of history

۲. هگل از دوره جوانی به تاریخ علاقه نشان می‌داد، و مطالعه کتاب‌های تاریخی یکی از مشغولیت‌های او را تشکیل می‌داد. از دوران تحصیل در حوزه علوم توینگن به طور قلم‌انداز قطعاتی در باب تاریخ می‌نوشت. از این یادداشت‌های تاریخی - سیاسی هیچ یک واجد مفاهیم منسجم موجود در نوشته‌های متأخر تاریخی وی، به خصوص طی سال‌های اقامت در برلین، نیستند.

### 3. historicism

کند و هدف، اصول و مسائل آن را در بستر شرایط تاریخی تبیین می‌کند. وی اصالت تاریخ را روش خود - منتقد فلسفه قرار داد.

شناخت نزد هگل زمانی ارزش دارد که به صورت تاریخی واسطه بخورد. از نظر هگل فیلسوفان با اتخاذ نگرش فرازمانی و غیرتاریخی نسبت به اصول خود همان اشتباهی را مرتکب شده‌اند که حقوق‌دانان، زیبایی‌شناسان و غیره. درست همان‌طور که حقوق - دانان قوانین خود را تجسم قانون طبیعی می‌بینند و همان‌طور که زیبایی‌شناسان مدعی‌اند که ذوق ایشان معیار زیبایی است، فلاسفه نیز باورهای خود را نتیجهٔ خرد جاویدان<sup>۱</sup> می - دانند. در حالی که آنچه ابدی یا طبیعی به نظر می‌رسد در واقع محصول فعالیت انسانی در شرایط خاص فرهنگی است. به همین جهت هگل معتقد شد که چاره‌ای جز تاریخی - کردن خود فلسفه ندارد<sup>۲</sup> (Fredrik, 1993, p.270-272).

### ۲-۳. پدیدارشناسی هوسرل

پدیدارشناسی به عنوان جریانی فکری و فلسفی در قرن بیستم با نام ادموند هوسرل<sup>۳</sup> شناخته می‌شود و هوسرل را مؤسس و مؤثرترین فیلسوف پدیدارشناسی می‌شمارند. از آن‌جا که پدیدارشناسی هوسرل در درجهٔ اول برای مقابله با پدیدارشناسی هگل به وجود آمده است، ابتدا باید به این نکته توجه کنیم که تفاوتی ریشه‌ای بین این دو متفکر هست، به این معنا که فنومن یا پدیدار برای هوسرل بیشتر در ذات امور یا ریشهٔ امور قرار دارد و تاریخ مانع می‌شود که این ذات را بفهمیم. پس در هوسرل تاریخ «بین‌الهللین»<sup>۴</sup> قرار می‌گیرد تا بتوان آن مفهوم را حداقل درست توصیف کرد. نزد هوسرل شناختی اصل است که قرار است ذات را به صورت شهود آنی دریابد. پدیدارشناسی هوسرل

#### 1. Sophia Perennis (eternal wisdom)

۲. هگل با تاریخ فلسفه‌اش این نکته را به ما می‌آموزد که باید به پرسش‌های نو از دل سنت، پاسخ‌هایی نو داد. به همین جهت است که زمان و زمانه برای هگل بسیار مهم است و در موارد بسیاری به خصوص آن‌جایی که هگل به بیان تلقی خود از فلسفه می‌پردازد نقش زمان و زمانه پررنگ است.

#### 3. Edmund Husserl

#### 4. "bracketing"

برای مقابله با تاریخی کردن امور به میدان آمده است و هگل در صدر کسانی است که چنین می‌کنند. هوسرل می‌خواهد اصل تصور را و اصل آن صورت عقلی را از بعد تاریخی‌اش خارج کند و پس از آن بگوید چه هست. قبل از این که تاریخش را بشناسیم باید بدانیم که تاریخ چه را می‌شناسیم.

پدیدارشناسی‌ای که در هوسرل از طریق شهود ذوات و تعلیق<sup>۱</sup> و همچنین با طرد و حذف وجود خارجی آن میسر می‌گردد، طریق روش‌شناختی تفکر هوسرل نامیده شده است. هوسرل در روش مبتنی بر پدیدارشناسی، درصدد است تا پایه محکمی برای همه علوم به خصوص فلسفه به وجود بیاورد. او منبع اصلی را در شهود و یا، به تعبیری دیگر، در آگاهی نخستین که به نحو بی واسطه به وجود آمده، می‌داند. از دیدگاه هوسرل، شناخت ما از ذات تنها از طریق «شهود» امکان پذیر است. مقصود از «شهود»<sup>۲</sup> به طور کلی، ادراک بی واسطه است؛ یعنی رسیدن به خود شیء بدون واسطه، و بر دو نوع است: اول شهود حسی، و دیگری شهود مثالی. از دیدگاه وی متعلقات شهود حسی امور واقع است و متعلقات شهود مثالی ذوات است. شهود تجربی همان ادراک حسی کیفیات محسوس به صورت بی واسطه است. شهود ماهوی، ادراک بی واسطه ماهیت است. شهود ذات ماهیت<sup>۳</sup> وقوف به امری است که نگاه شهود ما متوجه آن می‌شود و آن عینا در این شهود داده شده است، و این شهودی است اصلی و بنیادی که ذات را در هویت جسمانی‌اش درمی‌یابد و ادراک می‌کند (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۴۲).

وی معنای «شهود» را با اصطلاح خاص خود به صورت اصلی که برای پدیدارشناسی شناخته شده، به کار می‌برد. هوسرل از شهود به صورت نظریه‌ای برای فعل پدیدارشناسی که ابژه‌اش به صورت داده واقعی تجربه می‌شود، استفاده می‌کند. هدف او در این نظریه بازگشت به خود اشیاء از طریق یک فعل بی واسطه است. با اصل شهود می‌توان ادراک و توصیفی از ساختار معنای ابژه داشت. هوسرل معتقد است «بهترین راه برای تعریف

- 
1. Epoche
  2. intuition
  3. Eidos

شهود، این است که آن را در مقابل «دلالت» قرار دهیم. اینها دو وجه التفات و عنایت وجدان اند، با این فرق که دلالت، التفاتی تهی است؛ یعنی وجدان به طرف متعلق نشانه روی می کند، بی آنکه به آن برسد. حال آنکه شهود به انجام رسیدن و تحقق التفات است؛ یعنی وجدان خود بعینه نزد متعلق حاضر می شود. وجود شهود تجربی، یعنی ادراک بی واسطه کیفیات محسوس به وسیله حواس را، همه تصدیق دارند. هوسرل همچنین بر این باور است که به موازات شهود تجربی، شهود ذات هم وجود دارد که ذوات را بی واسطه ادراک می کند، وی خواستار احیای ذوات و ماهیات است. پدیدارشناسی باید علم به ماهیت، علم به ذات باشد، چرا که فقط ذوات هستند که ضروری و بدیهی اند<sup>۲</sup> (ورنو- ژان وال، ۱۳۷۲، ص ۴۲-۳۹).

از نظر هوسرل پدیدارشناسی تحلیل ماهیاتی است که به نحو بی واسطه متعلق تجربه شهودی قرار می گیرد. و همین عامل فکری که هوسرل آن را به نام «شهود ذات»<sup>۳</sup> می خواند با عزل نظر از مسئله وجود خارجی آنها که این وجود «بین‌الهللین» قرار می گیرد. در هوسرل واقعیات مستقل و انتزاعیات ذهن هر دو در بین پراتز قرار می گیرند، یعنی از آنها عزل نظر می شود (فولکیه، ۱۳۶۲، ص ۳۱۴).

هوسرل معتقد است که اگر فلسفه بخواهد به عنوان علم قلمداد شود، صرفاً باید مبتنی بر بداهتی یقینی<sup>۴</sup> و ضروری باشد و این معنای اولیه تأویل پدیدارشناختی<sup>۵</sup> است. تأویل پدیدارشناختی روش خاص هوسرل برای رسیدن به ذات یا ماهیت پدیدارهاست که در آن پدیدارشناس برای پژوهش و آگاهی مستقیم از پدیدارهایی که در تجربه بی واسطه آشکار می شود، لازم است که از داوری و صدور حکم خودداری کند (ژان وال، ۱۳۷۲،

### 1. Indication

۲. هوسرل با عزل نظر از وجود خارجی قصد دارد به چنین بداهتی برسد و بداهت یقینی در مدنظر اوست، یعنی نه فقط به طور کلی یقین به وجود چیزها یا وضعیت‌های بدیهی است بلکه در عین حال پیشاپیش هر گونه شک قابل تصور را به مثابه شکی بی محتوا منتفی می کند (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

### 3. eidetic intuition'

### 4. Apodictic

### 5. Phenomenological reduction

ص ۲۹). آن چه در این جا محصل است من محض<sup>۱</sup> یا من استعلایی<sup>۲</sup> است که از خود تجاوز نموده و در برابر جهان قصد و التفات<sup>۳</sup> پیدا می کند و از آن چه که تا به حال بوده، تجاوز می نماید و جهان را مورد توجه قرار می دهد و نسبت های تازه با آن ایجاد می کند. من، خود هر کس با افکار اوست. به نظر هوسرل فلسفه فقط علم مطالعه ذوات<sup>۴</sup> است. به سخن دیگر، پدیدارشناسی هوسرل، در واقع فلسفه ذوات است. چون وی بر این باور است که علم حقیقی علمی است که درباره امور ضروری باشد و فقط ذوات است که ضروری است<sup>۵</sup> (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۴۷-۳۵).

بنابراین هوسرل میان پدیدارشناسی به مثابه معرفت و پدیدارشناسی به مثابه روش تمایز نهاد. و پدیدارشناسی خود را به مثابه روشی تلقی کرد که فلسفه به وسیله آن می-خواهد به معنای علم دقیق در جهت شناخت واقعی ماهیات نائل شود. وی در فلسفه اش مدعی شناخت ضروری و ذاتی از آن چه هست، می باشد.

#### ۴. ماهیت فلسفه تطبیقی در نگاه کربن

اگرچه بررسی و مقایسه آرای فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه رایج بوده، تا زمان هانری کربن کسی به طور جدی در صدد محقق کردن ماهیت و چیستی فلسفه تطبیقی بر نیامد. پدیدارشناسی و فلسفه تطبیقی و به ویژه پیوند میان این دو به اواخر قرن نوزدهم بازمی گردد. از نظر کربن اصطلاح «فلسفه تطبیقی» گرچه فراوان به کار گرفته می رود، در

1. pure ego
2. transcendental ego
3. intentionality
4. *Eidos*

۵. از نظر هوسرل جهان نه اثبات می شود و نه انکار بلکه آن چنان که مشاهده می شود، از راه تجربه محض محض شناسایی می شود. پدیدارشناس به شناسایی جهان خالی از قضاوت های وجودشناسانه علاقه دارد. در تجاربی که در آن ها خود چیزها و وضعیت ها حاضر باشند، زمانی که شی را مستقیماً تجربه کردم دیگر نمی توان در آن شک کرد. از دید وی شخص به جای آن که از پدیده فراتر برود و درباره آن سخن بگوید و آن را تعبیر و تفسیر نماید، باید به خود پدیده ملتزم بماند (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۹۷).

مقایسه با دانش‌های دیگر در آغاز راه قرار دارد. وی در این باره می‌گوید:

اگر جهش برخی از دانش‌های تطبیقی نظیر دستور زبان تطبیقی، ادبیات تطبیقی، زیبایی‌شناسی تطبیقی را به خاطر بیاوریم بایستی بگوییم که فلسفه تطبیقی در آغاز راه قرار دارد. این تأخیر، تبیین‌ناپذیر نیست. معضل اصلی، طرح روشی است که بتواند تضمینی در برابر روش من‌عندی باشد، زیرا که هر چیزی با هر چیز دیگر قابل‌مقایسه نیست. بنابراین بایستی به فن ظریف تحدید حدود میدان بررسی‌های تطبیقی به گونه‌ای رضایت‌بخش توجه داشت. افزون بر این، در رأس همه معضلات، معضل تعداد اندک فیلسوفانی قرار دارد که بتوانند به طور هم‌زمان بر چندین واحد فرهنگی احاطه داشته و ابزار زبان‌شناسانه لازم برای بررسی متون دست اول را در اختیار داشته باشند. (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰-۱۹).

مفهوم فلسفه تطبیقی برای نخستین بار در اوایل دهه ۱۹۲۰ در رساله دکترای پل ماسون اورسل - که همین عنوان را داشت - مطرح شد. او در صدد بود تا در حد امکان، تعریف دقیقی از موضوع<sup>۱</sup> فلسفه تطبیقی ارائه کند. هانری کربن در این خصوص معتقد است که روش ماسون اورسل در فلسفه تطبیقی نادرست است، چرا که فقط پژوهش تاریخی را مدنظر دارد و به دنبال نیل به حقایق نهایی نیست. اورسل مشابهت بین فلسفه‌های مورد بررسی را به الهام از آکویناس، از نوع وحدت تناسب می‌خواند. اما کربن چنین روشی را مستلزم تاریخ‌نگاری نمی‌داند (همان، ص ۲۰). کربن رویکرد ماسون اورسل را تاریخی و تحصیلی می‌داند. اما این نکته را که مشابهت فلسفه‌ها از حیث وحدت تناسب است و نه وحدت ترم‌ها یعنی اجزای قرار گرفته در دو طرف تناسب ریاضی، اورسل می‌پذیرد و بارها در آثار خود از این نکته استفاده می‌کند.

از نظر کربن ذکر آراء فلاسفه و نقد آنان، و کتاب‌هایی چون *مابعدالطبیعه* ارسطو و *اسفار* ملاصدرا را نمی‌توان جزء فلسفه تطبیقی به شمار آورد. از نظر وی چنین رویکردی تطبیق نیست. وی مبنای تطبیق را پدیدارشناسی می‌داند و در مطالعات تطبیقی خود به آن استناد می‌کند و منظورش پدیدارشناسی هوسرل است. وجوهی که در پدیدارشناسی هوسرل با تطبیق ارتباط دارد، گذر از اصالت متعلق‌شناسایی و فرار از اصالت تاریخ است. از نظر کربن در کار تطبیق، گذشته چیزی نیست جز امری که باید از آن

## 1. Object



درگذشت. سخن بر سر این است که دریابیم چه چیزی این گذشته را امکان‌پذیر ساخته و آینده‌ای را برای آن تدارک دیده است. روان انسانی در این مواجهه می‌تواند آن‌چه را که گذشته می‌نامیم از سنگینی مربوط به گذشته بودن برهاند (همان، ص ۲۳).

#### ۴-۱. نسبت میان پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه تطبیقی کربن

پدیدارشناسی کربن ریشه در اندیشه‌های ادموند هوسرل دارد. هوسرل اولین کسی است که پدیدارشناسی را مبحث اصلی و محوری نظام فلسفی خود قرار داد. پدیدارشناسی نزد هوسرل باید علمی ضروری باشد، چرا که علم فقط وقتی حقیقتاً علم است که ضروری باشد. هوسرل با عزل نظر از وجود خارجی قصد دارد به چنین بداهتی دست یابد. این بداهت، بداهتی یقینی<sup>۱</sup> است و نه بداهتی قطعی<sup>۲</sup>. در بداهت یقینی، هیچ نوع امکان تشکیک نیست: «بداهت یقینی دارای این ویژگی بارز است که نه فقط به طور کلی یقین به وجود چیزها یا وضعیت‌های بدیهی است، بلکه در عین حال پیشاپیش هر گونه شک قابل تصور را به مثابه شکی بی محتوا منتفی می‌کند» (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

از نگاه کربن پدیدارشناسی، روش‌شناسی مطلوب فلسفه تطبیقی است و پدیدارشناس همواره به دنبال ذات موضوع مورد پژوهش است. آنچه فلسفه تطبیقی می‌تواند در بخش‌های متفاوت میدان ویژه مقایسه مورد توجه قرار دهد، نخست آن امری است که ادراک شهودی یک ذات نامیده می‌شود. این واژه به اصطلاحات پدیدارشناسی یا به طور دقیق‌تر پدیدارشناسی خاص هوسرل مربوط می‌شود. وی معتقد است که بررسی پدیدارشناسانه اساساً شعار یونانی<sup>۳</sup> *sozein phainomena* را پیشه خود کرده است یعنی پدیدارها را نجات دهیم. بنابراین پدیدارشناسی از نظر کربن بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است، این که پدیدار خود را چنان که می‌خواهد به شخصی که مورد نظر است بنمایاند. پس این امر روشی است که با روش تاریخ فلسفه و نقادی تاریخی متمایز است. به عبارت دیگر، پدیدارشناسی در حوزه فلسفه تطبیقی از نظر کربن، همان

1. apodictic

2. assertoric

3. σῶζειν τὰ φαινόμενα

تأویل، یعنی چیزی را به اصل خود رساندن است (همان، ص ۲۲-۲۰).

هوسرل هم خواستار احیای ذوات و ماهیات است. پدیدارشناسی باید علم به ماهیت و علم به ذات باشد، چرا که فقط ذوات هستند که ضروری و بدیهی هستند. هوسرل امر جزئی را بیرون از قلمرو پدیدارشناسی قرار می‌دهد، چرا که جزئی و مفرد، نامتعیین و تعریف‌ناپذیر است ولی در آن ذاتی است که به طور بدیهی می‌تواند به آن نسبت داده شود. تنها ذوات و نسبت‌های این ذوات هستند که می‌توانیم آنها را بشناسیم. روش پدیدارشناسی کربن دقیقاً در جهت موافق پدیدارشناسی هوسرل و به تبع آن، در جهت مقابل اصالت تاریخ اورسل است که هگل طلایه‌دار آن است. از نظر وی پدیدارشناسی می‌تواند ما را از خطرهای تاریخ برهاند. و برای این منظور باید خود را از ماجرای هگل برهانیم (همان، ص ۲۲). در حالی که در پدیدارشناسی هگلی، محقق با اصل قرارداد تاریخ هر چیز، آن را در سلسله علی معلولی فرایندهای زمانی لحاظ می‌کند، پدیدارشناسی هوسرلی کاملاً با چنین رویکردی مخالف است، چرا که در این رویکرد پژوهشگر به ذات شیء مورد پژوهش دست نخواهد یافت. فیلسوف در اصالت تاریخ فرزند زمانه‌ی خویش است، اما رویکرد پدیدارشناسی کربن اندیشه فلسفی را دارای هویت ذاتی فرازمانی می‌داند که پژوهش تطبیقی مدنظر کربن با محوریت همین ذات فرازمانی اندیشه‌های فلسفی صورت می‌گیرد. از دیدگاه کربن پدیدارشناسی هوسرل می‌تواند ما را از خطرهای تاریخ برهاند.

#### ۲-۴. پیوند پدیدارشناسی با هستی‌شناسی سنتی در فلسفه تطبیقی کربن

فلسفه تطبیقی مورد نظر کربن دو خصیصه مهم دارد: یکی روش‌شناختی که در آن، روش پدیدارشناسی اتخاذ می‌شود؛ و دیگری، خصیصه هستی‌شناختی. هستی‌شناسی مطلوب کربن که پیش شرط مطالعات فلسفه تطبیقی اوست، هستی‌شناسی سنتی و باطنی است. کربن این هستی‌شناسی را ضمن انتقادهای خود به نگرش مدرن، بیان می‌کند. کربن نگرش مدرن را منجر به پیدایش مکتب تعطیل، یعنی سکوت بشر درباره عوالم مابعدالطبیعی می‌داند و حال آن که به باور وی، این چیزی نیست جز نابودی پدیدارها. او در این باره می‌گوید:

این اندیشه [اندیشه مدرن] همه کوشش خود را به کار برده است تا راه را بر مجراهایی که می تواند [ما را] به ورای این جهان هدایت کند ببندد (آنچه مکتب تعطیل نامیده می شود). اندیشه جدید بی آن که پدیدارها را نجات دهد، بسادگی با نفی معنای استعلایی آنها، پدیدارها را از میان برده و نابود کرده است تا با اطمینانی دروغین اعلام کند که از این پس تعاطی به مابعدالطبیعه امکان پذیر نیست. اما چرا باید در برابر چنین بیانی تسلیم شویم؟ (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۹).

وظیفه فلسفه تطبیقی به نظر کربن توجه به حکمت باطنی در مقابل فلسفه های ظاهری است که به زبان های مختلف، خبر از عالم غیب داده اند. وظیفه فلسفه تطبیقی، فهم و تطبیق عناصر این فلسفه های حکمی است. فلسفه های مورد پژوهش در فلسفه تطبیقی، اندیشه هایی است که در چهارچوب حکمت نبوی می گنجد. کربن رویکرد مدرن را بر نمی تابد و حتی آن را غیر منطقی توصیف می کند. به باور کربن، اندیشمندان مدرن چون خود تجربه ای از عالم مابعدالطبیعه نداشتند، آن را نفی می کنند. کربن در نقد این رویکرد به استدلالی از شیخ اشراق متوسل می شود که مدعی است مبنای بشر در سایر حوزه ها، مثلاً در حوزه ستاره شناسی بر اعتماد به سایر افرادی است که در آن حوزه دارای شهود مستقیم بوده اند، پس چرا در حوزه مابعدالطبیعه نمی باید به شهود کسانی که از عوالم مافوق طبیعی تجربه کسب کردند، اعتماد کرد (همان، ص ۳۰).

کربن نگرش مدرن را در تقابل تام با این هستی شناسی سنتی می داند. نگرش مدرن همه پدیدارها و اتفاقات و حوادث را به پدیدارها و حوادث تجربی و زمانمند این جهانی تقلیل می دهد و عالم ملکوت را در هستی شناسی، حذف می نماید. براساس دیدگاه مدرن - به بیان کربن - هر حادثه ای، تجربی است و گرنه با لقب اسطوره ای بودن، غیر واقعی تلقی می - شود. آنچه در این دوره [=دوره مدرن] نتوان به صورت امری تاریخی به معنای تجربی کلمه مورد بررسی قرار داد، اسطوره، یعنی غیر واقعی، شمرده می شود (همان، ص ۳۱).

کربن در کنار تاریخ زمانمند و این جهانی ای که نگرش مدرن آن را تنها تاریخ واقعی تلقی می کند، تاریخ قدسی را مطرح می کند. تاریخ قدسی تاریخ حوادث ملکوت است؛ حوادثی که نه در ظرف زمان و مکان جهان مادی، بلکه در ملکوت رخ داده اند و معنا و ذات و بنیان همه حوادث زمانمند تاریخ این جهانی، همان حوادث عالم قدسی، یا به تعبیر کربن، حوادث لطیف یا باطنی یا قدسی اند. تاریخ قدسی یا تاریخ درونی، درون

انسان است و نه این که انسان درون این تاریخ باشد. انسان به طور ذاتی چیزی را به همراه خود دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد، انسان همیشه این امر را با خود خواهد داشت و همین فریادرس او در برابر تاریخ خواهد بود. این همان تاریخ درونی، باطنی به معنای دقیق کلمه و تاریخ لطیف خواهد بود که حوادث آن نه در جهان ظاهری اعیان خارجی، بلکه در عالم لطیف حالات زیسته شده اتفاق می افتد، حوادثی در ملکوت، در «آسمان» یا «دوزخ» که انسان در خود دارد (همان، ص ۳۱).

شهود ذات، شهودی ماورای زمان و مکان است که در زمان و مکان این جهانی نمی-گنجد. زمان و مکان این جهانی قابلیت آن را ندارد که ظرفی تمام عیار باشد برای انسانی که به شهود ذات امور در عالم قدسی نایل شده است. چنین انسانی بر زمان و بر تاریخ سلطه دارد و اساساً اوست که ظرف زمان و تاریخ است (همان، ص ۳۱-۳۰). پس درک انسان محصور به چهارچوب های زمانی و مکانی این جهانی و تاریخ این جهانی که در آن زیست می کند، نیست، بلکه انسان پیشاپیش درکی از عالم قدسی و ملکوت دارد، که این درک بر تاریخ جهان مادی و هستی زمانمند این جهانی انسان تقدم دارد. این درک پیشین از تاریخ را کربن، تاریخ قدسی یا درونی می نامد و تاریخ ظاهری چیزی جز روگرفتی از این تاریخ درونی نیست. نادیده گرفتن تاریخ درونی به معنای بی پایه و فاقد ذات کردن تاریخ ظاهری است. پس انسان درون خود چیزی دارد که متعلق به جهان ظاهری و طبیعی نیست، به این معنا که انسان تجربه ای پیشینی از جهان ماورایی دارد.

## ۵. ارزیابی

روشی که کربن به واسطه آن فلسفه تطبیقی را امکان پذیر می داند روش پدیدارشناسی است. او مخالف اصالت تاریخ است و از این رو هشدار می دهد که فلسفه تطبیقی نباید گرفتار روش پدیدارشناسی هگل شود که در آن به تاریخ اصالت داده می شود، بلکه روش پدیدارشناسی هوسرلی عهده دار تبیین فلسفه است. تعبیر کربن از پدیدارشناسی، همان گونه که از فضای فلسفی قرن بیستم انتظار می رود، تعبیری ساختارمند از دیدگاهی تام و کامل نیست، بلکه کربن نیز تفسیر خاص خود را از پدیدارشناسی دارد. در واقع پدیدارشناسی تعریف معین و قطعی ندارد و گرایش های متعدد پدیدارشناسانه و مؤلفه های متفاوت این گرایش ها مانع از ایجاد تعریفی جامع و مانع از آن

می شود (Edwards, 1967, p.35).

باید به این نکته توجه کرد که کربن هرگز از مطالعات تاریخی چشم‌پوشیده است و از نظر وی بشریتی که از شناخت و درک عمیق تاریخ خود غافل باشد بشری فاقد خاطره است. از نظر وی این گونه انسان‌ها فاقد حافظه‌اند و ما را از جهل مرکب نسبت به تاریخ برحذر می‌دارد. از نظر او فیلسوف نه فرزند زمان خود، بلکه بر زمان خود مغلوب است، زیرا زمان به هیچ وجه از آن او نیست و زمان بی نام و نشان همگان است (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۹-۲۸).

فلسفه تطبیقی مورد نظر کربن دو خصیصه مهم دارد؛ یکی روش شناختی که در آن، روش پدیدارشناسی اتخاذ می‌شود و دیگری، خصیصه هستی‌شناختی. هستی‌شناسی مطلوب کربن که پیش شرط مطالعات فلسفه تطبیقی اوست، هستی‌شناسی سنتی، باطنی و غیرمدرن است که بهترین نمونه آن را کربن در آثار فیلسوفان ایرانی چون شیخ اشراق می‌یابد (همان، ص ۳۰). براساس هستی‌شناسی سنتی و باطنی مطلوب کربن، هویت و ذات هر چیز نه در وجود زمانمند و تاریخی آن، بلکه در وجود فراتاریخی (یا به عبارتی، قدسی) آن نهفته است و این ذات نهفته نیاز به کشف دارد. پدیدارشناسی در همین نقطه به کار کربن می‌آید و این تبیین از وظیفه پدیدارشناسی با معنای لغوی این اصطلاح نیز مطابقت دارد. در پدیدار چیزی که خود را نشان می‌دهد، امری ظاهر می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌سازد که در آن نمی‌تواند آشکار شود مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر، پوشیده بماند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰).

بنابراین پدیدارشناسی در اینجا در بستر هستی‌شناسی باطنی و سنتی به کار می‌رود. شعار رجوع به ذات اشیاء، متعلق به پدیدارشناسی هوسرل است، ولی هوسرل خود، این ذات را در عالمی ماورایی و قدسی جستجو نمی‌کرد، بلکه در آگاهی بی‌واسطه و در عمل ماهیت-بخشی در پی این ذات می‌گشت. اما کربن در این جا، رجوع به ذات را از پدیدارشناسی هوسرلی به عاریت می‌گیرد، ولی این ذات را طبق هستی‌شناسی باطنی فلاسفه مسلمان ایرانی، در عالم قدسی و مابعدالطبیعی جستجو می‌کند. براساس این هستی‌شناسی، ذات و معنای هر پدیده این جهانی و مادی، در عالمی قدسی و ماورای طبیعی مأوا دارد و شهود ذات نیز در عالم ماورایی و ملکوت صورت می‌گیرد (همان، ص ۳۰).

از نظر کربن شهود ذات، شهودی ماورای زمان و مکان است. این شهود در زمان و

مکان این جهانی نمی‌گنجد. زمان و مکان این جهانی قابلیت ندارد که ظرفی تمام عیار باشد برای انسانی که به شهود ذات امور در عالم قدسی نایل شده است. چنین انسانی بر زمان و تاریخ سلطه دارد و اساساً اوست که ظرف زمان و تاریخ است. از نظر وی هر فلسفه تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدارشناسی عمل کند باید همسانی‌ها و اختلاف‌ها را با توجه به امری مشترک معنا کند. بنابراین باید مبنای مشترک کاملاً مطمئن وجود داشته باشد. تطبیق فلسفه‌ها با یکدیگر زمانی امکان‌پذیر است که این اصل بنیادین را بپذیریم که هر فلسفه‌ای نظر به ذات و ماهیتش، وجود فرازمانی و فرا تاریخی دارد.

پدیدارشناس همواره به دنبال ذات موضوع مورد پژوهش است. پس اعمال روش پدیدارشناسی در فلسفه تطبیقی مستلزم رجوع به ذات اندیشه‌های فلسفی است. اندیشه‌های فلسفی، اگر واقعا اندیشه‌های فلسفی باشند، اندیشه‌هایی فرازمانی و فرامکانی - اند و نه محصور در جبر تاریخی زمان و مکان خاص خود. در اینجا فیلسوف وظیفه‌ای پیامبرگونه و عارفانه دارد؛ یعنی خبر دادن از عالم غیب. وظیفه فلسفه تطبیقی مدنظر کربن توجه به چنین فیلسوفان و عرفایی است؛ آنان که به زبان‌های مختلف، خبر از عالم غیب داده‌اند. وظیفه فلسفه تطبیقی، فهم و تطبیق عناصر این فلسفه‌های حکمی است. پس فلسفه‌های مورد پژوهش در فلسفه تطبیقی، هر فلسفه و اندیشه‌ای نیست، بلکه اندیشه‌هایی است که در چهارچوب حکمت نبوی می‌گنجد.

## منابع

جمادی، سیاوش، (۱۳۸۵)، *زمانه و زمینه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، تهران: نشر ققنوس.

دارتیک، آندره، (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران: انتشارات سمت.

داوری، رضا، (۱۳۸۳)، *فلسفه تطبیقی*، تهران: نشر ساقی.

رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.

فولکیه، پل، (۱۳۶۲)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم)*، ترجمه: سید

جلال‌الدین مجتویی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

کربن، هانری، (۱۳۹۰)، *اسلام در سرزمین ایران، سهروردی و افلاطونیان ایران*، ترجمه

رضا کوهکن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه داریوش شایگان و باقر پرهام،

تهران: انتشارات آگاه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، نشر توس، مشهد.

هیپولیت، ژان، (۱۳۷۱)، *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، اقتباس و تألیف کریم

مجتهدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

هوسرل، ادmond، (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی*، عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ اول.

ورنو، روزه و ژان وال، (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی

مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

Masson-Oursel, Paul (2000). *Comparative Philosophy*. London:

Routledge.

Edwards, Paul (1967), *The Encyclopedia of philosophy*, Vol.5&6:

130-151. New York and London: Macmillan publishing Co. and the

free press Collier Macmillan publisher

Fredric, C. Beise (1993), *The combridge companion to Hegel*,  
combridge, university press

Raiju, P. T. (1935), *the outcry against comparative philosophy*,  
Aryan path, vol 6, p. 98.