

هانری کربن

اسلام در سرزمین ایران

چشم اندازهای معنوی و فلسفی

مجلد اول

تشیع دوازده امامی

ترجمه رضا کوهرکن



Henry Corbin

En Islam iranien

Aspects spirituels et philosophiques

Tome I

Le shî'isme duodécimain

Traduit par
Reza Koubikan



هزری کربن

اسلام در سرزمین ایران

مجلد اول

چشم اندازهای معنوی و فلسفی

شیخ دوازده امامی

ترجمه رضا کوکلی

ویراستار: زینب پودینه آقایی

تهران، ۱۳۹۴

سرشناسه	: کوربن، هانری، ۱۹۰۳ - ۱۹۷۸ م.
عنوان و نام پدیدآور	: Corbin, Henry اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی / مولف هانری کربن؛ ترجمه رضا کوهکن.
مشخصات نشر	: تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴ -
مشخصات ظاهری	: ۶۳۲ ص.
شابک	: 978-600-7009-42-0
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: عنوان اصلی: En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, ۱۹۷۱.
مندرجات	: ج. ۱. تشیع دوازده امامی
موضوع	: اسلام -- ایران
موضوع	: فلسفه -- ایران
شناسه افزوده	: کوهکن، رضا، ۱۳۵۳ -، مترجم
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۴ ۱۵/۴/ ۵۹۴
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۹۱۶۵۵
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۹۰۷۱۷۴



اسلام در سرزمین ایران
مجلد اول
(چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی)
تشیع دوازده امامی
هانری کربن
ترجمه: رضا کوهکن
ویراستار: زینب پودینه آقایی
ناشر: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
تیراژ: ۵۰۰ نسخه
نوبت چاپ اول: ۱۳۹۴
چاپ و صحافی: سپهر
قیمت: ۳۲۰۰۰۰ ریال
نشانی: تهران، خیابان نوفل‌لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۴
تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵، نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۰۰۹-۴۲-۰ ISBN: 978-600-7009-42-0

www.irip.ir

پیشکش بہ

اسلام (ستارہ، نور دیدہ)، مارہمراہ





۹	سخنی و سپاسی
۱۳	<i>En Islam iranien</i>
۳۵	شیعه، شعاع شمس امام
۶۳	پیشگفتار مؤلف
۸۷	چکیده دفتر اول

بخش اول: تشیع و ایران

۹۳	فصل اول: دشواری‌های تحقیق
۱۰۳	فصل دوم: عالمی معنوی که باید درک کرد
۱۱۳	فصل سوم: در باب برخی پیش‌داوری‌ها در قبال تشیع
۱۲۵	فصل چهارم: معضلاتی که باید به اتفاق هم بر آنها فائق آییم

بخش دوم: مفهوم تشیع دوازده‌امامی

۱۴۹	فصل اول: عقیده بنیادی امام‌محوری
۱۵۵	فصل دوم: حکمت نبوی و دین ولایی
۱۶۹	فصل سوم: مجموعه تام دوازده امام
۱۹۷	فصل چهارم: پارادوکس‌های فراوی اسماعیلیه و امامیه

بخش سوم: جهاد معنوی تشیع

۲۱۵	فصل اول: وضعیت شیعیان اهل معنا
۲۲۷	فصل دوم: امانت الهی انسان
۲۴۹	فصل سوم: گفتگوهای امام اول با کمیل بن زیاد

- ۲۶۱ فصل چهارم: سلسله‌های معنوی غیبی
 ۲۷۳ فصل پنجم: مابازاء جهاد معنوی تشیع و روزآمدی آن

بخش چهارم: پدیدار کتاب آسمانی

- ۲۸۵ فصل اول: کتاب آسمانی و تأویل
 ۲۹۱ فصل دوم: فضاها و چشم‌اندازهای تأویل
 ۳۰۹ فصل سوم: وجدان تاریخی و وجدان عرفانی
 ۳۲۱ فصل چهارم: تاریخی ساختن یا درونی ساختن
 فصل پنجم: فهم و تفسیر معنوی و اشکال زمانمندی مطابق نظر سمنانی و
 ۳۴۵ قاضی سعید قمی

بخش پنجم: باطن‌گرایی و تأویل

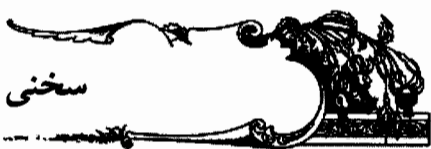
- ۳۶۱ فصل اول: سرّائمه و مراتب چهارگانه باطن
 ۳۷۷ فصل دوم: تنزلات کتاب آسمانی
 ۳۹۳ فصل سوم: تأویل قرآن

بخش ششم: نبوت و امامت

- ۴۰۵ فصل اول: ضرورت پیامبران و امامان
 ۴۲۵ فصل دوم: طبقات پیامبران و ولایت
 ۴۴۵ فصل سوم: میراث نبوی و امامت
 ۴۵۹ فصل چهارم: علم به ارث‌رسیده از پیامبران
 ۴۷۱ فصل پنجم: دایره نبوت و دایره ولایت

بخش هفتم: معنای امام برای معنویت شیعی

- ۴۹۱ فصل اول: تشیع به منزله دین ولایت، راهبر به معرفت نفس
 ۵۱۵ فصل دوم: امام به مثابه هادی و قطب
 ۵۲۵ فصل سوم: امام به منزله اعراف
 ۵۳۹ فصل چهارم: امام به مثابه شهید خدا و شاهد
 ۵۵۱ واژه‌نامه لاتینی - فارسی
 ۵۶۹ واژه‌نامه فارسی - لاتینی
 ۵۸۹ نمایه جامع



سخنی و سپاسی

مایه خوشوقتی است که بدین طریق یکی از بهترین تحقیقات غربیان در باب تشیع، و بلکه بهترین آنها، با ترجمه از زبان اصلی، در دسترس مخاطبان فارسی زبان قرار می گیرد. ما امیدواریم که این ترجمه، که با دغدغه دقت و وفاداری به متن و مقصود نویسنده، و نیز گویایی در زبان مقصد به انجام رسیده است، بتواند تصویری روشن - در حد مقدورات معرفتی و روشی - از دیدگاه کربن در باب تشیع دوازده امامی در اختیار مخاطبان قرار دهد.

هر کس که تبیینی از یک مذهب عرضه می کند، باز-نمودی از حقیقت را می نمایاند؛ و به هر میزان که خود به حقیقت باور داشته باشد و بدان نزدیک باشد، تبیین وی واقعی تر خواهد بود. کربن به اینکه تشیع حقیقی است، باور دارد. و حقیقتی که در اینجا مطرح است جامع و دربرگیرنده ظاهر و باطن است و با نجات انسان و رستگاری وی مرتبط است؛ انسانی که با مرگ تمام نمی شود بلکه از نشئه ای به نشئه ای دیگر منتقل می شود. به این ترتیب است که کربن تشیع را در بطن مطالعات تطبیقی با انواع گنوس/عرفان، و از جمله گرایش های عرفانی یهودی و مسیحی، می نشاند؛ و در این میان به علو تشیع اعتقاد دارد. خواننده، خود، با مطالعه این کتاب به وجوه مختلف این امر پی خواهد برد.

نوشته کربن در کلیت خویش اساساً هم گویاست و هم منسجم؛ و نیز بخشی از آن بخشی دیگر را شرح می کند. بر این اساس، به ندرت توضیحی به متن افزوده ایم. در مواردی معدود، لازم دانسته ایم که اصطلاحی غریب را، که عموماً مربوط به حوزه های دیگر غیر از تشیع بوده است، در زیرنویس توضیح

دهیم. و در مواردی نادر نیز کلمه یا کلماتی جهت وضوح بیشتر در بطن متن افزوده‌ایم. در هر حال، افزوده‌های نادر ما از متن اصلی، متمایز و داخل [] آمده است.

نقد (و البته شرح) اندیشه هانری کربن وادی دیگری است که اگر چه ضروری است، ولیکن تعجیل در آن پسندیده نیست. وانگهی، مقدمه ضروری نقد، شناخت یک اندیشه به درستی و از راه مناسب است. از آنجا که بهترین معرف کربن، آثار وی است، عرضه مناسب ترجمه آثار به شناخت بهتر وی در ایران یاری خواهد رساند. ما امیدواریم که نقشی هر چند اندک در این مسیر ایفا کرده باشیم. در اکثر موارد، شماره آیات قرآنی مذکور توسط کربن با شماره آیات قرآنی که هم‌اکنون در ایران متداول است (قرآن مدوّن چاپ مصر) نمی‌خواند؛ کربن، خود، سبب آن را ذکر کرده است (نک: ص. ۱۷۶، یادداشت ۱). ما شماره تمام آیات مذکور در این مجلد را با شماره‌گذاری چاپی که اکنون در ایران فراگیر است تطبیق داده‌ایم و به آن تبدیل کرده‌ایم.

از آنجا که کربن، به عنوان یک فیلسوف و اندیشمند، در ترجمه فرانسوی آیات قرآن، هیچ یک از ترجمه‌های فرانسوی موجود در عصر خویش را معیار قرار نداده، و رأساً آن آیات را ترجمه کرده است، ضروری است در ترجمه فارسی نیز همین روش به کار گرفته شود. بدین روی، چون ترجمه‌های وی، فنی و واجد دقائقی است که گاه در هیچ یک از ترجمه‌های متعدد قرآن نظیری برای آن نمی‌توان یافت، ما ترجمه‌های وی را مستقیماً به فارسی برگردانده‌ایم. وانگهی، همین رویه را در ترجمه‌های وی از احادیث و ادعیه پیش گرفته‌ایم. در کلّ این موارد، عموماً به نقل عبارت عربی آیه، حدیث یا دعا پرداخته‌ایم و سپس ترجمه فارسی آن را با توجه به ترجمه فرانسوی آن آورده‌ایم.

در ترجمه فارسی این مجلد، در مواردی معدود، بالضروره، نشانه‌های (ص)، «ع» و «س» را به تناسب، در جهت تکریم پیامبر، امامان شیعی، دخت رسول و ... بعد از نام آنان افزوده‌ایم، در حالی که در متن فرانسوی (که چون یک پژوهش دانشگاهی غربی و نه یک کار تبلیغی است) چنین نشانه‌هایی موجود نبوده است. وانگهی نشان «م» در عبارتی نظیر «گمیستوس پلتون (م) بین

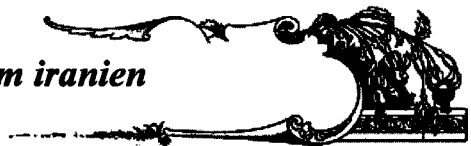
۱۴۵۰ و ۱۴۶۴)، نشان اختصاری سال مرگ است.

شاهد نوعی اقبال به آثار این اندیشمند حکمت‌پژوه و شیعه‌پژوه در ایران هستیم. طرح ترجمه فارسی این اثر عظیم چهار جلدی با عنوان *En Islam iranien* از همان بدو تألیف آن (۱۳۵۰/۱۹۷۱) مدّ نظر محققان ایرانی قرار گرفت. با این حال تقدیر چنان بود که درست چهل سال پس از تألیف آن، در سال ۱۳۹۰، ترجمه فارسی مجلد دوم آن را به چاپ برسانیم. و اینک که مجلد اول آن آماده طبع است و نسخه‌های مجلد دوم نیز از مدت‌ها قبل در بازار کتاب نایاب شده است، این دو مجلد را در یک مجموعه به چاپ می‌رسانیم. در ادامه این کار، مجلد سوم این اثر را نیز در دست ترجمه داریم که به فضل الهی، متعاقباً به چاپ خواهد رسید.

همکار گرامی، دکتر محمود یوسف ثانی، کلّ متن را بازخوانی نمودند و تصحیحاتی گرانبها پیشنهاد کردند که در بهبود اثر بسیار مؤثر بود. همکار بزرگوار، دکتر بابک عالیخانی، نیمی از ترجمه را بازخوانی کرده‌اند و نکات ارزشمندی گوشزد نموده‌اند. کمال سپاس را از این دو استاد گرانقدر داریم. همچنین سپاس بسیار داریم از دوستان ارجمند، فرزاد فرشید و عبدالله یوسفی که متن را با دقت تمام خواندند و اصلاحاتی گرانقدر پیشنهاد دادند. با این حال، مسؤولیت خطاهایی که در متن درغلطیده و احیاناً همچنان در آن باقی مانده است، به یقین بر عهده، مترجم، می‌باشد. و سرانجام از سرکار خانم معصومه قاسمی، که به نحو احسن کار صفحه‌بندی این اثر را به انجام رساندند بسیار تشکر می‌کنیم.

آغاز ترجمه مجلد اول، که هم‌اکنون به چاپ سپرده می‌شود، مرهون ترغیب و تشویق استاذ دکتر غلامرضا اعوانی، رئیس وقت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران است، و البته پایان این کار در زمان ریاست حجة الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه محقق گشت. از هر دوی این بزرگواران و نیز از خانم دکتر شهین اعوانی، معاون پژوهشی مؤسسه، کمال سپاس را داریم. پذیرای آراء سازنده خوانندگان دانشمند و نقّاد هستیم. باشد که با اکسیر نقد، این سیم زر شود.

En Islam iranien



کربن و En Islam iranien

اهمیت و منزلت مجموعه آثار عظیم و حجیم هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸) بر اهل تحقیق پوشیده نیست. کربن در زمانی تحقیقات پیرامون مکتب تشیع را در بطن تحقیقات اسلام‌شناسی نشانده که شناخت غرب از اسلام بیشتر از طریق متون اهل سنت بود و شیعه غالباً به عنوان فرقه‌ای منحرف و سیاسی معرفی شده بود. وی در اواخر حیات خویش، آنگاه که پس از یک عمر طلب و کاوش عاشقانه در عرفان و حکمت اسلامی بیش از پیش به پختگی رسیده بود، عصاره‌ای از مهمترین پژوهش‌های خود را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* منتشر کرد. سبک نگارش نسبتاً سنگین کربن، استعمال فراوان واژه‌های لاتین و یونانی، حتی گاه ساخت واژه‌های جدید فرانسوی برای انتقال معانی حکمی متون فارسی و عربی، و نیز ارجاعات متعدد - در یک دیدگاه تطبیقی - به متون حکمی ایران باستان، یونان باستان، مسیحی و هرمسی از جمله دلالتی است که فهم آثار او را، و در نتیجه ترجمه آنها را، دشوار کرده است. امیدواریم که ترجمه فارسی این اثر پاسخی، هر چند ناچیز، به آن همه شور و کاوش عالمانه کربن باشد؛ و هم‌چنین برای ما روزنی بگشاید تا از نگاه دین‌پژوه پدیدارشناس فرانسوی، که افتخار خود می‌داند که به «مهمانی و میزبانی عالم معنوی ایرانی» نائل شده است، به ایران، اشراق و تشیع بنگریم.

در این مقدمه، در ابتدا گزارشی اجمالی از زندگینامه معنوی هانری کربن عرضه می‌کنیم. سپس به معرفی کتاب *En Islam iranien* می‌پردازیم و

درخصوص بار معنایی اصطلاح «En Islam iranien» بحث می‌کنیم. و بدین ترتیب، در نهایت، در باب گزینش بهترین برگردان فارسی برای عنوان این اثر تأمل خواهیم کرد.

الف) زندگینامه معنوی

- گمان می‌کنید بتوانم این کتاب را به پایان برم؟
- او! من شما را می‌شناسم. حتی اگر قرار باشد که صد سال دیگر هم عمر کنید، باز هم همین سؤال را از من خواهید پرسید و کتاب یا کتابهای دیگری در دست خواهید داشت که باید به پایان برید.
- شاید حق با شما باشد! چرا که من با نگارش کتابهایم با همان چیزی در نبردم که شما با آن در ستیزید. هر یک از ما، شما به عنوان پزشک و من به عنوان مورخ ادیان، هر یک به شیوه خود، در نبردی واحدیم: هر دو با مرگ می‌جنگیم.

مکالمه فوق، در واپسین ماههای عمر کربن، میان او و پزشک معالجش، دکتر گونو، رد و بدل شده است. اما تفاوت است میان این دو مرگ‌ستیزی: یکی با مرگ معنویت می‌ستیزد و دیگری با مرگ کالبد. کربن با اندیشه مادی، نگرش اصالت امر تاریخی و تقویمی، اصالت علم تجربی و فلسفه‌های صرفاً استدلالی مبارزه می‌کند. وی درجه اعتبار و واقعیت تاریخ قدسی و فراتاریخ را بسی بیش از تاریخ طبیعی و باستان‌شناسی می‌داند و دیدگاه اصالت امر تاریخی را شدیداً نقد می‌کند؛ وی در مقابل زمان آفاقی، برای زمان انفسی یا «زمان وجودی» اصالت قائل است و از واقعیت رخدادهای عوالم معنا (بویژه عالم مثال) دفاع می‌کند.

همین بینش باعث شده است که داده‌های زندگینامه بیرونی برای کربن واجد اهمیت ثانوی، اگر نگوئیم فاقد اهمیت، باشد. وی در مصاحبه‌ای به مناسبت انتشار *En Islam iranien*، در قبال این درخواست که در ابتدا مختصری از زندگی‌اش بیان کند و در این مورد که کی زاده شده، کجاها زیسته، با چه

کسانی محشور بوده و زندگی او چه پیچ و خم‌هایی داشته است، اطلاعاتی بدست دهد، زهرخندی می‌زند و می‌گوید: «شرح این گونه چیزها به چه کار می‌آید؟ این مسلم است که هر کس زندگی‌نامه‌ای دارد و به تعداد رفتگان و زندگان و آیندگان زندگینامه هست. دغدغه من فلسفه ایرانی - اسلامی است»^۱. شخصیت بیرونی (égo) صرفاً جلوه‌ای ظاهری از زندگی افراد است؛ اگر فردی واجد حیاتی درونی نیز باشد، حقیقت شخصیت او را باید در آنجا جستجو کرد. با این حال، اگر فرد واجد این حیات درونی نباشد، موضوع متفاوت است و می‌توان او را از آن حیث که موجودی طبیعی و تک‌بعدی شده است، تحلیل تاریخی، اجتماعی و روانی کرد. هانری کربن بارها در آثار خود تأکید می‌کند که درجه فهم و ادراک هر کس متناسب است با مرتبه وجودی وی و با عوالمی معنوی که در درون او حیات و حضور دارند.

کربن «پدیدارشناس» در مطالعه عرفا و حکمای ایرانی چنین نگرشی دارد و معتقد به «نجات پدیدار» است. و به این جهت است که مجموعه آثار وی مملو از نقد روشهای تحصلی (پوزیتیویستی) به‌طور کلی، و روش تحصلی تاریخی به‌طور خاص است. کربن در مجلد دوم کتاب *En Islam iranien* چنین آورده است: «ما اذعان داریم که در واقع پدیدار، یعنی آنچه روی می‌نماید، در وهله اول مشروط به ظرفیت کسی است که آن پدیدار بر وی رخ می‌نماید. عینیت مشاهده بستگی تام به این پیوند متقابل دارد. اما تنها راهی که پیش روی آنانی قرار دارد که پدیدار بر آنان رخ ننموده است، آن است که بکوشند تا به کشف شرایط رخ نمودن پدیدار بر کسانی که آن را مشاهده می‌کنند، نائل شوند». به این ترتیب، وی در ادامه در نقد مکاتب تحصلی و نیز نقد تاریخی متذکر شده است: «هر گونه تحلیل و بررسی انتقادی در خصوص مشاهده کننده‌ای که خود موضوع مطالعه است که به نحوی غیر از این صورت گیرد، از نیل به او (مشاهده کننده‌ای که خود موضوع مطالعه است) محروم مانده، در خصوص کیفیت

۱. دیدار با هانری کربن به مناسبت انتشار کتاب «در اسلام ایرانی»، ص ۱۴۷؛ برای شرح تفصیلی زندگینامه و آرای هانری کربن رجوع شود به داریوش شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی و نیز به سید حسین نصر، «زندگی و آثار و افکار استاد هانری کربن» (برای مشخصات کامل مقالات و کتب به منابع رجوع شود).

وجودی او دچار پیشداوری می‌شود. هر گونه تلاش برای «تبیین» علیّی واقعیت امر مشاهده‌شده و فروکاستن آن به معنایی غیر از واقعیت رخ نموده و بدین ترتیب تلاش برای نادیده گرفتن واقعیت آن، رویکردی است که به هیچ روی مورد علاقه افرادی همچون سهروردی، که همواره در صف مقابل چنین براهین پیشینی قرار دارند، نیست^۱.

بی‌تردید، به‌کارگیری تبیین علیّی درباره خود کربن نیز نوعی تقلیل واقعیت خواهد بود. به‌عنوان نمونه، اگر کسی توجه خاصّ کربن به مفهوم «یتیم» را در آثار او به این نکته مربوط کند که کربن از همان ابتدای کودکی یتیم شده بود، ره به خطا برده‌است. هم‌چنین، اگر شخصی در معرفی کربن، به توضیح نقش پیشینه‌های فکری و استادان کربن (هایدگر، سهروردی، ژیلسون، ماسینیون و ...) و به شرح وقایع مهم زندگی وی - آشنایی با فلسفه وجودی آلمان، حکمت نوری سهروردی، اقامت اجباری در ترکیه در خلال جنگ جهانی، اقامت ممتد در ایران، تأسیس «بخش ایران‌شناسی مؤسسه فرانسوی - ایرانی»، طرح چاپ «نوشته‌های ایرانی (Bibliothèque iranienne)»، کرسی استادی اسلام‌شناسی دانشگاه سوربن - بپردازد، باز هم بر منهای چندان صحیحی حرکت نکرده‌است. این نوع تبیین بویژه در خصوص نقش هایدگر و سهروردی در زندگی علمی هانری کربن، حسّاس و مشکل‌ساز می‌شود. یکی غربی و میراث‌دار فلسفه وجودی غربی، و دیگری شرقی و احیا کننده حکمت نوری حکمای ایران باستان. در این خصوص اظهارنظرهای مختلفی شده‌است: برخی گفته‌اند که کربن با روی آوردن به سهروردی، به هایدگر پشت کرد. برخی دیگر در مقابل گفته‌اند که اساساً خلاف اصول عالم تفکر است که متفکری به متفکر دیگر پشت کند. کربن، خود، بارها و حتی در سالهای آخر عمر مجبور می‌شود که در این خصوص توضیحاتی بدهد. در واقع، برای درک این مسأله باید شناخت شخصیت کربن را نقطه عزیمت خود قرار داد. زیرا شخصیت وی و خواست‌ها و مقاصد اوست که

۱. نک. ترجمه مجلد دوم همین اثر، ص. ۱۹۸.
همچنین به بخشی از مقاله زیر که در خصوص چیستی «تذکره» است، رجوع شود: پازوکی شهرام، «تذکره الاولیاء، تذکره چیست و اولیاء کیستند؟»، صص ۷-۱۱.

باعث می شود که افرادی استادان او و پیشینه تحقیقات او گردند و افراد و پژوهش های دیگری مورد نقد یا بی اعتنایی او قرار گیرند.

کربن قبل از هر چیز یک فیلسوف است و همین فیلسوف بودن نقطه قوت شخصیت اوست؛ کربن یک فیلسوف شرق شناس است. اگر کربن در میان شرق شناسان فرانسوی برجستگی ویژه ای یافته است، یکی از دلایل آن این است که اکثر اسلام شناسان فرانسوی، و نیز شرق شناسان غربی به طور کلی، فلسفه، حکمت یا عرفان نظری نخوانده اند. به این ترتیب، از آنجا که از درک عمق مطالب کتب عرفانی و فلسفی عاجز می مانند، حداکثر موفق می شوند که تصویری تاریخی و زندگینامه ای از عرفا و حکما ارائه دهند. اما کربن قابلیت درک فیلسوفان مسلمان را دارد. در نوشته های کربن می خوانیم: «شرق شناسان لزوماً اهل فلسفه و متافیزیک نیستند؛ به این ترتیب، به فیلسوفان شرق شناس به دیده قلندران ره گم کرده خانه به دوش در جمع خویش می نگرند. و اما فیلسوفان آماده اند که به استقبال مسائل روند، لکن بیم آن می رود که اسامی خاص ناشناخته و اصطلاحات نامألوف آنان را به بیراهه کشد».^۱

هانری کربن، پنج سال بعد، در یک سخنرانی، در ژانویه ۱۹۷۶، در انجمن فلسفه ایران، با بیان مجدد سخنان فوق می افزاید: «به اعتقاد ما انجمن فلسفه^۲ که امشب در آن گرد آمده ایم، در حکم کانونی است که فیلسوفان «طالب مشرق و اشراق (مستشرق)» دیگر در آن یتیم و منزوی نخواهند بود - زیرا یک فیلسوف، و صراحتاً بگویم یک عالم مابعدالطبیعه، در عالم کنونی محکوم به نوعی انزواست».^۳

کربن فیلسوف است، فیلسوفی طالب و زائر: «من یک فیلسوف هستم، و طلب و کاوش خود را در هر جهتی که روح مرا رهنمون شود دنبال می کنم». و بر همین اساس است که وی به تناقض های ظاهری در خصوص جمع دو مقوله شرق شناسی و فلسفه وجودی آلمان پاسخ می دهد. «تهران، اصفهان و فرایبورگ

۱. نک به فروتر، پیشگفتار، ص. ۶۷.

۲. این انجمن هم اکنون، «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» خوانده می شود.

3. Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Moasseseh-e pajouheshi Hekmat va falsafeh, Tehran, 1382 H, p. 56.

همه شهرهایی نمادین هستند که روح مرا بدانها سوق داده است.^۱ اما جمع میان اندیشه حکمی غربی و شرقی منحصر به کربن نیست. خود وی درباره ابتکار شیخ اشراق در جمع میان سنت هرمسی و ایرانی چنین اظهار نظر کرده است:

یقیناً تفسیر عوالم دینی که بازنمایی‌ها و تصاویر فوق پیوند آنها را نشان می‌دهد، یکی از فصول بسیار دشوار علم ادیان است. مادامی که اکتفا کنیم به این که ساده‌انگارانه پای «التقاط» را به میان کشیم، همه چیز بی‌ضابطه و آشفته به نظر خواهد آمد. اگر مقصود کشف مقاصد یک ایمان فردی باشد که خود، جهان خویش را بنا می‌کند، همین ایمان «تبیین‌ناپذیر» تبیین‌کننده مسأله خواهد شد. کیش هرمسی و کیش زردشتی در ایمان فردی سهروردی به گونه‌ای خاص تلاقی می‌کنند و راز این تلاقی خاص، خود شخص سهروردی است.^۲

در مورد پدیده کربن نیز «راز این تلاقی خاص»، خود شخص کربن است. وی تأکید می‌کند که «یک فیلسوف چیزی جز زمان خاص خویشتن نیست. «تاریخی بودن» حقیقی وی تنها مبتنی بر همین امر است».

رادیو فرهنگ فرانسه در اواخر عمر هانری کربن، مصاحبه‌ای با وی انجام داده است که با عنوان «از هایدگر تا سهروردی» مشهور است. وی در آنجا به برخی نقاط اشتراک و نیز افتراق هایدگر و حکمای مسلمان اشاره، و نیز موضوع «گذر» خود از فلسفه هایدگر را طرح می‌کند و دلایل آن را عرضه می‌نماید، با این حال تصریح می‌کند که به برخی عناصر فلسفه هایدگر، خصوصاً مبحث تأویل، تا به آخر وفادار مانده است. مصاحبه مفصل است، و ما تنها به ترجمه برخی پاره‌های آن، که شخصیت کربن را می‌نمایاند، اکتفا می‌کنیم.

«می‌گویند در جمع پژوهشگران دسته‌ای متخصص اندیشه و فلسفه آلمان هستند و دسته‌ای دیگر مستشرق؛ در میان مستشرقین گروهی اسلام‌شناس‌اند و گروهی ایران‌شناس و هکذا. و آنگاه می‌پرسند: چگونه ممکن است که کسی از پژوهش در فلسفه آلمان به ایران‌شناسی روی آورد؟ اما کسانی که این سؤال را طرح می‌کنند شاید کمتر شگفت‌زده می‌شدند اگر اندک شناختی از چیستی

1. Corbin, De Heidegger à Sohrevardî.

۲. نک: مجلد دوم، سهروردی و افلاطونیان ایران، صص. ۱۸۴-۱۸۵، تأکید از نگارنده این سطور.

فیلسوف و جستجوی او داشتند و تصویری از این امر داشتند که عارضه‌های زبانی برای یک فیلسوف صرفاً به منزلهٔ موانعی بر سر راه او هستند که باید از آنها گذر کرد و تنها بیانگر تفاوت‌های مکانی هستند که منزلت و اهمیتی ثانوی دارند. (...). شاید بتوان گفت که فیلسوف تحقیق خود را همزمان در جبهه‌های متعدد پیش می‌برد؛ به ویژه اگر معنای فلسفه برای او به مفهوم شدیداً عقل‌گرایانه‌ای که میراث فیلسوفان «عصر روشنگری» است محدود نشود. و به حقیقت، نباید محدود شود. تحقیق فیلسوف باید حوزه‌ای وسیع را فراگیرد چنانکه بتواند پذیرای فلسفهٔ عرفانی شخصی نظیر یاکوب بوهمه، ابن عربی یا سودنبرگ و غیره باشد. خلاصهٔ کلام آنکه تحقیق فیلسوف باید به گونه‌ای باشد که بتواند داده‌های کتب مقدس و نیز تجارب عالم مثال را، به عنوان منابعی برای تأمل فلسفی، در خویش گرد آورد. در غیر این صورت، دیگر فیلسوفیا (دوستداری حکمت) هیچ ارتباطی با سوفیا (حکمت) نخواهد داشت».

بازگردیم به پاسخ سؤال خبرنگار از کربن که در ابتدای گفتار طرح کردیم. پاسخ وی به آن سؤال هم‌چنین یادآور دسته‌بندی امور زندگی به اعتباری و حقیقی است. حقیقت آن است که انسان موجودی الهی است که از عالم نور فرود آمده است و می‌بایست از غربت ظلمانی درآید و به جایگاه نور فراز رود. وانگهی، امور مقطعی، محیطی و قومی اگر چه مؤثرند، اما قطعی و جبری نیستند. مضافاً اینکه این امور در قیاس با حقیقت انسان و برنامه‌ای که می‌بایست در جهت تحقق آن طی شود، ثانوی و اعتباری هستند. و برای نیل به حقیقت، باید از بند اعتباریات رها شد. در واقع، بی‌اعتنایی کربن در پاسخ به پرسش طرح‌شده به همین جهت است. توجه به اولویت و اولیت حقیقت بر قالب‌هاست که به کربن امکان داده است به مطالعات تطبیقی میان سنن مختلف دست یازد و به‌عنوان نمونه *Gubernator terrae* (شه‌ریار زمین) هرمسی، رمز خسرو در ایران باستان و امام شیعی (خصوصاً امام غائب) را یکی بداند. و همین نکته باعث شده است که وی شعار «مشرقیان/ اشراقیان عالم متحد شوید» را سردهد و نیز تا آخر عمر طرح «وحدت ادیان ابراهیمی» و نیز طرح «دین نبوی ازلی» را دنبال کند.

روزی در سال ۱۹۲۷ لویی ماسینیون جملهٔ زیر را با هانری کربن نجوا

می‌کند: «این کتاب را بگیرید، به گمانم در آن چیزی درخور شما وجود دارد». و این در حالی است که نسخه‌ای از کتاب *حکمة الاشراق* سهروردی را که از ایران به ارمغان آورده بود، در میان دستان هانری کربن بیست و چهار ساله می‌نهد. این واقعه سرنوشت کربن جوان را رقم می‌زند: طلب مشرق و اشراق. او حرکت خود را از غرب آغاز می‌کند و در این میان، سال‌ها در استانبول اقامت می‌گزیند، تا مهیای باقی سفر شود. و سرانجام «فیلسوف جوان تشنه ماجراجویی مابعدالطبیعی»، طبق وصفی که خود کربن در توصیف خویشتن به کار گرفته است^۱، گامی دیگر به فراسوی می‌نهد و در سال ۱۹۴۵ درست بعد از فروکش کردن هیاهوی جنگ جهانی دوم و در حالی که ماجراجوی جوان ما فراز و فرودهای بسیار فلسفی چشیده بود، سفری دیگر می‌آغازد و راه خود را به سوی شرق پی می‌گیرد و در سرای اشراق رحل اقامت می‌افکند.

در این هنگام است که عشق، از زبان کربن به صدا در می‌آید و از خلال نامه کربن، در سال ۱۹۴۶، به امیل بنونیست^۲، یکی از بزرگترین زبان‌شناسان فرانسوی، با ما سخن می‌گوید و از اهداف خود پرده برمی‌گیرد: «ضروری است که (...) به واسطه فعالیت‌ها و تحقیقات ما، خود آنانی که نماینده جامعه سنتی ایران هستند بیاموزند که میراث معنوی خویش را چنان بازبینی و ژرف‌اندیشی کنند که این میراث بتواند در عصر کنونی قابل انتقال و عرضه گردد. ما نیز بسیار چیزها فرا خواهیم گرفت، و این شیخ بزرگوار (: سهروردی) به من تا حدی به چشم شاگرد^۳ خویش می‌نگرد»^۴.

به راستی، کمتر محقق غربی بتوان یافت که هدف پژوهش خود را براساس حقیقت فی‌نفسه و قابلیت‌ها و نیازهای اصیل جامعه و اندیشه مورد بررسی، و نه براساس نیازهای شخص خویشتن (مد نظر ما در اینجا نیازهای

1. Voir Ch. Jambet (éd.) *Henry Corbin*, p. 40 ; Voir également Yan Richard, «L'Institut Français de Recherche en Iran », p. 75.

2. Emile Benveniste

۳. کربن در اینجا کلمه شاگرد را عیناً آوانگاری کرده است، بی‌آنکه معادلی فرانسوی برای این واژه بیاورد.

4. Voir Ch. Jambet, éd. *Henry Corbin*, p. 312 ; Voir également Yan Richard «L'Institut Français de Recherche en Iran », p. 76.

مادی و منزلت فردی و اجتماعی است) و جامعه خود (در اینجا نیز مد نظر ما سیاستگذاری‌های کلان پژوهشی است که برنامه‌ریزان اجتماعی و سیاسی دولت تنظیم می‌کنند و اکثر پژوهشگران نیز دانسته یا ندانسته دنباله‌رو آن می‌شوند)، معین کند. خود همین گذر از خویشتن و فرا رفتن از حد سیاست‌های تحقیقی کشورهای تابعه (فراموش نکنیم که کربن رئیس یک مؤسسه بزرگ پژوهشی فرانسه در ایران بود) از عواملی است که باعث ماندگاری کربن شده است. کربن از این هم بسی فراتر رفته و سخن از «شاگردی» به میان آورده است. وی در کتاب *En Islam iranien*، خود را «فرزندخوانده تشیع» دانسته و تأکید کرده است که گاهی فرزندخوانده‌ها بسیار بهتر از فرزندان، خطرات را بازمی‌شناسند و می‌توانند اهل خانه را متوجه آن خطرات کنند.

پیام کربن برای مستشرق کاملاً واضح است: چنان رفتار کنیم و چنان روشی پیش گیریم که میراث‌داران سنت اسلامی به ما به چشم بیگانه ننگرند و ما را به شاگردی قبول کنند. گویی یکی از آنانیم.^۱ به این ترتیب است که او سالها با میراث‌داران زنده حکمت و عرفان اسلامی، نظیر علامه طباطبایی و سید جلال‌الدین آشتیانی، مصاحب و همکار می‌شود. کربن پدیدارشناس شیفته تفکر معنوی شیعی بود و با درونمایه شیعی زندگی می‌کرد. به علاوه، نامه کربن به بنونیست، منقول در فوق، نشان می‌دهد که هر چند کربن خود را از سویی شاگرد می‌داند، از سوی دیگر خویشتن را معلمی می‌داند که پیامی واضح برای میراث‌داران امروز سنت حکمی اسلامی - ایرانی دارد و آن پیام این است: ژرف‌اندیشی و روزآمد کردن میراث، نکته‌ای که وی در پیشگفتار «*En Islam iranien*» و بسیاری جاهای دیگر نیز بر آن پای فشرده است.

کربن نیک می‌دانست که «در واقع، راه یافتن به عالم معنویت شیعی - که غایت مقصود نیز همین است - کاری سهل و آسان نیست. تشیع «حرم معرفت باطنی اسلام» است و از ویژگیهای آن «احساس شرمی وافر در قبال تمامی مسائل دینی، متانت و رزانتی است که بند از نقاب وقتی می‌گشاید که یقین حاصل کرده

۱. در خصوص روش کربن به مقاله یحیی بونو، «در ضیافت عالم معنوی» و نیز به مقاله پل بلانفا تحت عنوان «هائری کربن و روش وی» رجوع شود.

باشد مخاطب، خود، در قبال این مسائل، دلبستگی و درایت تامّ ابراز می‌دارد». بنابراین هر محقّقی که «بدون فراهم آوردن مقدمات لازم» به این امر خطیر دست یازد، تلاشش به چیزی جز رو به رو شدن با درهای بسته و دست به سر شدن با مشتی «پنداشت‌های ساده» نمی‌انجامد.^۱

هانری کربن در سال ۱۹۵۴، در مدرسه کاربردی مطالعات عالی (EPHE)، در سوربن، جانشین لویی ماسینیون در کرسی «اسلام و ادیان سرزمین عربستان» (Islamisme et religions de l'Arabie) شد که ماسینیون، خود، مؤسس آن بود. هر چند کرسی کربن عام بود و حوزه‌ای وسیع را پوشش می‌داد، او در این میان شیفته تشیع و ایران بود. کربن در سال تحصیلی ۱۹۵۵-۱۹۵۶ تدریس خود را با تلویحات سهروردی و شرح کشف‌المحجوب ابویعقوب سجستانی آغاز کرد. و از آن هنگام طی حدود ربع قرن در سوربن به بیان اندیشه اندیشمندان ایرانی که بسیاری از آنان برای غرب کاملاً ناشناخته بودند، پرداخت. سرانجام در سال‌های تحصیلی ۱۹۷۷-۱۹۷۸ و ۱۹۷۸-۱۹۷۹ با طرح کتاب *الحکمة / العرشية ملاصدرا شیرازی و نیز مجالس المؤید فی الدین شیرازی* (اندیشمند اسماعیلی) پرونده تدریس کربن در این مدرسه، با در هم پیچیده شدن طومار عمر او، بسته شد.

چرخ گردون به شتاب پیش می‌رود و سال‌نما خبر از فرارسیدن سال ۱۹۷۸ میلادی می‌دهد. یازدهم ژانویه، هانری و استلّا کربن با پرواز تهران - پاریس، تهران را به مقصد پاریس ترک می‌کنند؛ رفتنی بی‌بازگشت. در این سال، اغلب جلسات درس کربن به علت کسالت مفرط وی تعطیل می‌شود، و نگرانی استلّا، همسر وفادار و یار همراه هانری، و دیگر دوستان او در خصوص سلامتی وی روزافزون می‌گردد. پاییز این سال بیماری کربن اوج می‌گیرد و به دفعات راهی بیمارستان می‌شود. استلّا خاطره آن روزهای سخت را ثبت کرده است. در یکی از واپسین مراجعات، شاهد گفت‌وشنودی میان کربن و پزشک معالج او هستیم، چنانکه در آغاز این کلام بدان اشاره کردیم. این گفت‌وشنود حاکی از آن است که دغدغه وی در آن روزها هم حکمت ایران است که در اعماق جان او خانه کرده است. و این هم آخرین شاهد:

۱. بونو یحیی، «در ضیافت عالم معنوی»، ص ۹۰.

کربن که انبوهی از آزمایش‌های پزشکی، اسکن و غیره را با دقت و رانداز می‌کند و در حالی که از این همه پیشرفت‌های فنی شگفت‌زده می‌نماید، رو به دکتر گونو می‌کند و می‌گوید: «آیا تصوّر نمی‌کنید که بهتر به راز بشریت پی می‌بریم، اگر صرفاً با جدّیت و دقّت تامّ به موشکافی در اندیشهٔ اندیشمندان ایران و چین می‌پرداختیم؟»

و در همان روزها به همسرش می‌گوید که: «دیگر ایران را (...) نخواهد دید». استلّا کربن از آخرین نجواهای هانری چنین گزارش می‌دهد: «مرگ تنها یک گذر است، (...). آنجا همه چیز برای استقبال از من مهیاست. آنان چشم به راه من‌اند».

در این هنگام، استلّا می‌پرسد: «پس آیا تو فرشتهٔ نگهبان خودت را دیده‌ای؟»

و پاسخ می‌شود: «دیدن فرشتهٔ نگهبان بدان معناست که من می‌بایست بر آستانهٔ سرای جاوید گام نهاده باشم، اما چرا در آن لحظه بر این آستانه گام ننهادم؟»

و استلّا به آرامی می‌گوید: «شاید بدین جهت که لازم بود پیامی دیگر را به من انتقال بدهی». ... و لبخندی که از فراسو می‌آمد، چهرهٔ هانری را نورانی کرد. و این هم آخرین کلام‌هایی که هانری با ستاره، نور دیده، استلّا، نجوا کرده است: «به خوبی می‌دانم که این دوری که رو به پایان است، تنها یکی از ادوار زندگی من است»^۱. و «کاش میدانستی که با چه شور و شعفی قیود دنیا را پشت سر خواهم گذاشت!»

و صبح زود روز بعد، کربن از آستانه گذشت و به سرای جاوید گام نهاد^۲.

۱. سخنی که کلام رسول اکرم را به ذهن متبادر می‌کند که: «ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و انما نقولون من دار الی دار».

2. Cf. Corbin Stella, «Derniers souvenirs de Henry Corbin», situé sur le site www.amiscorbin.com

ب) کتاب *En Islam iranien* اثر هانری کربن و ترجمه عنوان آن

این کتاب که مشتمل بر چهار مجلد حجیم است، عصاره‌ای از مهمترین پژوهش‌های «طرح همه عمر» کربن را دربردارد. برای گزارش مختصر محتوای این مجلدات، رشته کلام را به دست کربن می‌سپاریم تا خود، از فهرست مطالب آن سخن گوید:

از مجموع هفت دفتر که در چهار مجلد این اثر گرد آمده‌اند، دفتر اول (اولین مجلد) حاوی وجوه مبنایی امامیه، یعنی شیعه دوازده امامی است. در استخراج این مبانی به سرچشمه آنها، یعنی احادیث صادر شده از خود امامان، نظر داشته‌ایم و در عین حال بازتاب و بسط این احادیث را در نزد بزرگترین شارحان سخنان ائمه در عصر صفوی نشان داده‌ایم. در این کتاب شاهد فصول مشترک میان هرمنوتیک معنوی (یعنی تأویل) به کار گرفته شده در تشیع و در مسیحیت و نیز مسائل مشترک در امام‌شناسی شیعی و مسیح‌شناسی خواهیم بود. دفتر دوم (دومین مجلد) تماماً به طرح «احیا» که مجموعه آثار سهروردی (قرن ششم هجری) متضمن آن است، می‌پردازد. فلسفه وی عبارت است از یک فلسفه نور که می‌بایست همچنان پژوهش‌های متعددی به بررسی تطبیقی و مقایسه آن با فلسفه نور قرون وسطایی غرب (فلسفه روبرت گروسستست^۱) اختصاص یابد. تمام دفتر سوم (در سومین مجلد) به روزبها بقلی شیرازی می‌پردازد و مسائل مألوف در حلقه «خاصان محبت»، پیرامون کسانی چون دانه و نویسندگان دیگر قبل از او را طرح می‌کند. دفتر چهارم (در سومین مجلد) به معرفی تنی چند از برجسته‌ترین چهره‌های مابعدالطبیعه تشیع و تصوف (سید حیدر آملی و علاءالدوله سمنانی) اختصاص دارد. دفتر پنجم (در چهارمین مجلد)، از طریق شناساندن چند شخصیت شامخ، به معرفی «مکتب اصفهان» می‌پردازد. دفتر ششم (در چهارمین مجلد) معنای مکتب شیخیه را آشکار می‌سازد. و سرانجام دفتر هفتم (در چهارمین مجلد) به طور کامل به امام دوازدهم به مثابه قطب و نقطه تمرکز شور و اشتیاق شیعی که در اندیشه فتوت یا جوانمردی اوج می‌گیرد،

۱. Robert Grosseteste [اندیشمند انگلیسی قرن سیزدهم میلادی که در زمینه مابعدالطبیعه نور رساله‌ای کوتاه اما مهم با عنوان *De Luce* به جای گذاشته است.]

اختصاص می‌یابد. در اینجا ما خود بخود شاهد مقارناتی میان این سنت با سنت‌های شهسواران (شوالیه‌ها) در غرب و نیز با سنت یوآخیمی‌ها^۱ خواهیم بود.^۲

اکنون به بررسی بار معنایی عنوان کتاب می‌پردازیم و در خصوص بهترین ترجمه ممکن برای آن اندیشه می‌کنیم. ترجمه لفظ به لفظ زیر را می‌توان برای *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* پیشنهاد کرد: *اندر اسلام ایرانی، وجوه روحانی و فلسفی*. این عنوان، عنوانی جذاب است، اما باید دید که آیا اساساً مجاز هستیم که در این مورد، ترجمه لفظی ارائه دهیم. ما در ادامه، این موضوع را به تفکیک از دو لحاظ صوری و محتوایی بررسی می‌کنیم.

(۱) تحلیل صوری

در زبان فرانسه می‌توان نسبت ایرانی را به اسم اضافه کرد، بی آنکه دلالت‌های غریب به همراه آن بیاید. مثلاً می‌توان از عبارت *science iranienne*، یا *technologie iranienne* بهره گرفت اما منظور صرفاً وضعیت علم و فن در ایران باشد، بی آنکه مدعی ممیزه خاصی برای این علم شویم که آن را از دیگر علم‌ها یا از علم در دیگر کشورها جدا کند. همچنین عباراتی وصفی نظیر *Ambassade française en Iran*، را باید «سفارت فرانسه» ترجمه کرد و نه «سفارت فرانسوی».

ساختار زبان فرانسه چنان است که امکان استفاده از ترکیب وصفی در مواضعی چون مواضع فوق مهیا است، در حالی که برای زبان فارسی وضعیت متفاوت است. وانگهی، برای آنکه به یک مثال دیگر که البته قدری تخصصی است بسنده کنیم، خاطر نشان می‌کنیم که به عنوان نمونه، اصطلاح «*la question jâbirienne*» که در حوزه تاریخ علوم در زبان فرانسوی متداول است، به صورت تحت اللفظی به «مسأله جابری» به زبان فارسی ترجمه می‌شود. جابر به تصریح آثارش و به تصدیق برخی شواهد تاریخی دیگر در قرن دوم هجری می‌زیسته و

1. Joachimites

۲. نک فروتر، انتهای پیشگفتار مؤلف.

شاگرد امام جعفر صادق (ع) بوده است. اما برخی محققان (از جمله پاول کراوس محقق مشهور تاریخ کیمیا) بر اساس نقد درونی متون جابر و نیز نقد دیگر متون تاریخی به این نتیجه رسیده است که شخصی به نام جابر واقعیت عینی تاریخی ندارد و مجموعه آثار منسوب به وی تألیف گروهی از نویسندگان اسماعیلی در فاصله بین نیمه دوم قرن سوم هجری و نیمه اول قرن چهارم هجری است. اصطلاح «la question jâbirienne» که برای اشاره به معضلات واقعیت تاریخی جابر بن حیان به کار می رود، به جای ترجمه تحت اللفظی به «مسأله جابری» باید به «مسأله واقعیت جابر» برگردانده شود.

در خصوص ترکیب فرانسوی *Islam iranien* نیز وضع چنین است و ضرورتی ندارد که وجه وصفی در ترجمه حفظ شود. وانگهی به نظر می رسد که کربن در این نامگذاری متأثر از دیگر پیشگامان مستشرق خود بوده است. مثلاً عنوان کتابی از ماسینیون که کربن پس از او صاحب کرسی اسلام شناسی در مدرسه کاربردی مطالعات عالی پاریس (EPHE) شده است، چنین است: *Salman* *pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*. دکتر علی شریعتی، مترجم این کتاب به فارسی، به درستی در ترجمه عنوان، از حفظ «وجه وصفی» در ترجمه عبارت مذکور پرهیز کرده، و آن را به صورت زیر ترجمه کرده است: *سلمان پاک و نخستین شکوفه های معنویت اسلام در ایران*.

تا بدینجا بر اساس تحلیل های صوری مشخص شد که ضرورتی به حفظ ترکیب وصفی در ترجمه به فارسی نیست. در ادامه به تحلیل های محتوایی می پردازیم و سعی می کنیم به سمت پیشنهاد یک ترجمه مناسب برای عنوان حرکت کنیم.

۲) تحلیل محتوایی

و اما ما در ترجمه عنوان، موازین زیر را مد نظر داریم که اولاً از دلالت های منفی تا بدانجا که ممکن است تهی باشد و ثانیاً تا سرحد ممکن، بار معنایی مد نظر نویسندگان را منتقل کند. شایسته است در این راستا مثالی ملموس ارائه کنیم: هانری کربن نهایتاً برای برگردان فرانسوی عبارت کلیدی *حکمة الاشراق*، عبارت

Théosophie orientale را برگزیده است. وی این اثر را به همراه تعلیقات ملاصدرا و قطب‌الدین شیرازی به فرانسوی ترجمه کرد، اما قبل از آنکه بتواند آن را به چاپ برساند درگذشت. واژه *théosophie* در دوره مدرن خصوصاً با تأسیس «*société théosophique*» به دست خانم هِلِنا بلاواتسکی (Blavatsky) و همفکران وی، دلالت‌های تازه‌ای به خود گرفته است. کربن برای آنکه فکر خواننده غربی را از دلالت‌های مدرن این واژه ایمن نگه دارد، همواره بر این امر تأکید ورزیده که آن را در معنای اصیل اشتقاقی آن به کار برده است (ترجمه لفظ به لفظ *theo-sophia* حکمت الهی است). کریستیان ژامبه، از شاگردان معروف کربن که تحقیقات متعدد در زمینه های حکمی، به عنوان نمونه فلسفه ملاصدرا دارد، ترجمه *حکمة الاشراق* را پس از فوت کربن به همراه مقدمه‌ای مفصل به طبع سپرد. و اما ژامبه ترجیح داده است که از واژه *تئوزوفی* در عنوان بهره نگیرد و عنوان اثر را به *Sagesse orientale* تغییر دهد. استدلال ایشان به صورت زیر است: «به کارگیری عبارت *تئوزوفی* در درون متون هانری کربن کاملاً مجاز و صائب بوده است، از آنجا که همواره با توضیحات تکمیلی همراه شده است که خواننده را از هر گونه سردرگمی می‌رهاند. اما، دغدغه خاطر ما در اینجا انتخاب عنوان کتاب است. زیرا عنوان کتاب همواره منفرد و بدون توضیحات تکمیلی و هشدارهای لازم می‌آید. و لکن واژه *تئوزوفی* در فرانسه معنایی مدرن دارد، که بسیار رایج و نیز بسی خطرناک است. این واژه «انجمن حکمی» و مباحثی را به ذهن متبادر می‌کند که به هر روی، هیچ نسبتی با سهروردی ندارد و تنها ره‌آورد آن ایجاد ابهام خواهد بود، اگر نگوییم که باعث گمراهی و کج فهمی می‌شود»^۱.

دغدغه کریستیان ژامبه برای ما قابل درک است و از این جهت با وی همراه هستیم؛ و البته ما با نتیجه‌ای که وی گرفته است (یعنی تغییر کامل عنوان کتاب، برغم نظر مؤلف) موافق نیستیم.

از آنجا که در اینجا سخن از پدیدار دینی اسلام است، می‌بایست موضع پژوهشگر در باب «پدیدار دینی» معلوم باشد. آیا «پدیدار دینی» به شرایط زمانی

1. Cf. Sohrevardi, *Le Livre de la sagesse orientale*, p. 70-71.

و مکانی (سیاسی، اجتماعی و محیطی) وابسته است یا مستقل از آن است. مقدمتاً خاطرنشان کنیم که فیلسوف فرانسوی مخالف تحدید و تخصیص پدیدار دینی بر اساس قومیت یا ملیت است. شاهد این مدعا را می‌توان در دو مقدمه‌ای که پورداوود و کربن بر کتاب *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان* اثر کربن نوشته‌اند، به روشنی دید. پورداوود در آنجا در خصوص سهروردی چنین گفته است: «این بزرگوار، یکی از مردان نامور میهن ماست که به گناه غرور ملی از یادکردن مفاخر نیاکان خود، در سرزمین بیگانه شهید گردید»^۱. و مقصود وی آن است که فقهای حنبلی شام، سهروردی را به جهت احیای حکمت ایران باستان به قتل رساندند. به این ترتیب به نظر می‌رسد که استاد پورداوود به عمل حکیمانه سهروردی در احیای حکمت باستانی ایران و نیز به فتوای قتل وی توسط علمای شام، از زاویه ملی و سیاسی نگریسته است.

اما چند صفحه بعد، حکمت‌پژوه «مستشرق»، بی‌آنکه تصریح کند، در مقام پاسخگویی به پورداوود برمی‌آید: «بی‌شک، محرک‌های همکاران شرقی‌مان با آنچه که عامل پژوهش‌های تاریخی ما [مستشرقین] شده است، یکی نیست. (...) اندیشه ایرانی به زبانهای پهلوی، فارسی و عربی بیان شده است و پاسدار میراثی چنان متعالی است که در حصار نوعی بینش ملی تنگ‌نظرانه گرفتار نمی‌آید. این میراث به منزله عالمی معنوی است که زائران و میهمانانی از دیگر نواحی [مثل خود کربن] نیز بر سر خوان آن نشسته‌اند»^۲.

اما نکته مهم آنکه وی «پدیدار دینی» را پدیداری اصلی (: اولیه)، مستقل از شرایط زمانمند قومی می‌داند:

پدیدار دینی، یا ادراک موضوع دینی^۳، نیز به مانند ادراک صوت یا رنگی خاص، پدیداری اصلی^۴ (*urphaenomen*) است. برای تبیین یک پدیدار اصلی نیازمند تمسک به چیز دیگری نیستیم، پدیدار اصلی منتج از چیزی دیگر نیست.

۱. کربن، *روابط حکمت اشراق*، مقدمه پورداوود، ص ۸.

۲. منبع پیشین، متن فرانسه، صص. 10، 12.

3. objet religieux

4. phénomène premier

بلکه خود، داده نخستین^۱ و اصل مبین^۲ است، یعنی چیزی است که خود، تبیین‌گر بسیاری از چیزهای دیگر است. نقص فلسفه‌های موسوم به تحصّلی (پوزیتیویستی) در غرب (...) این است که پدیدار دینی را ناشی از چیزی دیگر می‌دانند و آن را بر اساس شرایط سیاسی، اجتماعی، قومی، اقتصادی، جغرافیایی و غیره تبیین می‌کنند و به همین جهت از درک چیستی خاص و تقلیل‌ناپذیر^۳ موضوع دینی باز می‌مانند. در همان بدایت امر، وجدانی است که موضوع دینی را دریافت می‌کند و آن را به خویشتن [به خود وجدان] می‌نمایاند. در صورت نبود این وجدان اولیه، حتی اگر می‌توانستیم تمام شرایط مورد نظر را گرد آوریم، باز هم هرگز نمی‌توانستیم پدیدار اصلی، یعنی پدیدار دینی معین، یا فلان یا بهمان ادراک موضوع دینی، را فراچنگ آوریم.^۴

به اعتقاد کربن، تقیید و تخصیص پدیدار دینی با قومیت، نه فقط باعث تقلیل آن پدیدار می‌گردد، بلکه هم‌چنین موجب قلب ماهیت و فساد آن می‌شود: «برای ما در زبان فرانسه کاملاً طبیعی است که برای اشاره به سرزمینی خاص از قلمرو اسلام، صفت نسبی ملیّت را بدان بیفزاییم. در عنوان اثر کنونی عبارت *Islam iranien* به چشم می‌خورد. در همین اثر از *shî'isme iranien* نیز سخن خواهیم گفت. این نحوه بیان موضوع برای ما فرانسوی‌زبانان عادی و بدیهی است. اما حقیقتاً ترجمه لفظ به لفظ آن به زبان فارسی غیر قابل تحمّل است، زیرا این ترکیب وصفی متضمّن نوعی عرفی‌سازی^۵ از مفهوم دینی و قدسی است. دوستان ایرانی ما غالباً به ما گوشزد کرده‌اند که حاصل ترجمه لفظ به لفظ چنین اصطلاحاتی، عباراتی قطعاً شوکه‌کننده و غیرعادی خواهد بود».^۶

با تحلیل‌های صوری و محتوایی نشان دادیم که نه تنها هیچ ضرورتی به

1. donnée initiale

2. principe d'explication

3. irréductible

4. Cf. Corbin H., *En Islam iranien*, tome I, p. 9.

5. sécularisation

۶. *En Islam Iranien*, t: I, pp. 11-12. (تأکید از نگارنده این سطور). همچنین قابل ذکر است که در دو ترجمه عربی این اثر، نواف الموسوی، مترجم لبنانی که ترجمه وی از دقت خوبی برخوردار است، عنوان مذکور را به «الاسلام فی ایران» ترجمه کرده است، اما دیگر ترجمه عربی، طبع مصر، که ترجمه‌ای مخدوش و ضعیف است، آن را به «الاسلام الایرانی» ترجمه نموده است.

ترجمه تحت اللفظی نیست، بلکه می‌بایست از عنوان *en Islam iranien* ترجمه مناسب غیر لفظی ارائه کرد، به گونه‌ای که مقتضیات ساختار زبان فارسی و نیز عوامل فرهنگی که با زبان همراه هستند محفوظ بماند. پیشنهاد ما این است که این عنوان را در فارسی به *اسلام در سرزمین ایران* برگردانیم. اما مطمئناً منظور ما از اصطلاح «سرزمین ایران» حدود جغرافیایی و سیاسی، بالخصوص مرزهای سیاسی ایران امروز، نیست، بلکه مطمح نظر ما سرزمین معنوی و فرهنگی ایران تاریخی است. با ملاحظه این نکته، برگردان *اسلام در سرزمین ایران* از شائبه برداشت‌های قومی، شعوبی و جغرافیایی خالی خواهد بود. در عین حال کاملاً واضح است که هر محصولی در هر زمینی نمی‌روید. باران و برفِ آسمان زمین مساعد می‌خواهد تا کاشت و داشت نیکو انجام شود و محصول به کمال به بار نشیند و آماده برداشت شود؛ زمین نامساعد و شوره‌زار محصولی جز خار ندهد.

با این حال، در بطن متن، در موارد متعدد، به اجبار، عبارت «اسلام ایرانی» را حفظ کرده‌ایم (مطمئناً در غیر از مواردی که به عنوان اشاره دارد)، زیرا هر عبارت دیگری (و از جمله عبارت «اسلام در سرزمین ایران») به جای آن می‌گذاشتیم ابهام بیشتر می‌زاید و بخش بیشتری از معنا را فدا می‌کرد و دلالت‌های ضمنی ناخواسته افزون‌تری را به همراه می‌آورد. لکن از خواننده انتظار داریم که در آن موارد، چون چشم به عبارت «اسلام ایرانی» می‌دوزد، لطایفی را که در این مقدمه بدان اشاره کردیم مدّ نظر بگیرد.

دو واژه «*aspect*» و «*spirituel*»، موجود در عنوان نیز محلّ توجّه و بحث است و ضروری است در باب ترجمه مناسب آن دو تأمل گردد. کربن، خود، اولین اصطلاح را چنین شکافته است: «محقق می‌بایست چنان به دیدار/ امر دینی رود که موضوع دینی بر او همان‌گونه رخ نماید که بر آنانی [مؤمنان، عارفان، حکیمان] که برایشان پدیدار شده، رخ نموده است. به همین جهت است که ما عنوان فرعی، اما اساسی، *aspects spirituels et philosophiques* را برای کتاب برگزیده‌ایم. هر آن‌کس که از *aspect* سخن به میان آرد، حضور بیننده (*spectateur*) را مفروض گرفته است. و اما در اینجا، بیننده، یعنی پدیدارشناس، می‌بایست بر خوان ضیافت معنوی آنانی نشیند که موضوع دینی بر آنان رخ

می‌نماید و به همراه آنان بار مسؤولیت آن را بر دوش کشد.^۱

کربن به وجه اشتقاق واژگان توجهی تامّ دارد. کلمه aspect مشتقّ از کلمه لاتین *a(d)spectus* به معنی «نظر»، «نگاه»، «مورد نظر و توجّه قرار گرفته»، وجه و صورت است. چنانکه وی به درستی متذکّر شده است، این کلمه که با کلمه *spectateur* (به معنی بیننده) هم‌ریشه است، بار انفسی (سوبژکتیو) دارد و مستلزم در نظر گرفتن یک شاهد یا ناظر است. برای برگردان فارسی این واژه فرانسوی می‌توان از دو واژه «چشم‌انداز» و نیز «وجه»^۲ استفاده کرد. اما از آنجا که بار انفسی واژه «چشم‌انداز» به وضوح نمایان است، ما ترجیح می‌دهیم که در ترجمه عنوان اثر، از این کلمه بهره‌گیریم؛ در عین حال، در متن اثر (در غیر عنوان) در ترجمه aspect، به تناسب، از هر یک از دو اصطلاح مذکور استفاده خواهیم کرد.

و اما در باب «spirituel»، لازم است قبل از هر چیز متذکّر گردیم که عنوان اولیه این مجموعه چهار جلدی، «Spiritualité de l'Islam iranien» بوده است، که خود نشانگر نقش محوری است که Spiritualité در نظر کربن، در ایران دارا بوده است. در عنوان نهایی نیز، وصف spirituel بر وصف philosophique مقدّم است. معادل لفظی spirituel در فارسی «روحی» است. اما به دلایلی ترجیح می‌دهیم که از اصطلاح «معنوی» در ترجمه آن بهره‌گیریم. و البته وصف روحی در متون عرفانی و حکمی (به ویژه متون عربی) سابقه دارد.

در متون عرفانی و حکمی، یک تقسیم‌بندی متداول دومرتبه‌ای، اوصافی نظیر «روحی» یا «معنوی» در مقابل تعبیراتی نظیر «حسی» یا «قالبی» و مانند آن به کار رفته است؛ در اینجا باطن یا همه بواطن «حسن»، «قالب»، «لفظ» و «ظاهر»، با کمک تعبیر «روحی» یا «معنوی» بیان شده است.

کربن اصطلاح spirituel را عموماً در کاربرد اخیر به کار می‌گیرد. بنابراین در ترجمه فارسی می‌توان در برابر آن، «روحی»، «معنوی» یا «مینوی» گذاشت. ما اصطلاح «روحی» را کنار می‌گذاریم، به این جهت که در زبان فارسی، در چنین

۱. نک فروتر، ص. ۸۸.

۲. «وجه» به معنای نشان دهنده و عرضه کننده یک شیء است. مثلاً وجه انسان بهترین نمایشگر و نشان دهنده اوست که از آن به سیما و صورت نیز تعبیر می‌کنند. و وجه عمارت، نمای جلوی ساختمان است که با مشخصاتی از سایر ساختمان‌ها امتیاز دارد.

سیاقی، نامأنوس است. و از میان دو اصطلاح دیگر، «معنوی» را برای عنوان برمی‌گزینیم، چرا که ما ایرانیان انس بیشتری با آن داریم. اما در بطن متن و در غیر عنوان، به تناسب از اصطلاح «مینوی» نیز در ترجمه spirituel بهره خواهیم برد. کرین اصطلاح le spirituel را غالباً در ترجمه یکی از اصطلاحات عارف، حکیم دیده‌ور و نیز اهل معنا (به طور عام) به کار گرفته است.

و سرانجام با کلام خودِ کرین، این گفتار را به پایان می‌بریم:

در کتاب /سلام در سرزمین ایران/ بویژه برآنیم که قابلیت بارز و چشمگیر ایرانیان را در امری نشان دهیم که عده‌ای بر آن نام نبوغ ایرانی نهاده‌اند و عده‌ای دیگر قریحه زوال ناپذیر جان ایرانی‌اش 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.