

سفر و پیام آور

ایران و فلسفه



هانری گُرین

ترجمه مهدی سرنشتهداری



سفر و پیام آور

ایران و فلسفه



درباره کتاب

این کتاب که مجموعه‌ای است از مصاحبه‌ها و مقالاتی که پس از مرگ هانری کوبین چاپ و منتشر شده است، شرحی است بر سفری که کوبین در طلب عالم خیالی واقعیت نامشهود، حیطه فرشتگان و موجودات قدسی در آن گام نهاده است. کتاب حاضر که به مطالعه فلسفه دینی و کندکاو در ایمان شهودی می‌پردازد، تأملی است ژرف در مضامین عظیم عرفان ایرانی - اسلامی (نظریه صوفیانه دانش، سفری به درون روح و مناسک جام) که نگاهی روشنگر به درون عوالم فلسفی شهروردی، این عربی و ملاصدرا شیرازی می‌اندازد.

درباره نویسنده

هانری کوبین (۱۹۷۸-۱۹۰۳) استاد دین اسلام در دانشگاه سوربن در پاریس و رئیس پخش مطالعات ایرانی در انتستیتوی ایران فرانسه در تهران بوده است. آثار گسترده او از جمله شامل اولین ترجمه‌های دیگر به زبان فرانسه، مطالعه در آثار سوینبورگ و بویمه، نوشته‌هایی در باب جام، فرشته‌شناسی، و ترجمه و تفسیر متون ایرانی اسلامی/صوفی است. او اصطلاحاتی چون عالم خیال، تأویل و تجلی الهی را به اندیشه روانی-روحی غرب معرفی کرد.

درباره مترجم

مهدی سرورشته‌داری، متولد سال ۱۳۲۷، تهران، در سال ۱۳۴۵ از دبیرستان البرز فارغ‌التحصیل شد. دانشگاه پهلوی شیراز (پژوهشکی)، دانشگاه ملی (علوم سیاسی) و مدرسه عالی شهر کلن (روان‌شناسی تعلیم و تربیت) از جمله مراکز دانشگاهی محل تحصیل مهدی سرورشته‌داری بوده است.

از مهدی سرورشته‌داری، کتاب‌های فراوانی در زمینه‌های روان‌شناسی، فلسفه و عرفان، ادبیات معاصر و کهن، اسطوره و آثار یونگ منتشرشده است. برخی کتاب‌های منتشره ایشان به شرح زیر است:
طریق صوفیانه عشق؛ آفرینش، وجود و زمان؛ انیگرام، تیپ‌شناسی نه‌گانه؛ شور عشق، رنج هجران - سایه‌روشن‌های رنج و ابتلاء؛ تعبیر قصه‌های پریان و آنیما و آنیموس در قصه‌های پریان؛ که عشق آسان نمود اول، روان‌شناسی عشق رمانیک؛ چهار مقاله یونگی؛ آمور و سایکی، بالندگی روانی زنان؛ فرهنگ یونگ؛ تیپ‌شناسی یونگی؛ تشریح روان، نماد پریازی کیمیاواری در روان درمانی؛ کیمیاگری؛ آنیما و آنیموس؛ دو مقاله، آنیما و آنیموس؛ تا ابد جوان و همین کتاب نام برد.

کتاب‌های صوتی تخت پولاد، بوف کور، سگ ولگرد، هشت کتاب و چرندیورنده با صدای مهدی سرورشته‌داری در آمریکا منتشر شده است.
مهدی سرورشته‌داری از سال ۱۳۶۴ مقیم آمریکاست و به جز فعالیت حرفه‌ای در امریکا پژوهش، تألیف و ترجمه به تدریس در موضوعات مربوطه نیز اشتغال دارد.

سفر و پیام آور

ایران و فلسفه

ہانری گربن

ترجمہ مهدی سرور شتمداری



ستاره مهرابیان
MEHRABIAN BOOKS

گرین، هانری، ۱۹۰۳ - ۱۹۷۸، .Corbin, Henry.
عنوان و نام پدیدآور: سفر و پیام اور: ایران و فلسفه / هانری گرین:
مترجم مهدی سرشنده‌داری: ویراستار مهدی سجودی‌مقدم.
تهران: مهراندیش، ۱۴۰۰.
ص. ۲۴۴

۹۷۸-۶۲۲-۵۸۷۵-۱۷
سرشنده‌داری، مهدی، ۱۲۲۷ - ، مترجم
BVF1 ۱۸۱/۰ AF05V1A



سفر و پیام آور

ایران و فلسفه

• هانری گرین.

• ترجمه مهدی سرشنده‌داری.

• ویراستار: مهدی سجودی مقدم.

• آماده‌سازی و نظارت فنی: مهراندیش.

• چاپ اول، تهران، ۱۴۰۱. چاپ: قشقایی.

• ۵۰۰ نسخه. شماره نشر: ۲۷۵.

• قیمت: ۹۳۰۰۰ تومان. شابک: ۰۹۷۸-۶۲۲-۷۸۴۷-۰۱-۷.



هرگونه خلاصه‌نویسی، تکثیر و یا تولید مجدد این کتاب، به صورت کامل و یا بخشی از آن، اعم از چاپ، کپی، فایل صوتی یا الکترونیکی بدون اجازه کتبی ناشر^۱ ممنوع و موجب پیگرد قانونی است.

انتشارات مهراندیش

خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، پایین تر از خیابان وحید نظری، کوچه غلامرضا قدیری، شماره ۲۲.

. ۰۹۱۲۵۵۹۱۶۰۲

تلفن: ۰۲۱-۶۶۴۸۹۳۶۵

www.mehrandishbooks.com mehrandishnashr@gmail.com

@mehrandishbooks



فهرست

۷.....	پیشگفتار.....
۱۱.....	مقدمه.....
۱۳.....	تعلیمات باطنی در روزگار ما.....

بخش اول: تاریخ دینی

۵۷.....	مطالعات ایرانی و مطالعات تطبیقی ادیان.....
۶۰.....	رشد مطالعات تطبیقی ادیان در قرن نوزدهم.....
۸۲.....	مطالعات ایرانی و فلسفه.....
۱۲۵.....	مسنله و روش در تاریخ دین.....

بخش دوم: فلسفه و عرفان

۱۴۷.....	نظریه علم شهودی.....
۱۶۰.....	مضمون سفر و پیام آور.....
۱۶۰.....	گذر از آموزش‌های نظری، به رویداد واقعی نفس.....
۱۶۵.....	مضمون سفر روحانی در آثار بوعلی سینا و عطار.....
۱۷۴.....	مضمون سفر روحانی در اندیشه سهروردی.....
۱۸۰.....	مضمون سفر روحانی و متافیزیک عالم خیال.....
۱۸۶.....	مناجات شیعی جام.....
۲۰۹.....	فلسفه نبوی و متافیزیک وجود.....
۲۱۸.....	تصوف و سوفیا.....
۲۲۹.....	حال و هوای موسیقایی عرفان ایرانی.....
۲۳۵.....	فهرست واژه‌ها.....

پیشگفتار

جیکوب نیدلمن^۱

آثار هانزی گُربَن شاخص نوعی کار تحقیقی است که یک حساسیت پالوده روحانی را با دانش گستردۀ و صداقت علمی بی خدشه ترکیب می‌کند. بنابراین، پژوهش‌های او ما را امیدوار می‌کند که برای مسئله رنج آوری که امروزه نه تنها گریبان‌گیر مطالعه تطبیقی ادیان است، بلکه کل اقدام تفکر عقلی مدرن را گرفتار کرده است، پاسخی بیاییم. مسئله این است: چگونه می‌توان از ذهنی برخوردار بود که در عین حال، هم باز و هم انتقادی باشد – نه تنها در مقابل سطحه افقی امور واقع، بلکه در مقابل بُعد عمودی خرد متعالی نیز باز باشد؛ و نه تنها تفکرات ناشی از عواطف، جزئیت و لابالی‌گری را نقد کند، بلکه تندگویی و تکبری را که مشخصه اندیشه صرفاً تحلیلی و بی‌پیوند با عقل متعارف و شهودهای بی‌زمان قلب انسان است نیز مورد انتقاد قرار دهد. این مسئله‌ای است که برای دانشمندان فیزیک فضایی و پژوهندگان کتاب مقدس به یک اندازه مطرح است؛ به همان اندازه که برای متخصصین زیست‌شناسی مولکولی مطرح است، برای تاریخ دانان نیز وجود دارد. چه در پی شناختن روان انسان و قلمرو آن برآییم و چه قصد پژوهش در عالم کلی طبیعت را داشته باشیم، این پرسش که چگونه احساس حقیقی و اندیشه انتقادی را فراهم گذاریم و چگونه عینی باشیم، به این معنا که به شور اصیل امکان دهیم تا اقدامات و کار ذهن علمی ما را راهبری کند، با تأکید هرچه بیشتری برای ما مطرح می‌شود. زندگی بشر و حتی خود زندگی زمین وابسته به صداقت ما در رویارویی با این مسئله است.

در مقایسه با مسائل مربوط به بقای انسان و سرنوشت زمین، مطالعه آکادمیک دین

1. Jacob Needleman.

ممکن است امری فرعی به نظر رسد، ولی در همینجا است که این مسئله اصلی دوران ما، گاهی تا حد پوچی و بی معنایی، با وضوحی خاص رومی نماید. بعضی محققان دین که تعدادشان هم کم نیست، اصولاً اجازه نمی دهند که امکان حقیقت داشتن دین وارد رشته مطالعاتی آنها شود.

این محققان نگران اند که مباداً اعتقاد دینی در مطالعه علمی دین مداخله کند، و ازین رو ممکن است به طور منظم از نگریستن به معنایی که دین عملاً برای افراد و فرهنگ‌های مختلف دارد، سر باز زنند. اینان تنها بر بررسی آن جنبه‌های دین تمرکز می‌کنند که فقط از طریق رشته‌های علمی از قبیل جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی - یعنی رشته‌هایی که خارج از بنیان ادیان جهان عمل می‌کنند - قابل مطالعه است و، به عبارت دیگر، مطالعات خود را گاهی بر اساس فرضیات پوزیتیویستی و حتی «تعطیلی» انجام می‌دهند و تفسیرهایی از دین به عمل می‌آورند که به اعتقادات و مناسک ادیانی که می‌خواهند آن را درک کنند، نامربوط است. و در این کار، اغلب، نوعی تفکر و نگرش به جهان را به نمایش می‌گذارند که خود از جمله عوامل آن وضعیت درونی ای هستند که ادیان بزرگ و آموزه‌های روحانی قصد نجات ما را از قید اسارت آن دارند.

با مطالعه آثار گُربَن درمی‌یابیم که یک ذهن دینی اصیل، که از فرقه‌گرایی یا ایمان کورکورانه بسیار به دور است، ذهنی است که در عین حال هم موافق با رهنمودهای خرد، به عنوان ذات تعلیمات متافیزیکی بی‌زمانِ نوع بشر عمل می‌کند و هم تحت رهبری دانش، همچون قوانین دقیقة تحقیق، که ارمنان طرز برخوردها و روش‌شناسی‌های علم و تحقیق نوین است، به کار می‌پردازد. با مطالعه آثار گُربَن متوجه می‌شویم که در سطح اندیشه، انتخاب خرد شرق و دانش غرب، به عنوان پایه جست‌وجوی حقیقت، به چه معنا است. شاید بهترین راه طبقه‌بندي آثار هائزی گُربَن این باشد که آن‌ها را «اسکولاستیسم شهودی» بنامیم. محقق شهودی، نه عالیم الهیات، به معنای نوین این اصطلاح است، و نه یک فرقه‌گرا است و نه یک مبلغ مذهبی. از آن نوع عارفان هم نیست که نمی‌توانند کیفیت خاصی را که در زمینه شهود و مشاهده احساس می‌کنند، به تفکر تحلیلی جهان مدرن که متکی به حواس است، پیوند بزنند.

از سوی دیگر، چنین محققی اجازه نمی‌دهد که معیارهای معمول تعیین صحت و سقم [یک موضوع] که از ریشه با شهودهای یک عارف اصیل بی‌ارتباط‌اند، انگیزه قضاوت و تخيّل او قرار گیرند. با استعانت از عنوان یکی از بزرگ‌ترین مقالاتی که گُربَن نوشته است،

می‌توان گفت که او در مطالعات محققانه‌ای که در باب ادیان به عمل آورده، با «چشم سر» و «چشم آتش» مشاهده می‌کند. با ذهنی انتقادی که خود را گول نمی‌زند و قلبی روحانی که همه ما را فرامی‌خواند و در انتظار توجه بی‌کلام و درون‌نگرِ ما است.

مقدمه

استلا گربن^۱

سخنرانی‌ها و مقالاتی که از هانزی گربن در این کتاب جمع‌آوری شده، در سال‌های ۱۹۷۶ - ۱۹۴۸ ایراد و نوشته شده و قبلاً به چاپ نرسیده است. ولی ما آن‌ها را بر حسب نظم زمانی‌شان مرتب نکرده‌ایم، زیرا قصد این بود که حسن و معنای راهنمای رمزی زندگی اورا بازنماییم.

در بخش اول کتاب به فیلسوف جوانی بر می‌خوریم که اتنی ژیلسون^۲ او را در زمینه فلسفه قرون وسطاً تعلیم داده و ماسون - اورسل^۳ او را تشویق کرده است تا در راه پر ماجراجی فلسفه شرق گام نهد. هدف او این بود که «ارتباط بین این دو عالم [شرق و غرب] را به همان صورت که مدت بسیار کوتاهی در قرن بیستم برقرار بود، مجدداً برقرار کند.» همچنین «پرسه‌زنی‌های مختلف یک فیلسوف» در زمینه غلبه بر مانعی که بین مطالعه تطبیقی ادیان و پژوهش‌های متافیزیکی وجود دارد را شاهد هستیم. در مقاله طرح مسئله و روش در تاریخ دین این پرسه‌زنی‌ها منظره‌های اعجاب‌آوری را بازمی‌گشاید.

پس از مطالعه امر مسلم دینی، تحلیل امر مسلم شهودی ما را به بخش دوم کتاب، تحت عنوان فلسفه و عرفان، می‌برد. اولین مقاله این بخش به نام نظریه دانش شهودی نشان می‌دهد که چگونه بعضی متفکران اسلامی فعلیت شهودی را تجربه کرده و سعی در توضیح آن نموده‌اند. این بخش طرح وارهای از جغرافیای شهودی عالم خیال را ارائه می‌کند که از خلال آثار سه‌وردی، ابن عربی، ملاصدرای شیرازی و عطار سر بر می‌آورد. این

1. Stella Corbin.

2. Etienne Gilson.

3. Masson - Oursel.

نویسنده‌گان راهنمای ما در این سفر هستند، سفری که برازنده یک فیلسوف است. به گفته خود گرین «فیلسوف بودن یعنی پا در راه گذاشتن، در هیچ‌کدام از منزلگاه‌های امن توضیع تئوریک جهان نیاسودن و حتی در جایگاه اصلاحگران و یا در مأمن نوعی دگرگون کردن شرایط جهان، آرام نگرفتن.» معنای گفته او این است که هدف واقعی، همانا، دگرگون کردن خود است و مقاله مناسک جام و نیز مقاله فلسفه نبوی و متافیزیک هستی ما را در جهت همین دگرگونی درونی سمت‌سوسی دهد.

ملاصدرا به عنوان فیلسوف این دگرگونی و دگرگوهری معرفی شده که [نظریه] «او را در مورد متافیزیک وجود می‌توان انقلابی دانست که آن متافیزیک ذات را که از روزگاران کهن رواج داشت، همراه با اصل خود - ماهیت، سرنگون می‌کند. [در آثار او] مفهوم وجود، در مفهوم حضور به ثمر می‌نشیند.» اقدام و شیوه وجود داشتن است که چندوچون ذات را تعیین می‌کند و تعدد درجات تشیدی یا تخفیف فعل وجود داشتن هم ناشی از همین امر است. ملاصدرا از طریق متافیزیک خیال، که او آن را به یک قوه روحانی ناب دگرگون کرده است، عملأ خیال خلاق را به عنوان محملی که نفس برای تشید خود به آن نیاز دارد، تعریف می‌کند. به این طریق او [کار خود را] از شیوه حسانی وجود آغاز کرده، به آن شیوه‌های وجودی پیش می‌رود که با ملکوت و جبروت، که منزلگاه‌های سفر درونی و عروج به تجلی الهی نیز هستند، مطابقه دارند.

یکی از دل مشغولی‌های اصلی هانری گرین شناخت و تصدیق وجود یک قلمرو سوم بین عقل و حس بود. این عالم خیال که به اندازه آن دو عالم دیگر از عینیت و واقعیت برخوردار است، در آموزه‌های ابن عربی تعریف و مشخص شد. ولی جلال الدین رومی نیز برای سخن گفتن از تجلیات بیان ناپذیر الهی، به آن توسل می‌جوید. می‌بایست همراه با مولانا به ناله نی که داستان تبعید و بازگشت نفس را شرح می‌دهد، گوش فرا دهیم. و همراه با روزبهان بقلی می‌آموزیم که «گرچه عارف، برای بیان کردن، باید آواز بخواند، زیرا معنای عرفانی ذاتاً موسیقایی است، مع هذا این معنا باز هم بیان ناپذیر می‌ماند.»

تعلیمات باطنی در روزگار ما

نمونه هاتری گرین^۱

کریستوفر بمفورد^۲

■ او را به آن صورت دیدم که می‌توانستم.

کتاب اعمال پیتر

■ پس چگونه از میان مردگان برخیزیم، از زبان مرده طبیعت؟ - با سفری زیارتی بهسوی خانه خدا، با جهاد بهسوی مشرق و با احیای جادوی آن، که ترفند زنی سال‌خورده بر ما بازش گشوده است ...

جی. جی. هامان^۳

■ همه چیز در می‌گذرد

اما همچون نمادها بهسوی ما فرستاده شده؛

بی‌کفایتی زمین

به رویداد بالنده می‌شود.

اکنون توصیف‌ناپذیر به حقیقت می‌پیوندد.

زنانگی ابدی

ما را برمی‌کشد.

گوته

۱. نسخه اصلی این مقدمه سال‌ها پیش برای ارائه در بخش هرمی آکادمی آمریکایی ادیان (American Academy of religion) آماده شده بود. بعد از نسخه ویراستاری شده آن در Alexandria به چاپ رسید. مقدمه حاضر فاقد مرجع است و این بابت بروزش می‌طلبم. در این فاصله، مراجع نقل قول‌ها را گم کردم. از این‌رو، گمان دارم که قبول اصالت این نقل قول‌ها را باید به اعتماد خواننده واگذار کنم.

2. Christopher Bamford.

3. J.G.Hamann.

I

گرچه هائزی گُربَن، به طرقی که برخواهم شمرد، فردی تأثیرگذار بود، ولی هنوز تا حد زیادی ناشناخته مانده است. از این‌رو من در پیشگفتار این مجموعه مقالات او که پس از مرگش چاپ می‌شوند، سعی می‌کنم تا بر اساس مسیر و نمادهای زندگی اش گوشاهی از اهمیت او را برای باطن‌گرایی روزگار ما بیان کنم.

در واقع زندگی گُربَن، ازلحاظ پژوهش‌ها و کارورزی‌های باطن‌گرایی، رهنمودی مثال‌زدنی ارائه می‌کند. زیرا باطن‌گرایی، به‌گونه‌ای که گُربَن آن را در نظر داشت، جنبشی دگرگون‌کننده است که از بیرون به درون، از حاشیه به مرکز، حرکت می‌کند. یک حرکتِ عشق است که در نفس، به دست نفس و از طریق نفس اتفاق می‌افتد و چیزی نیست مگر بازگشت نفس به خود واقعی یا خداش. و معنای سفر باطنی گُربَن، که طلبی فلسفی بود و در عبارت «از هایدگر تا شهروردی» بیان شد، دقیقاً همین است.

گشودن این عبارتِ رمزی مسیری نمونه را آشکار می‌کند. این مسیر با گذر از لوتر،^۱ سودنborگ،^۲ هامان، بارت،^۳ و هایدگر،^۴ بالاخره جمعی از اولیاء الله را در حلقة اخوت گرد می‌آورد و یک حلقة شهسواری روحانی نو تأسیس می‌کند که حکمای هر مسی، نوافلاطونی، مسیحی، یهودی و غنوسي غرب را با حکمای الهی اسلام ایرانی متحدد می‌کند. اگر ژرفتر بنگریم یک حلقة هموندی ابراهیمی، یک نظم هماهنگ سری ادیان صاحب‌کتاب، را کشف می‌کنیم که در آن، گذشته از فلسفه‌های غیبت، ماسونی و ایدنالیستی قرون هجدهم و نوزدهم، یهودیت عرفانی، مسیحیت عرفانی و اسلام عرفانی در قالب یک دین نبوی

1. Luther.

2. Swedenborg.

3. Barth.

4. Heidegger.

روح، با زرتشتی‌گری، مانویت، کیش کاتاری و حتی مذهب چلپاییان گل‌سرخی^۱ پیوند مشترکی پیدا می‌کنند.

از این رو ذکر نام گُربَن، اولویت [عالیم] روحانی را مطرح می‌کند. برای درک کامل این مطلب لازم است تا اصطلاحات مورداستفاده او را به طور خلاصه مرور کنیم. این کار به ما کمک می‌کند تا برای مقابله با پرسش بسیار مشکلی که در بخشی از کتاب از هایدگر تا شهروردی یا به عبارت دیگر از جهان مدرن تا عالم «جاودان» حکمت ایرانی مطرح شده است، آماده شویم.

گُربَن ابتدا واقعیت یکپارچه را به دو قطب ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند. ظاهر نقاب و پوشش باطن است و باطن در پشت آن پنهان شده. به این ترتیب او بر قطبیت بنیادی *tao eso*، در رابطه با *exo tao*، بیرون، تأکید می‌کند. به این معنا که هیچ‌گونه پدیده ظاهری و حسانی وجود ندارد که حجاب یک واقعیت پنهان، فراحسانی و عقل یاب نباشد و از این رو آن را متجلی نکند. گُربَن به کرات اشاره می‌کند که باید مجدداً راجع به این امور فکر کنیم و اجازه ندهیم که گسترش شبه‌باطن‌گرایی، که از علامت زمانه ما است، ما را از این کار بازدارد. گُربَن می‌پرسد «آیا بهتر نیست که واژه‌های "باطن‌گرایی" و "باطن‌گرا" را به کار ببریم؟» و اضافه می‌کند:

این اصطلاحات که از لاتین مشتق شده‌اند، کاملاً دقیق هستند، ولی بیم دارم که تصویر یک «عالیم درونی» و «واقعیت درونی» فقط پندرار روان‌شناسی باوری یا ذهنیت‌گرایی را به ذهن بسیاری از مردم متبدار کند – که البته به هیچ وجه ارتباطی به متفکران موردنظر ما ندارد. در نظر این متفکران، عالم روحانی، عالم روحانی اندو، با یک دقت وجود شناختی کامل، طالب یک «عینیت» خاص و یکتا هستند که بی‌گمان با آنچه امروزه از واژه دنیای درونی می‌فهمیم، کاملاً فرق دارد.

از نظر گُربَن، واژه‌های عربی ظاهر و باطن، تقابل و حالت مکملی را که بین بیرون و درون وجود دارد، کاملاً نشان می‌دهند. در اسلام هر آنچه موجود است، یعنی همه پدیده‌ها (ظاهر)، یک واقعیت پنهان و درونی (باطن) را می‌پوشانند (و از این رو آن را به هر کس

که چشم دیدنش را داشته باشد، نشان می‌دهند). از این نقطه‌نظر، ظاهر به عنوان تجلی پدیده‌ها، مکانِ تجلی یا کشف واقعیت پنهان و محل ظهور (مظهر) آنچه غایب است، به شمار می‌آید. همه حقایق یک وجه پدیداری دارند که با واقعیت عقل یاب آن‌ها ناهمگون نیست، بلکه رابطه پدیده و حقیقت، مانند رابطه‌ای است که شینی با صورت خیالی یا مصدق [شینی] دارد. از این‌رو، رابطه ظاهر و باطن به هیچ‌وجه یک رابطه تمثیلی نیست، یعنی این دو به دل خواه در مقابل یکدیگر نمی‌ایستند، بلکه یک رابطه نمادین است. ظاهر و واقعیت «در کنار یکدیگر»، از یکدیگر جدا و یا گستاخ نیستند، بلکه، در قالب یک هویت میانجی و واسطه، به صورت نماد یکدیگر در می‌آیند. ظاهر چیزی نیست که بر روی باطن قرار گرفته و یا از آن متفاوت باشد، بلکه [ظاهر] خود این باطن است که به سطح یا حالت وجودی دیگری انتقال یافته است. بِلِیک^۱ می‌نویسد: «این حالات وجود دارند و انسان از درون آن‌ها می‌گذرد.» او حرف استاد خود سودنبرگ را تکرار می‌کند که نوشت:

همه سفرهایی که در عالم روحانی انجام می‌شوند، از طریق تغییر حالت چیزهای درونی تر صورت می‌گیرند، تا آنجا که [می‌توان گفت که] این سفرها، به طور ساده، تغییر احوال هستند.

پدیده‌ها (ظواهر) به این طریق نجات داده می‌شوند: از یک حالت به حالت دیگر - از پنهان به کمتر پنهان - منتقل (دیگرگون) می‌شوند و به این ترتیب کمال بیشتری پیدا می‌کنند. در زبان عربی یک زوج واژه دیگر نیز وجود دارد: تزیيل و تأویل. تزیيل که نام معمولی «شریعت» یا نصّ وحی است، در لغت به معنای «سببِ نزول شدن» است. بر عکس، تأویل به معنای «سببِ بازگشت شدن» است. در اینجا هم می‌توان یوهانین^۲ را به خاطر آورد که گفت «هیچ‌کس، حتی پسر انسان که در آسمان است، به آسمان عروج نکرده، مگر آن‌کس که از آسمان پایین آمد»، و هم فرمولی را به یاد می‌آورد که گوته در فلسفه دگردیسی اش، در مورد اصول دوسویه قطبیت^۳ و صعود^۴ تنظیم کرده است (steigerung) را معمولاً به ارتقاء ترجمه می‌کنند، ولی درواقع همانند واژه تأویل، و با همان معنای ضمنی

1. Blake.

2. Johannine.

3. olarität.

4. Steigerung.

الهیاتی، از فعلی مشتق می‌شود که معنای آن «باعت صعود شدن» است.) همان‌طور که در رسالت اسماعیلی کلام پیر آمده است:

تأویل چیزی را به اصل آن باز بردن است. پس آنکه تأویل می‌کند، کلام خود را از ظاهر می‌گرداند و به واقعیت باطنی اش باز می‌برد.

تأویل آن چیزی است که ظواهر را، با بازگرداندن آن‌ها به صورت اصلی‌شان، نجات می‌دهد - یعنی آن‌ها را نمادِ صورت اصلی‌شان قرار می‌دهد. ولی علاوه بر این، تأویل به عنوان هرمنوتیک عرفانی یا تفسیر روحانی، شخصی را که به تأویل می‌پردازد نیز نجات می‌بخشد، یعنی او را به اصل و منبعش باز می‌برد. زیرا مگر تأویل چه چیزی را به جز خود «واقعیت انسانی» به [اصلش] باز می‌برد یا به حال اول باز می‌گرداند؟ تأویل که متون و پدیده‌ها را در همان حال که در نفس شکوفا می‌شوند، درونی می‌کند، چیزی نیست مگر دکرگونی خود نفس، زیرا دقیقاً خود نفس است که «هبوط» کرده است و نه چیز دیگر. کُرَبَنْ می‌نویسد:

تأویل متن، تأویل نفس را پیش‌فرض دارد: نفس نمی‌تواند حقیقت متن را بازسازی کند و به متن بازگرداند مگر اینکه خود نیز به حقیقتش بازگردد.

پس تأویل، بنا بر تعریف، امری پاگشایانه و غنوی است: اقدامی است نجات‌بخش، و یک غنوی قدسی ارائه می‌کند. تأویل، به عنوان پاگشایی، مستلزم یک نوزایی یا ولادتِ روحانی است که عارف را از یک حالت وجودی به حالت وجودی دیگر زنده می‌کند؛ و در عین حال، به عنوان دانش، یک دانش عرفانی است. ولی بیش از این، و مهم‌تر از همه، دانشی است که وجودشناسی چندوچون آن را معین می‌کند - دانشی است که تفاوت آن ناشی از یک حالت وجودی متفاوت و یک "شخص" متفاوت بودن است. مطابق با این نظر، شیوه وجودی نفس است که شیوه شناسایی آن را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، شناخت ما، هستی ما است و این حالات یا عوالم، حالات یا عوالم هستی است. در واقع سلسله‌مراتبی از این عوالم وجود دارد و تأویل این سلسله‌مراتب وجود‌شناختی را با عمل خود نمادین می‌کند، یعنی آن‌ها را به یکدیگر می‌پیوندد، به آن‌ها تحقق می‌بخشد و آن‌ها را فرامی‌کشد. علاوه بر این، از آنجاکه همه حالات وجودی (که حالات شناخت نیز هستند)

خود را در حالاتی که با آن‌ها مطابقه دارند و خود تابع آن‌ها هستند، بیان و یا منعکس می‌کنند (ظاهر و باطن، ازل‌حاظ وجود شناختی، ازلی هستند). تأویل یا (هرمنوتیک روحانی) از طریق یک سنخ‌شناسی روحانی یا بهتر بگوییم به‌وسیله یک کشف و شهود مدام موجودات روحانی، که سطوح هرمنوتیک - اندام‌ها و عوالم روحانی - با آن‌ها مطابقه دارند، بالندگی پیدا می‌کنند.

پس دانستن، به‌معنای، دست یافتن به یک سطح از موجودات است. عبارت از این است که موجودات موردنظر و عوالم آن‌ها را کشف و دریافت کنیم و هرگونه تعیین چندوچون آن‌ها تابع این میزان دریافت ما است. کلمه دریافت را در اینجا به‌معنای لفظی آن باید درک کرد: در مورد چیزی که دریافت ما آن را در ما قرار نداده است، نمی‌توان داوری کرد. مافقط آنچه را در خود جای داده‌ایم، درک می‌کنیم و داوری‌های ما چیزی جز تبیین آن‌ها نیستند. به‌عبارت دیگر، آنچه را که نیستیم، نمی‌توانیم درک کنیم؛ و جست‌وجوی بزرگ ما برای این است که آن شخص را که حقیقتاً ماییم، ملاقات و کشف کنیم. نتیجه‌ای که از این کار حاصل می‌شود و به‌اندازه خود این کار اهمیت دارد، این است که دانش امری انتزاعی نیست که، به طریقی، از ادراکِ حتی حاصل شده باشد، بلکه یک «اشراق» وجود شناختی و یا همگون شدن وجود شناختی است از درون - یا اکنون می‌توان گفت که از بالا - با این‌گونه ادراکات.

چنین دانش باطنی، یا غنوس، بنابراین نه تنها عبارت از درونی کردن پدیده‌ها است، بلکه، به‌عبارت دیگر، رویارویی (به‌عنوان یک موجود) با یک موجود است.

این ملاقات در کجا صورت می‌گیرد؟ این دانشِ غنوسی چگونه امکان‌پذیر می‌شود؟ گُربن پاسخ این پرسش را وقتی دریافت که عالم خیال را که عالم نفس و عالم مردگان نیز هست، کشف کرد. عالم خیال آن قلمرو هستی است که در آن، تجلی الهی و هرمنوتیک بر یکدیگر منطبق می‌شوند؛ یعنی مکان ملاقات، محل هم‌بودی تضادها، مکان میان تزویل خدا به‌سوی خلق و صعود خلق به‌سوی خدا است. در اینجا خیال انسان با خیال خدا ملاقات می‌کند و آرکتایپ‌هایی که صرفاً از طریق عقل قابل درک‌اند وارد دانش می‌شوند. پس عالم خیال مکان وحدت و محل دوسویگی مقدسی است که در آن، عشق الهی و عشق روحانی و عشق انسانی در وجود عاشق یگانه می‌شوند. زیرا از هرچه بگذریم، عشق یک شیوه دانش است که به‌واسطه آن یکدیگر را می‌شناسیم. «عالم اثیری» که شهودهای نبوی و عرفانی در آن اتفاق می‌افتد، چنین ماهیتی دارد. در اینجا تجلیات الهی

در واقعیت خود بروز می‌کنند و در اینجا است که داستان‌های مقدسی از قبیل داستان جام مقدس حقیقت دارند. برتر از همه، اینجا مکان رستاخیز، مکان حضور اولین رویارویی با حقیقت است؛ جایی است که عارف که بر خود بیدار شده است، خود را، گویی که برای اولین بار، ملاقات می‌کند.

پس عالم خیال غایت خود نیست، بلکه در آن واحد مرحله‌ای است هم در طلب زائر و هم در سلسله مراتب هستی؛ یک قلمرو میانی یا بزرخ است. به همین دلیل است که آن را عالم نفس می‌نامند، زیرا بین عالم عقل یا بِ روح و عالم جسم واقع است. مع‌هذا جسم ندارد. همان‌طور که گُربَن تأکید می‌کند، صرفاً روانی است، ولی به روان‌شناسی، به صورتی که آن را درک می‌کنیم، ربطی ندارد؛ بلکه عالم صور خیالی متافیزیکی است، آینه فعالی (یا *speculum* ای) است که روح در آن صورت می‌پذیرد و ماده از مادیت می‌افتد. انجیل فیلیپ به همین قلمرو اشاره می‌کند:

حقیقت برنه به جهان نیامد، بلکه در [قالب] نمونه‌ها و صور خیالی نازل شد.

در عالم خیال، صورت‌های خیالی به حالت تعلیق قرار دارند و عوالم نماد یکدیگر قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر بدون قلمرو خیالی تأویل، خلاقیت الهی مکانی پیدا نمی‌کند؛ بین الوهیت و انسان ملاقاتی صورت نمی‌گیرد، و به ناچار تعطیل و نیهیلیسم ایجاد می‌شود.

به همین لحاظ گُربَن تصمیم شورای^۱ ۸۶۹ را درزمینه لغو انسان‌شناسی سه‌بخشی روح و جایگزین کردن آن با دوگانگی ساده جسم و نفس، علامت بیماری می‌داند. او می‌نویسد:

از آن لحظه راهی گشوده شد که به دوگانگی دکارتی اندیشه و مصدق [اندیشه] ختم می‌شد. زیرا از این لحظه به بعد دریافت صور روحانی به معنای تجسمی این کلمه، یا به معنای ذات حقیقی‌ای که گرچه از ماده تیره و فشرده عالم ما جدا هستند، کاملاً واقعی‌اند و «جسمیت» دارند، غیرممکن شد.

و چنین ادامه می‌دهد:

برای دست یافتن به عالم ماده لطیف می‌بایست از یک اندام شناخت برخوردار بود که از [اندام‌های شناختی] عقل ناب و حس، هر دو، متمایز باشد.

این اندام شناخت و حقیقت، همان خیال است و قلمرویی که با آن مطابقه دارد – اندام و قلمرو متقابلاً یکدیگر را نگه می‌دارند – عالم خیال است که عالم نفس هم هست. تقلیل دادن انسان به حد جسم و نفس، و درنتیجه خودمختار دانستن طبیعت، باعث شد که عقل در قالب انتزاعات استدلالی، و تحت جباریت ظاهر فهمی، صورتی سایه‌وار پیدا کند. در همین احوال، نفس – که حقیقی‌ترین ذات انسان است – به کناری انداخته شد؛ و جهان فرشتگان – جهان خیال حقیقی – از دست رفت. نه اینکه عالم خیال محصول نفس باشد. بر عکس، نفس محصول عالم خیال است. عالم خیال یک مجمع هم نیست، بلکه بی‌کم و کاست، تکین است. این عالم که در خارج از حیطه فعالیت خود موجودیت ندارد، خودش ذهنیت است. از این‌رو نمی‌توان گفت که کجا است، ناکجا است. این عالم به عنوان «اقلیمی» که انگشت سبابه بدان راه نبرد» همه‌جا «مکان» دارد. این عالم که مکان پذیر نیست، مکان همه‌چیز را تعیین می‌کند. مکان همه‌چیزها است و خود مکانی ندارد. به این ترتیب هنری گُربَن، این شهسوار عالمِ نادیدنی، پیشوای خیال نیز هست. زیرا ترک گفتن «مکان» فضنا – زمانِ حسانی معمول، به معنای دور شدن از اشیاء ظاهری مرئی و معین و حرکت به سوی حضورهای پنهانِ نامرئی و غیرشینی است که در نظم دیگری قرار دارند و مکان آن‌ها «لامکان» خیال است. برای درک این نکته باید دریابیم که ماهیت تأویل، همچنان که ماهیت عالم خیال، چنان است که زانر با دور شدن از حواس (واز عالم ادراک حسانی)، با حرکتی به سوی درون، به لطف یک جایگاه‌شناسی جادویی هستی، به بیرون می‌رسد و عالمی را که ترک گفته بود، در خود جای می‌دهد. آنچه درونی، پنهان و نامرئی بود، به ناگاه کشف و پیرامونی و پدیداری می‌شود. از همین رو گفته‌اند که «هور قلیا» یا «عالی صور خیالی منفصل»، «در سطح محدثِ فلک الافلاک» یعنی در نقطه‌ای آغاز می‌شود که رابطه بین درونی و بیرونی معکوس می‌گردد. برخلاف اجسام فیزیکی، اجسام (و صورت‌های) روحانی دیگر در محدوده یک عالم قرار ندارند، بلکه عالم آن‌ها در خود آن‌ها است. این است معنای آن جمله‌ای از الهیات ارسطو که به کرات آن را نقل کرده‌اند و به این امر واقع اشاره می‌کند که در آسمان بالای آسمان، هر موجود روحانی

برخلاف اشیا دارای جسم در آسمان‌های جسمانی، کلیتی است که در کل فلک آسمان خود قرار دارد و مع‌هذا دارای مکان خاصی است که از مکان همراهانش متفاوت است، زیرا آن‌ها (موجودات روحانی) جسم نیستند و آن آسمان هم جسم نیست.

روشن است که روابط در مکان روحانی با روابط موجود در مکان عینی متفاوت است. همان‌طور که سودنborگ در کتاب بهشت و جهنم^۱ می‌نویسد: «به رغم این امر مسلم که به نظر می‌رسد در آسمان همه‌چیز در مکان و فضایی شبیه به آنچه در این دنیا می‌بینیم، قرار داشته باشد، فرشتگان تصویری از فضا و مکان ندارند.» هر صورت روحانی، مستقل از، ولی هم‌زمان با، همراهان خود وجود دارد، چنانکه هر یک، آن دیگری است. گُربَن این نکته را چنین توضیح می‌دهد:

جسم نداشتن به هیچ وجه به معنای عدم تمایز ذات نیست؛ تکثر وجود دارد، ولی روابط مکان روحانی از روابط مکانی‌ای که تحت فلک‌الافلاک قرار دارد، متفاوت است.

آنچه در روی زمین به نظر می‌رسید که عالم صغیر است، در عالم روحانی یا عالم ملکوتی معلوم می‌شود که عالم کبیر است. هر یک از ما به عنوان یک موجود ملکی حاوی کل است؛ و به همین دلیل است که «در پشت این عالم، یک آسمان، یک زمین، یک دریا، حیوانات، گیاهان و انسان‌هایی که همگی ملکوتی هستند، وجود دارند.» یعنی در پشت این عالم، در درون، عالم دیگری است که این عالم را در بر گرفته است؛ و می‌توان اضافه کرد که در پشت و درون آن هم عالم دیگری است. زیرا عالم سه‌لایه است، همان‌طور که انسان هم سه‌لایه است و تأویل هرمنوئیک عرفانی، در هر یک از این عوالم، یعنی در عالم صور محسوس، در عالم صور خیالی یا ملکی، و در عالم صور معقول یا کروبی ناب، پدیده‌ها را تجدید می‌کند و یا نمادین می‌سازد.

وجود یا ذهنی که فعل بودن آن تابع حضورش در این عالم است، می‌تواند چنین عالم یگانه شده، بسته، و سلسله‌مراتبی را درک کند، زیرا این سه عالم، به عنوان تابع همین فعل بودن است که برای او حضور دارند. به عبارت دیگر، همان‌طور که گُربَن تأکید می‌کند، دانش وجودی، دانش حضوری است. صورت ملکی ارسسطو، معلم اول، از سه‌روردی

جوان که با مسئله دانش کلنجار می‌رود، چنین می‌پرسد:

آیا دانشی که نسبت به خود داری، ادراک مستقیم است از خود تو، یا آن را از جای دیگر گرفته‌ای؟

به عبارت دیگر، آیا دانش تو یک دانش حضوری و وجودی است که از طریق حضور شخص تو بر خود تحقق یافته و یا یک دانش معرفت‌شناختی و حصولی (شناخت اشیاء به واسطه اشیای معلوم) است. دانش حضوری یک امر انتزاعی یا یک بازنمود نیست که صور بیرونی آن را مشروط کرده باشند؛ چیزی نیست که از خارج به ذهن اضافه شود؛ بلکه دانش یکتا و شهودی هستی ذاتی خود ذهن است، یعنی خویش حقیقی یا هویت روحانی خود او است. من خود می‌دانم که گفتة «هر کس خود را بشناسد، خدای خود را شناخته است.» معادل این است که بگوییم من در حضور خود، در حضور من حقیقی خود، هستم که روحانی و ملکی است و در یک عالم روحانی و ملکی خان و مان دارد. در نظر سهورده و قتنه همه حجاب‌ها برداشته شد، آن نور هاله‌ای که نفس بر موضوعات شهود خویش فرامی‌تابد و آن‌ها را روشن می‌کند تا بتواند چون در حضور او هستند آن‌ها را بشناسد، همان حضور حقیقی خود او است. گرین می‌نویسد:

این حضور عبارت است از عروج نفس بر شینی موجود و به این طریق، حاضر کردن آن به واسطه حضور خود؛ تجلی آن حضور این حضور است.

قدرتی چنین حضور بخش، با درجه اشتداد نور یعنی با میزان نزدیکی آن به نور واقعی که نفس آن را در می‌یابد، نسبت مستقیم دارد. نفس با حضور خود به شهود دست می‌یابد و این نور، این حضور، را فرامی‌تابد و می‌بیند؛ هرچه این حضور بیشتر و هرچه این شهادت آگاهانه‌تر و حقیقی‌تر باشد، این نور درخشنanter است - درجات حضور، شهادت و آگاهی، شاخص میزان صعودی قرب و غیر مادی بودن‌اند. از این‌رو است که سهورده به دعا می‌گوید:

بار خدای ما را به نور خود بهره‌مند و پیروز گردان و از یادآوران و سپاسگزاران نعمت‌های باطنی و ظاهره خود قرار ده.

خيال فعال اندام روحاني نفسی است که حضور دارد. خيال فعال که اين حالات روحاني درونی را به رويداد-شهودهای عالم خيال که اين حالات را به صورت نماد در می آورند تا شناخته شوند، دگرگون می کند، اندام و قلمرو حضور و اندام ادراک فوق حسانی است. از این رو، تمام پدیده ها (صور خيالی) *(ur phenomenal)* (کهن پدیده) اند: پدیده های اولیه و غيرقابل تقلیلی هستند که در جای دیگری جز آنجا که ظاهر می شوند، نمی توانند حضور داشته باشند. همان طور که گربن به کرات تأکید می کند: «در هر فعل ادراک حسانی عالمی نهفته است که باید آن را کشف کنیم.»

II

هانزی گربن در سال ۱۹۰۳ در پاریس زاده شد و همانجا به مدرسه رفت. در دوازده سالگی پاریس را ترک گفت و به مدرسه صومعه سن مور رفت. مریض احوال و اغلب از کلاس های درس غایب بود، ولی این غیبت ها مانع مطالعات او نشد و می توان حدس زد که طبیعت متفسر و پذیرنده او و علاقه اش به موسیقی، از محیط آرام این نقاht اجباری پرورش بسیار یافت. او در سال ۱۹۲۲ مرحله دوم تعلیمات خود را در حوزه علمیه ایسی¹ به پایان برد و از دانشگاه پاریس دیبلیم اسکولاستیسم گرفت. پس از یک سال کناره گیری، به علت بیماری، به تحصیلات دانشگاهی خود ادامه داد و در سال ۱۹۲۵ به اخذ مدرک در رشته فلسفه نائل آمد.

در این سالها اتین ژیلسون در مدرسه عملی مطالعات عالی² درس می داد و گربن در سال های ۱۹۲۴-۲۵ با شگفتی و شادی نزد او درس می خواند. ژیلسون استادی بود که متون قرون وسطایی را ترجمه می کرد و هم‌دلی ژرف اشارات و تفسیرهای او بر این متون، آنها را به زندگی و فعلیت شان بازمی آورد. ژیلسون نظامهای مرده متفکران گذشته را مطرح نمی کرد تا آنها را مثل پروانه های خشک شده در ویترین تاریخ فلسفه سنجاق کند و برچسب بزند، بلکه، بر عکس، امکانات همواره زنده اندیشه [موجود در این نظامها] را آشکار کرد که می بایست، گویی که اولین بار است با آنها مواجه شده ایم، مجدداً در مورد آنها تفکر کیم. در واقع توانایی ژیلسون در زمینه هرمنوتیک و موشکافی او در زمینه متافیزیک چنان مشخص و بارز بود که گربن او را به عنوان اولین راهنمای خود برگزید.

1. Issy.

2. Ecole pratique des hautes etude.

استاد پژوهش‌های خود را در باب نقش فلسفه عرب در شکل‌گیری اسکولاستیسم تازه آغاز کرده بود و گُرَبَن توانست در سمعینار او درباره ترجمه آثار بوعلی سینا در قرن سیزدهم میلادی توسط مکتب طلیطله^۱ شرکت کند. به قول خود گُرَبَن شرح ژیلسون بر ارسطوگرایی نوافلاطونی شده بوعلی سینا باعث شد که او برای اولین بار دریابد که «همدستی و مشارکت فرشته‌شناسی و کیهان‌شناسی» در این امر نقش قطعی داشت.

خلاصه مطلب این است که آنچه تحت عنوان مجموعه آثار ارسطو به جهان عرب وارد شد، سه بخش آخر کتاب *Enneads* را که نوشته پلوتینوس^۲ بود و به الهیات ارسطو شهرت داشت، و کتاب عناصر الهیات نوشته پروکلوس^۳ که آن را به نام کتاب العلل ارسطو نیز می‌شناختند شامل می‌شد. درنتیجه عالم عقل یا ب نوافلاطون‌گرایی که مبتنی بر ژرف‌اندیشی بود، بر عالم ارسطویی که بیشتر به حواس اتکا داشت، تحمیل شد. از این رهگذر، عالم نفس انسان، عالم تجربه انسانی، به‌واسطه یک سلسله‌مراتب فرشته‌ای یا عقول‌علی، با یگانه یا خدا ارتباط یافت و هم باعث شد که این یگانه، به‌واسطه ژرف‌اندیشی و تأمل، قابل دسترس شود و هم به عالم – یعنی جهان تجربه انسانی – یک مطابقه روحانی – فرشته‌ای (یعنی وجودشناختی) بخشد. ولی تأثیری که این درهم‌آمیختگی ارسطو و نوافلاطون‌گرایی بر جای گذارد، مخالف ارتدکسی مسیحی و ارتدکسی اسلامی بود: خدا گرایش به غیرشخصی شدن پیدا کرد و آفرینش به صورت صدور درآمد، زیرا تجلی و خلق مدام [خلق تجدیدی]، باعث ایجاد ایده ازليت عالم می‌شد. اعمال خدا شکل میانجی‌دار، غیرمستقیم و به یک معنا تعیین شده پیدا کرد. به نظر می‌رسید که ژرف‌اندیشی جای وحی را گرفته و از این رهگذر، اولویت مسیح برای مسیحیت و قرآن برای اسلام سست می‌شد. بدتر از همه، مکتب بوعلی با تأکیدش بر این بعد ژرف‌اندیشانه یا غنوسی شناخت، یک نظریه افلاطونی دانش را پیش می‌نهاد که در آن عقل دهم یا عقل فعال عاملی اشرافی بود که انسان‌ها را قادر می‌ساخت تا حقیقت مکنون در تجربه [روحانی]^۴ را کاملاً درک کنند. به عبارت دیگر، مکتب بوعلی مفهوم و تصور ارسطویی عقول فعال و عقل ممکن را بر حسب یک قطبیت روح – نفس تعبیر می‌کرد که، از زمان سورای ۸۶۹ به بعد، تکفیر شده بود. مکتب لاتینی بوعلی که ردپاهای آشکار آن را می‌توان در دانته^۵ یافت

1. Toledo.

2. Plotinus.

3. Proclus.

4. Dante.

و در واقع سروden اشعار سوفیایی بزرگ او را امکان پذیر ساخت، این نظریه دانش را برگرفت. این تأثیر را می‌توان در کتاب درباره نفس نوشته گوندیسالینوس^۱ مشاهده کرد که می‌نویسد:

همان طور که بدون وجود نور خارجی، امر دیدن امکان پذیر نیست، بدون نور عقلِ فعال هم که بر ما بتابد، درک حقیقت هیچ چیزی امکان ندارد.

آلبرت کبیر^۲ هم می‌آموخت که:

عقل از طريق نورِ فعال خود بهسوی نور^۳ پيش می‌رود و ازانجا خود را به عقل الهی می‌گسترد ...

در غرب، این نگرش که شورای ۸۶۹ آن را الحادی شناخته بود، مکرراً محکوم شد؛ ولی در شرق، سرایا و به طور کامل‌تر، شکوفا شد. گُربَن به این دلیل به آن جذب شد که بخشِ فرشته‌شناختی و ژرف‌اندیشه‌انه این نگرش، طبیعت و شعور را همچون یک ساختار واحد، حالت وجودی می‌بخشید و بر طبیعتِ ذاتاً روحانی انسان و ساختار رستگاری‌شناختی و نجات‌بخشی عالم تأکید می‌کرد.

از این رو گُربَن در سال ۲۷ - ۱۹۲۶ تصمیم گرفت زبان عربی را بیاموزد. در همین حال، تحت تأثیر سخنرانی‌های برهییر^۴، در باب پلوتونیوس و اوپانیشادها، به آموختن زبان سانسکریت پرداخت. متعاقباً یک «دوره ریاضت ذهنی سفت و سخت» پیش آمد، ولی این ریاضت‌کشی در خدمت فلسفه بود، زیرا گُربَن همیشه خود را یک فیلسوف می‌دانست. ملاقات با ماسینیون^۵ نگرش غنوی و شهودی او را نسبت به آنچه به یک رشته فرعی و سترون مطالعات آکادمیک تبدیل شده بود و شاید هنوز هم چنین باشد، تأیید کرد. گُربَن هم مانند افلاطون، فلسفه را کارورزی یک شیوه بودن، یک گذار روحانی، می‌دانست. با این حال و هوا بود که گُربَن به سمنیارهای ژان باروزی^۶ در مورد لوتن^۷ جوان و بعداً در مورد

1. Gundissalinus.

2. Albert the Great.

3. Intelligentia.

4. Brehier.

5. Massignon.

6. Jean Baruzi.

7. Luther.