



گذار از دوآلیسم با عرفان اسلامی

۱ بررسی کارکردهای تبیینی عالم مثال، در روایت کرین از عرفان تشیع^۱

در گفت‌وگو با دکتر انشاءالله رحمتی^۲

اشاره

ندارد، کارش ساختن و پرداختن صورت‌های جدید بر اساس داده‌های حس است و در عالم خارج مابه‌ازایی ندارد، در حالیکه حس و عقل مابه‌ازا دارند. ولی اگر وجود عالم مثال را بپذیریم، قوه‌ی خیال هم مانند حس و عقل، مابه‌ازای وجودی پیدا می‌کند که همان عالم مثال است. اما این دو وجه عالم میانه که در انسان عالم و در عالم خارج از انسان یا جهان کبیر عالم مثال می‌شود، چه ویژگی‌هایی دارند که کرین تا این حد مسحور و مفتون آن شده است؟

درکی که ما از عالم خارج داریم، معمولاً حسی یا عقلی است و چیزی فراتر از این را نمی‌توانیم درک کنیم. این درک را وقتی در بستر روایات دینی یا آن چیزی که به عنوان تاریخ ادیان یا روایت‌هایی که در کتاب‌های آسمانی آمده است می‌بریم، با یک قیاس دوحدی یا یک دیلما مواجه می‌شویم که در نتیجه، آن‌چه در متون مقدس آمده است از دو حال خارج نیست؛ یا تاریخ است یا اسطوره. تاریخ چیزی است که در عالم خارج اتفاق افتاده است و بر اساس مدارک و اسناد قابل اثبات است. اگر قابل اثبات نباشد و حتی فهمش بر اساس درک عادی بشر ممکن نباشد متصف به اسطوره می‌شود. اگر توجه کنید یکی از مشکلاتی که ما امروزه با الهیات‌های مدرن داریم، اسطوره‌زدایی است، به این معنا که در متون آسمانی و متون مقدس، آن‌چه تاریخ است، واقعیت است و آن‌چه که اسطوره است، واقعیت نیست و توجیه و تأویل‌هایی می‌کنند که به نوعی اسطوره‌ها را از صحنه‌ی واقعیت حذف کنند. چون وقتی پای اسطوره به میان می‌آید ما در عالم واقع نه قوه‌ی قابل اعتمادی برای درک اسطوره داریم و نه وعاء و ظرفی در عالم خارج داریم که چنین چیزی در آن اتفاق افتاده باشد. به همین دلیل معمولاً سعی می‌شود که اسطوره‌ها توجیه و تأویل بشود و گاهی آن را به انگیزه‌های روانی و فرهنگی یا خصوصیات ادوار تاریخی مختلف نسبت می‌دهند و کانه سعیشان بر این است که خود را از شر اسطوره‌ها و تفکر اسطوره‌ای خلاص کنند. اتفاقی که در اثر چنین نگاهی می‌افتد، نوعی تقلیل‌گرایی افراطی در مورد ادیان است. در این تقلیل‌گرایی، ادیان به حداقلی از مفاهیمی که با درک حسی و عقلی قابل قبول باشد،

شاید بتوان گفت که هانری کرین در عالم اسلام بیش از همه به سهروردی ارادت داشته است و در سهروردی هم بیش از همه بحث «عالم خیال»، کرین را مسحور کرده بود؛ تا جایی که به هایدگر اعتراض می‌کند که چرا به عالم خیال معتقد نیست؟! مگر عالم خیال چیست و چه اهمیتی دارد که همه‌ی فیلسوفان باید بدان معتقد باشند؟ و اگر معتقد نباشند چه می‌شود؟ کرین توضیح می‌دهد که با انکار مرتبه‌ی خیال از مراتب وجودی آدمی، نوعی گسیختگی و انشقاق در هستی انسان پدید می‌آید و وجود آدمی گسیخته می‌شود. (داوری اردکانی، رضا؛ کرین و اهمیت فلسفه‌ی اسلامی در جهان کنونی؛ زائر شرق)

آری؛ این عالم خیال در فلسفه و عرفان اسلامی بود که کرین را امیدوار کرده بود تا با تمسک به آن، راهی برای گذر از دوآلیسم دکارت بیابد. برای بحث درباره‌ی این موضوع و بررسی جایگاه بحث «عالم خیال» در تفکر کرین با دکتر رحمتی به گفت‌وگو نشستیم. گفتنی است که ایشان مترجم اکثر کتاب‌هایی هستند که از هانری کرین به فارسی ترجمه شده است؛ کتاب‌هایی چون معبد و مکاشفه، ابن سینا و تمثیل عرفانی، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی و نیز اسلام ایرانی که در دست انتشار است.

۲ بحث را از «عالم مثال» شروع می‌کنیم که شاید بتوان گفت در روایت کرین از عرفان تشیع هیچ چیز به اندازه‌ی «عالم مثال» جایگاه محوری نداشته باشد. اندیشه‌ی «عالم مثال» چه کارکردهایی تبیینی برای کرین دارد که اینچنین برای او مهم است؟

عالم مثال و قوه‌ی خیال دو روی یک سکه هستند. قوه‌ی خیال یک قوه‌ی معرفتی است که در میانه‌ی قوه‌ی حس و قوه‌ی عقل قرار دارد. در فلسفه هم چنین قوه‌ای را در وجود انسان به رسمیت شناخته‌اند. شما می‌دانید که ما تخیل شعری و هنری داریم و حتی فراتر از آن بسیاری از علوم تجربی در وهله‌ی اول محصول قوه‌ی تخیل هستند. این‌ها ابتدا در خوابگردی عالمان کشف و بعداً بصورت علمی در آزمایشگاه اثبات می‌شوند. تصور این است که کار خیال به نوعی ترکیب و تلفیق داده‌های حس است، از خودش ادراک مستقلی

(علیه‌السلام) نقل کرده‌اند و همان را برای ائمه‌ی شیعه هم نقل کرده‌اند. از نظر کربن این تکرارها به این معنا نیست که یکی از دیگری اقتباس کرده باشد، مثلا مسلمان‌ها حرف‌های مسیحیان را به خودشان نسبت بدهند، بلکه اگر این حقایق فرازمانی است و در زمان دیگری که همان زمان انفسی است اتفاق افتاده است و آن زمان هم برگشت‌پذیری است، امکان تکرارشان هم وجود دارد.

یا مثلا نزد قاضی سعید قمی ما سه نوع زمان را داریم. زمان کثیف، زمان لطیف و زمان الطف. زمان ما با زمان کثیف، دهر با زمان لطیف و سرمد با زمان الطف منطبق می‌شود. این انواع زمان همه‌اش در پرتو اعتقاد اولیه به عالم مثال است. بعد از پذیرفتن عالم مثال می‌توانیم بسیاری از بخش‌های فلسفه و حکمت را توجیه و تأویل کنیم و سپس می‌توانیم آن بخش‌ها را برای فهم دینی یا به تعبیر دقیق‌تر برای فهم حکمت نبوی به خدمت بگیریم. حکمت نبوی یعنی حکمتی که مبتنی بر نبوت است و مبتنی بر ارسال رسل و انزال کتب است. مخصوصا کربن بر چنین دینی که مبتنی بر ارسال رسل و انزال کتب است، تأکید بسیار دارد که غالبا این الگو منطبق با ادیان ابراهیمی می‌شود.

۴ شما فرمودید که قوه‌ی خیال و عالم مثال دو روی یک سکه هستند. اگر بپذیریم که فهم حکمت نبوی مسبوق به اعتقاد به عالم مثال است و نیز قوه‌ی خیال بعد از حس و ذیل عقل است، این یعنی اینکه فهم حکمت نبوی در مرتبه‌ای ذیل عقل اتفاق می‌افتد؟

فرق عقل و خیال این است که عقل اثبات می‌کند ولی نمی‌تواند تصویر بکند. یعنی مثلا ما وجود خداوند و صفات خداوند را از طریق عقل اثبات می‌کنیم، حقایق پیامبر و ضرورت نبوت را اثبات می‌کنیم، اما فقط اثبات کافی نیست. اتفاقا اگر توجه کنید همیشه یک مشکلی که عرفا با فلاسفه در جهان اسلام داشتند همین بوده است که می‌گفتند حالا که اثبات کردید چه شد؟ گاهی هم به طنز می‌گفتند که شما خدا را اثبات کردید و خدا هم از شما سپاس‌گذاری کرد. آیا خدا نیاز به اثبات دارد یا ما نیاز به خدا داریم و خداوند باید در زندگی ما حضور پیدا کند. اگر بناست که خداوند در زندگی ما حضور پیدا کند و ما با او ارتباط برقرار کنیم و در واقع آن حقایق را برای خودمان تصویر کنیم و آن‌ها را لمس کنیم، این لمس کردن با شهود و مکاشفه است و در عالم خیال اتفاق می‌افتد و این کار از عقل ساخته نیست. لذا است که برای دیندارانه زندگی کردن و برای بهره بردن از پیام دین ما ناگزیر هستیم که از مجرای خیال وارد بشویم. البته باید توجه کنید که خیالی که ما امروز می‌گوییم هیچ ارتباطی با خیالی که کربن می‌گوید پیدا نمی‌کند و در واقع این خیالی که ما امروز می‌گوییم مترادف با وهم است.

۴ آیا این نظر کربن را که این اندیشه، اندیشه‌ای خاص عرفان ایرانی و شیعی است می‌پذیرید؟ می‌دانید که روایات غیرایرانی و غیر شیعی هم از عالم مثال در عرفان اسلامی وجود دارد. به نظر من این گونه نیست. کربن این را خاص اسلام ایرانی شیعه نمی‌داند. در همین بحث، کربن همه‌ی تفکر سنتی ادیان ابراهیمی را در مقابل تفکر مدرن قرار می‌دهد، البته نه

تنزل پیدا می‌کند و در نتیجه بسیاری از ابواب تاریخ ادیان کنار گذاشته می‌شود و در مقوله‌ی اسطوره قرار می‌گیرد. نکته‌ای که بسیار مورد تأکید کربن است، این است که در میانه‌ی تاریخ و اسطوره، شق سوم می‌هم هست به نام تمثیل. درست است که تمثیل حکایت از چیزی می‌کند که در عالم ما اتفاق نیفتاده است، ولی به این معنا نیست که چون در عالم ما اتفاق نیفتاده در هیچ جای دیگری هم اتفاق نیفتاده است. در واقع تمثیل‌ها، همان واقعیت‌هایی هستند که در عالم مثال اتفاق می‌افتد. باید این نکته را هم عرض کنم که تأکید زیاد کربن بر عالم مثال، به این معنا نیست که عوالم برتر از عالم مثال را قبول ندارد، بلکه عالم مثال برای کربن یک حداقل و پایین‌ترین مرتبه از مراتب عوالمی است که برای ما قابل درک است. بهرحال از نظر کربن آنچه تحت عنوان اسطوره در متون دینی مطرح می‌شود، می‌تواند در عالم تمثیل قرار بگیرد، به عنوان چیزی که اتفاق افتاده است، اما نه در تاریخ ما بلکه در یک ساحت دیگری که غالبا از آن با عنوان فراتاریخ یاد می‌کند. اتفاقا وقایعی که در این ساحت روی داده است، واقعی‌تر از عالم ماست، تا جایی که آنچه در عالم ماست، بازتاب آن وقایع است. مثلا بحث مربوط به آیه‌ی میثاق را و عهدی که خداوند با انسان‌ها قبل از آنکه وارد این عالم کنونی بشوند در عالمی دیگر بسته است، از نظر کربن نمی‌توانیم اسطوره‌ای معنا بکنیم، چراکه در این صورت معنایش این می‌شود که اصلا چنین چیزی اتفاق نیفتاده است و زبان قرآن یک زبان حقیقی نیست بلکه یک زبان مجازی و اسطوره‌ای است که می‌توان از آن معنای‌ای هم استنباط کرد و درس‌هایی گرفت، اما واقعیت ندارد. ولی اگر واقعیت عالم مثال را بپذیریم و البته نه تنها عالم مثال بلکه عوالم برتر را بپذیریم، در این صورت می‌توانیم بگوییم که چنین چیزهایی اتفاق افتاده است ولی در وعاء دیگری. آن وعاء دیگر همان چیزی است که با اعتقاد به عالم مثال قابل فهم خواهد شد. بر همین مبنا کربن بسیاری از ابواب متون عرفانی و فلسفی ما را بازخوانی می‌کند. توجه کنید که کسی مثل علاء‌الدوله سمنانی به دو نوع زمان قائل می‌شود: زمان آفاقی و زمان انفسی. منظور از زمان آفاقی همین زمانی است که ما در آن قرار داریم و اصطلاحا می‌گوییم «کم متصل غیر قارالذات»، یعنی یک کمیت پیوسته‌ای که ذاتش هم قرار ندارد. یعنی همیشه در حال سیلان است، اجزایش با هم جمع نمی‌شوند و برگشت‌پذیر هم نیستند. در فلسفه معیار سنجش این زمان آفاقی، گردش افلاک است یا در نگاه کسی مثل ملاصدرا معیار سنجش حرکت جوهری در عالم است. در مقابل زمان آفاقی، زمان انفسی هم داریم. اتفاقا از نظر کربن این زمان انفسی فقط بر اساس قول به عالم مثال قابل فهم است. یعنی اگر ما عالم مثال را نپذیریم چیزی به نام عالم انفسی بی‌معنا می‌شود. زمان انفسی هم «زمان» است، یعنی امور در آن جریان پیدا می‌کند، با این تفاوت که منفصل است؛ به این معنا که این زمان برگشت‌پذیر است، یعنی وقایعی که در آن اتفاق می‌افتد قابل تکرار هم هستند. لذا بسیاری تکرارها را ما در تاریخ قدسی (تاریخ کتب آسمانی) می‌بینیم، مثلا یک واقعه‌ای را در متون مختلف می‌بینیم، به عبارت دیگر یک واقعه‌ای ممکن است برای چند پیامبر اتفاق افتاده باشد. یا مثلا اتفاق یا کرامتی را در کتب مسیحیت برای حضرت مسیح



دو نگاه

کربن کل ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به قوه‌ی خیال و عالم مثال در یک راستا قرار می‌دهد. ولی من فکر می‌کنم که چون تأثیر مدرنیسم و حتی فراتر از مدرنیسم، راسیونالیسم بر مسیحیت و یهودیت بیش‌تر از اسلام بوده است، قوه‌ی خیال در آن‌جا کم‌رنگ‌تر است. از نظر کربن عالم مثال در تفکر مدرن فراموش شده است و به تبع آن خیال هم از اعتبار افتاده و اعتبار معرفتی خودش را از دست داده است

دقیق بیان می‌کند. بنده در مقدمه‌ی کتاب «معبد و مکاشفه» سعی کرده‌ام این بحث را باز کنم. این سینا معتقد بود که هر فلک سه ساحت دارد، عقل، نفس و جسم. ابن رشد عقل و جسم فلک را پذیرفت اما نفس را رد کرد و یک امر استعاری دانست و نفس فلک را به صورت فلک تنزل داد.

۴ آیا روایت کربن از عرفان و جنبه‌های باطنی تشیع باعث تقلیل (Reduction) جنبه‌های اجتماعی (و در نتیجه فقه اسلامی) و جنبه‌های عقلانی (و در نتیجه حذف ابعاد عقلانی تر فلسفه‌ی اسلامی) به باطنی‌گری نمی‌گردد؟

به نظر من نوع نگاه کربن به تشیع را بیش از همه در جلد اول «اسلام ایرانی» می‌توان دید که عنوان فرعی کتاب هم «تشیع دوازده امامی» است. در آنجا می‌خواهد تشیع را به غرب معرفی کند و لذا است که در ابتدا یک بحث مقدماتی برای تنقیح مناظ بحث و برای آشنا کردن خواننده‌ی غربی با تشیع می‌آورد. وی با این دشواری مواجه است که چگونه می‌توانم برای خواننده‌ی غربی تشیع را معرفی کنم در صورتی که او هیچ چیزی از تشیع نمی‌داند. در صورتی که ما گمان می‌کنیم غرب تشیع را تا حدی شناخته است، ولی کربن معتقد است که چیزی که از تشیع در غرب شناخته شده است، تشیع به عنوان مذهبی در کنار اهل تسنن، یا به لحاظ فقهی، مذهب پنجم در کنار چهار مذهب فقهی اهل سنت است و مهم‌ترین ویژگی تشیع یا وجه افتراق آن از اهل تسنن، بحث مشروعیست است که آیا خلیفه‌ی اول باید امام علی (علیه‌السلام) می‌بود یا ابوبکر. این نوع معرفی، تشیع را در نظر غربی‌ها دچار نوعی تنزل و تقلیل می‌کند و لذا برای غربی‌ها دیگر تشیع جاذبه‌ای نخواهد داشت. چراکه از طرفی دین اقلیت است و از طرف دیگر گویا حرف متفاوتی نسبت به اهل سنت ندارد و همان حرف‌های اهل سنت را می‌زند بعلاوه‌ی نوعی اختلاف سیاسی. کربن سعی می‌کند این سوءفهم را اصلاح کند. لذا باید بگوییم اتفاقاً کربن می‌خواهد در مقابل نوعی reductionism از تشیع بایستد و نشان بدهد که تشیع ساحات بسیار ژرف‌تری دارد و البته در قیاس با آن ساحات عمیق و ژرف، این تشیعی که تاکنون معرفی شده است، حرف چندانی برای گفتن ندارد. فهم خود ما هم از تشیع همین است. ما امام علی (علیه‌السلام) را هم‌شأن هیچ‌یک از خلفا نمی‌دانیم و ابعادی را برای معصومین و ائمه (علیهم‌السلام) قائل هستیم که نه تنها اهل سنت بلکه خود خلفا هم هرگز چنین ادعاهایی نداشته‌اند. سه ویژگی برای ائمه (علیهم‌السلام) قائل هستیم: منصوب من عندالله هستند، عصمت عملی و علم لدنی دارند. امام وجودی است که در دوران ختم نبوت هم ارتباطش با آسمان برقرار است. کربن روی این خیلی تأکید دارد و می‌خواهد بگوید که آن چیزی که تشیع را تشیع می‌کند همین ویژگی است. تشیع معتقد است به وجودی که در دوره‌ی بعد از ختم نبوت می‌تواند ارتباط بشر را با آسمان برقرار کند. در صورتی که اهل سنت نه چنین ادعایی داشته‌اند و نه می‌توانند داشته باشند. لذا آن چیزی که ویژگی اصلی تشیع است، ویژگی تأویل است؛ یعنی کتابی فرستاده شده است (تنزیل قرآن) و در قالب تأویل باید ارتباط انسان با خداوند برقرار باشد (تأویل). رسول خدا به امام علی (علیه‌السلام) فرمود: «من بر سر تنزیل قرآن

به معنایی که سنت‌گراها می‌گویند و خط‌کشی می‌کنند. کربن کل ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به قوه‌ی خیال و عالم مثال در یک راستا قرار می‌دهد. ولی من فکر می‌کنم که چون تأثیر مدرنیسم و حتی فراتر از مدرنیسم، راسیونالیسم بر مسیحیت و یهودیت بیش‌تر از اسلام بوده است، قوه‌ی خیال در آنجا کم‌رنگ‌تر است. در کتاب «معبد و مکاشفه» کربن سعی می‌کند مکاشفاتی را که در سنت مسیحیت و یهودیت واقع شده است، بازیابی کند. در مورد اسلام اهل سنت هم باید توجه کنیم که شاخص‌ترین کتاب کربن در زمینه‌ی خیال، کتاب «تخیل خلاق در عرفان ابن عربی» است و ابن عربی را قهرمان میدان خیال می‌داند. در حالیکه ابن عربی نه شیعه است و نه ایرانی. اما این را می‌پذیرم که کربن معتقد است روح ایرانی بهتر از هر ملت دیگری زمینه‌ی فهم این عالم مثال را دارد.

علت اینکه می‌گویم کربن بحث عالم مثال را خاص اسلام ایرانی نمی‌داند این است که کربن به این بحث از منظر حکمت خالده نگاه می‌کند و حکمت خالده هم ملک طلق هیچ ملتی نیست. به هیچ دینی و ملتی تعلق ندارد بلکه موهبت خداوند به بشر است و ریشه در وحی انبیا دارد. ولی کربن در جاهای مختلف می‌گوید که روح ایرانی از این موهبت برخوردار بوده است که توانسته است زیبایی‌های عالم مثال را بهتر از دیگران درک کند. حالا اگر به لحاظ فلسفی بخواهیم نگاه کنیم می‌توانیم بگوییم که این نگاه نوعی نگاه افلاطونی است. درست است که بین عالم مثال افلاطون و عالم مثال در فلسفه‌ی اسلامی تفاوت وجود دارد، ولی عالم مثال افلاطون هم عالمی است برتر از عالمی که در آن قرار داریم. اگر بخواهیم جایگاه نگاه کربن را در فلسفه‌ی غرب مشخص کنیم به نظر من کربن یک فیلسوف افلاطونی است و در ادامه هم ایشان کاملاً با نوافلاطونیان همراه است. جلد دوم کتاب «اسلام ایرانی» کربن که درباره‌ی سهروردی است، عنوانش «سهروردی و افلاطونیان پارس» است. یعنی کربن، سهروردی را که بیش از هر کس دیگری به او دل‌بسته است پیرو افلاطونیان پارس قرار می‌دهد که البته منظورش از افلاطونیان پارس همان حکمای خسروانی است. خود سهروردی هم نگاهش را دو شاخه می‌کند: شاخه‌ی یونانی و ایرانی. بنابراین کربن بین نگاه افلاطونیان و حکمت خسروانی تفاوت ماهوی نمی‌بیند و دقیقاً نشان می‌دهد که این‌ها چگونه در سهروردی به هم رسیدند و سهروردی آن‌ها را بازسازی کرد و فلسفه‌ای ساخت و پرداخت که کاملاً روح ایران اسلامی را منعکس می‌کند. از نظر کربن این عالم مثال در تفکر مدرن فراموش شده است و به تبع آن خیال هم از اعتبار افتاده و اعتبار معرفتی خودش را از دست داده است.

۴ می‌توان گفت بعد از دوآلیسم دکارتی این اتفاق افتاده است؟

بله! به نوعی بعد از دوآلیسم دکارتی؛ و حتی جالب این است که کربن ریشه‌های این اتفاق را عمیق‌تر از دوآلیسم دکارت می‌داند. کربن معتقد است که ریشه‌ی بی‌اعتبار شدن قوه‌ی خیال و عالم مثال را باید در ابن رشد جست‌وجو کرد. قبل از اینکه دکارت بخواهد با این ساحت میانی مقابله کند، این مقابله در ابن رشد اتفاق افتاده است و کربن این را خیلی

دو نگاه

کربن معتقد است که ریشه‌ی بی‌اعتبار شدن قوه‌ی خیال و عالم مثال را باید در ابن رشد جست‌وجو کرد. قبل از اینکه دکارت بخواهد با این ساحت میانی مقابله کند، این مقابله در ابن رشد اتفاق افتاده است. ابن سینا معتقد بود که هر فلک سه ساحت دارد، عقل، نفس و جسم. ابن رشد عقل و جسم فلک را پذیرفت اما نفس را رد کرد و یک امر استعاری دانست و نفس فلک را به صورت فلک تنزل داد

است و حتی منحرف شده است. با دیگر نحله‌های مسیحیت هم آشناست، آن‌ها را خوانده است و می‌شناسد. بخصوص با آن نحله‌های مسیحی که دیگر مسیحیان آن‌ها را بدعت‌گذار می‌دانند، قرابت بیشتری دارد و اتفاقاً نگاه این نحله‌ها هم به اسلام نزدیک‌تر است، چون آن‌ها تفسیری پیامبرشناسانه از مسیحیت دارند. یعنی مسیح را به عنوان پیامبر یا فرشته می‌شناسند، نه به عنوان خدا که امروزه مسیحیان می‌گویند. کربن همچنین فلسفه‌های جدید غرب مثل پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم و حتی نحله‌های روانکاوی مثل فروید و یونگ را به خوبی می‌شناسد. لذا کربن با ذهنی که گران‌بار است از همه‌ی تجربه‌های معرفتی غرب به فلسفه و عرفان اسلامی روی می‌آورد. دغدغه‌های کربن هم قطعاً دغدغه‌های غربی است، مشکلاتی که در غرب برایش رخ نموده است و بحران معنویت و بحران معنایی که با تمام وجود درک کرده است، در نحوه‌ی روی آوردن او به عرفان شیعی مؤثر بوده است. کربن دلیل اصلی این بحران معنا را نوعی فقر نظری می‌داند و این فقر نظری را هم نتیجه‌ی فقدان همان عالم مثال و از دست رفتن قوه‌ی خیال می‌داند. ولی هیچ‌کدام از این‌ها باعث نمی‌شود که پروژه‌ی کربن را یک پروژه‌ی اختصاصی بدانیم و بگوییم که اگر دست‌آوردی هم دارد برای اروپاییان است. چراکه ما ایرانی‌ها و مسلمان‌ها با همان مسائل دست به گریبان هستیم. مسائل کربن در واقع مسائل مدرنیته است و اگر حتی در زمان کربن عالم اسلام با این مسائل درگیر نبوده است ولی ما الان کاملاً با این مسائل درگیر هستیم. لذا من فکر می‌کنم که راهی که کربن رفته است به شرطی که ما منتقدانه با آن برخورد کنیم و کاملاً خود را تسلیم آن نگاه نکنیم می‌تواند بسیار آموزنده باشد و حتی افق‌های جدیدی را برای فهم عرفان و فلسفه‌ی اسلامی برای ما باز کند. ■

دو نگاه

کربن می‌خواهد در مقابل نوعی reductionism از تشیع بایستد و نشان بدهد که تشیع ساحات بسیار ژرف‌تری دارد و البته در قیاس با آن ساحات عمیق و ژرف، این تشیعی که تاکنون معرفی شده است، حرف چندانی برای گفتن ندارد. شیعه سه ویژگی برای ائمه (علیهم‌السلام) قائل است: منصوب من عندالله هستند، عصمت عملی و علم لدنی دارند. امام وجودی است که در دوران ختم نبوت هم ارتباطش با آسمان برقرار است. کربن روی این خیلی تأکید دارد و می‌خواهد بگوید که آن چیزی که تشیع را تشیع می‌کند همین ویژگی است

پی‌نوشت:

۱. سؤالات این گفت‌وگو توسط آقای مالک شجاعی جشوقانی دانشجوی دکتری فلسفه‌ی غرب تنظیم شده است.
۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی و سردبیر اطلاعات حکمت و معرفت

جنگیدم و تو بر سر تأویل آن خواهی جنگید». شما اگر توجه کنید همه‌ی دلایلی که ما برای ارسال پیامبران می‌آوریم امروز هم جاری هستند و بشر همچنان نیاز به هدایت آسمانی دارد. به اعتقاد شیعه این هدایت آسمانی بنا به مثبت الهی شکلش تغییر کرده است و از حالت تنزیل، تبدیل به حالت تأویل شده است. کربن آن‌قدر روی این ابعاد تأویلی تشیع تأکید می‌ورزد که این احساس به وجود می‌آید که ابعاد دیگر را نادیده گرفته است. اما کربن معتقد است آن چیزی که الان باید به دنیای غرب معرفی بشود، این بُعد تشیع است و ابعاد دیگر به اندازه‌ی کافی معرفی شده است. کربن وقتی که تشیع را معرفی می‌کند، نگاه چند نفر که حکیمان بزرگ شیعی هستند، در کتابش شاخص است؛ یکی سید حیدر املی است؛ سید حیدر در کتاب جامع‌الاسرارش بر سه ساحت اسلام که شریعت، طریقت و حقیقت است تأکید می‌ورزد. شخصیت دیگری که کربن به وفور از وی استفاده می‌کند قاضی سعید قمی است و شخصیت سوم ملاصدرا است و مخصوصاً شرح ملاصدرا بر اصول کافی. ملاصدرا هم در آن کتاب سترگش با مبانی حکمی و فلسفی احادیث را تفسیر کرده است. می‌توان گفت عمده‌ی نگاه کربن به تشیع مبتنی بر این سه متفکر شیعه است. به نظر من نمی‌توان گفت که کربن شیعه را تقلیل می‌دهد، بلکه بر دیگر ابعاد هم تأکید دارد و جنبه‌های دیگر را نفی نمی‌کند. ممکن است کسی ظاهر را به خاطر باطن حذف کند، ولی کربن چنین کاری نمی‌کند یا حداقل من هیچ‌گاه به چنین عبارتی برخوردی که کربن در مقام نفی ظاهر یا نفی شریعت باشد. ما خودمان هم که به تشیع نگاه می‌کنیم همیشه شریعت ذیل طریقت و حقیقت معنا پیدا می‌کند و اگر این‌گونه نبود که شیعه، شیعه نمی‌شد. البته خود شخصیت کربن و نوع نگاهش و ذوقش که بیش‌تر ذوق تأویل است نیز مؤثر بوده است. چون سعی می‌کند راوی صادقی نسبت به نوشته‌های شیعیان باشد، در کتاب‌های دیگری که اسماعیلیه را معرفی می‌کند، دیدگاه‌های بعضی اسماعیلیان را که غلو کرده‌اند توضیح می‌دهد. ولی حتی در کتاب «معبود و مکاشفه» هم که به اخوان‌الصفای می‌پردازد و ایشان را جزء فیلسوفان اسماعیلی مذهب می‌داند، عبارات مختلفی را از اخوان‌الصفای می‌آورد و تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که نگاهشان به اسلام همین نگاه مبتنی بر جمع سه ساحت شریعت و طریقت و حقیقت است.

۲. به عنوان سؤال پایانی بفرمایید که تا چه حد دغدغه‌های اروپامحورانه‌ی کربن و مسائل فکری زمانه‌ی وی در توجه او به عرفان شیعی تأثیرگذار بوده است؟

دغدغه‌های اروپامحورانه‌ی کربن اصلاً قابل انکار نیست. یکی از مهم‌ترین وجوهی که کار کربن را ممتاز می‌کند صرف نظر از قابلیت‌ها و نبوغ او، نوع نگاه وی است که متفاوت با نوع نگاه هر عارف و حکیم و فیلسوف شیعی است. به دلیل اینکه کربن کمابیش با تمامی جریان‌های فکری غرب آشنا بوده است و همیشه در آثارش آراء الهی‌دان‌های پروتستان منعکس است و به آن‌ها علاقه هم نشان می‌دهد. بخصوص برخی از شخصیت‌های پروتستان که آن‌ها را اهل معنای پروتستان معرفی می‌کند که این نگاه کمابیش بعداً متروک و مغفول شده