



بازگشت از راه استراسبورگ

هانری گرین و تاریخ نگاری فلسفہی اسلامی

مالک شجاعے جشوقانے
نفیسہ ہادامچے

از مسائلی که برای اهالی فلسفه‌ی اسلامی جالب توجه است، نحوه‌ی مواجهه‌ی غربیان با فلسفه‌ی اسلامی است. آیا اهالی فلسفه در غرب آن چنان که باید با فلسفه‌ی اسلامی آشنایی پیدا کرده‌اند؟ اگر آری چگونه و اگر خیر چرا؟! در این شماره به یکی از این مواجهات می‌پردازیم. هانری کرین از شاخص‌ترین فیلسوفان غربی است که آشنایی ویژه‌ای با فلسفه‌ی اسلامی داشته است تا جایی که در تاریخ‌نگاری فلسفه‌ی اسلامی نیز وارد می‌شود؛ کاری که اهالی فلسفه در ایران تاکنون از انجام آن عاجز بوده‌اند و شاید هم ضرورتی برای این کار ندیده‌اند. در این مقاله سعی شده است که با بهره‌گیری از اکثر منابعی که به تحلیل دیدگاه کرین در باره‌ی فلسفه‌ی اسلامی پرداخته‌اند، ماهیت فلسفه‌ی اسلامی از دیدگاه کرین را مورد واکاوی قرار دهد.

برای فهم «ماهیت فلسفه‌ی اسلامی از دیدگاه کرین» باید بیش از هر چیز به وجه‌میزه‌ی روش‌شناختی او در مطالعه‌ی فلسفه‌ی اسلامی نسبت به سایر متدلوژی‌های شرق‌شناسانه توجه کرد. در واقع طرح فلسفه‌ی کرین، روی‌گردانی از سنت خاورشناسی و ایران‌شناسی متداول است. پرسش این است که اولاً این روش پدیدارشناسانه - که نقش مهمی در فهم ماهیت فلسفه از نظر کرین دارد- در تقابل با چه روش‌هایی مطرح شده است و ثانیاً چرا کرین برای شناخت آن‌چه اسلام ایرانی می‌خواند به این روش متمسک شده و از روش‌ها و جریان‌های رایج زمانه‌ی خود فاصله می‌گیرد؟

آلمان میانه‌ی دو جنگ به عقیده‌ی هابرماس^۱ کانونی از چندین جریان فلسفی بود که تأثیر آن از مرزهای آلمان در گذشت و حتی دو دهه‌ی پنجاه و شصت در سال‌های بعدی را هم در برگرفت. (۱) با هوسرل و هایدگر نوعی نمودشناسی (پدیدارشناسی)^۲ پدید آمد که یک سوی آن به منطق ترانسندنتال^۳ (استعلایی) می‌رسید و از سوی دیگر با وجودشناسی (انتولوژی^۴) بنیادی ارتباط داشت. (۲) با کسانی چون یاسپرس^۵، لیت^۶ و شپرانگر^۷ نوعی «فلسفه‌ی حیات»^۸ پا گرفت که به دپلتای^۹ برمی‌گشت و گاه رنگ آگریستانسبیل و گاه صبغی‌هنگلی جدید داشت (۳) با کسانی چون هیلر^{۱۰}، پلستر^{۱۱} و شاید هم کاسیرر نوعی انسان‌شناسی فلسفی پدید آمد که می‌خواست مقدمات نوعی فلسفه‌ی جان^{۱۲} [ای روح] را بریزد و انسان را از ماسوای خویش در طبیعت، جدا و متمایز کند. (۴) کسانی چون لوکاج، بلوخ، بنیامین، کرش^{۱۳} و هورکهایمر نوعی فلسفه‌ی اجتماعی انتقادی پدید آوردند که سرچشمه‌ی الهامش را در مارکس و هگل می‌جست. (۵) با ویتگنشتاین، کارناپ و پوپر به پوزیتیویسم منطقی می‌رسیم که از وین الهام می‌گرفت، بر این ۵ جریان فکری دو جریان دیگر را هم می‌توان افزود: (۶) تجدید حیات پروتستانتیسم و بازاندیشی آن به دنبال پژوهش‌های تازه در الاهیات بر محور اندیشه‌های لوتر جوان از یک سو و (۷) دنباله‌ی روان‌شناسی اعماق فکر بشر که برخاسته از کارهای فروید بود در کشورهای آلمانی زبان. کرین در [میانه‌ی] این جریان‌ها بود و به نمودشناسی (پدیدارشناسی)، به انسان‌شناسی فلسفی، به مکتب تاریخی آلمان و بازاندیشی پروتستانتیسم توجه داشت، اما اشتغال خاطر عمده‌ی او همان «امر مذهبی» به عنوان «نظریه‌ی عام مذاهب» بود. فلسفه‌ی اجتماعی و جامعه‌شناسی در دایره‌ی اشتغالات فلسفی وی جای عمده‌ای نداشت، زیرا کرین

به تحول تاریخی اندیشه‌ی غربی چندان اعتنایی نمی‌کرد و از آن برآوردی بیشتر منفی داشت. کرین به راسیونالیسم زمان ما، که همه چیز را به عنصر عقل، کاهش^{۱۴} می‌دهد با دید انتقادی اهل معنا می‌نگریست و در برابر عقل روشنگری^{۱۵} به مایه‌ی عرفانی خود^{۱۶} در برابر حلول روح الاهی در ذات آدمی که سرانجام به اشتراک و الوهیت اجتماعی می‌انجامد، به تجلی و مظهریت صور اعتقاد داشت. در برابر تاریخ‌گرایی به روایت قدسی^{۱۷} رویدادها در عرش اعلی می‌اندیشید، در برابر شکل استعاره^{۱۸} به چندوجهی یا چندارزشی بودن نمادها و در برابر نیهیلیسم زمانه‌ی ما به الاهیات سلبی یا تنزیهی^{۱۹} دل‌بسته بود. اما این همه مانع از آن نبود که وی به حرکت رهایی‌بخش جریان‌های خارج از فلسفه که سراسر اروپای میان دو جنگ را در می‌نوردید نیندیشد. کرین توانست تمامی میراث گران‌قدر سنت فکری ایران و اسلام را بر پایه‌ی آبخشورهای زنده‌اش، دنبال کند و دوباره بیافریند و این توفیقی بود که -اگر صادقانه اعتراف کنیم- خود ایرانیان هرگز نمی‌توانستند بدان برسند. زیرا این کار نیازمند آن می‌بود که متفکران ایرانی بتوانند از سنت فکری خود چنان فاصله بگیرند که بازنگری چگونگی تکوین آن سنت برای آنان میسر گردد. کرین از آن‌رو به چنین توفیقی دست یافت که خودش علاوه بر دید معنوی، تربیت‌شده‌ی نظام فلسفی غرب و آشنا به مکاتب عمده‌ای بود که در فاصله‌ی دو جنگ، منظری معمولی تفکر در اروپا را به کلی دگرگون کرده بود. در حالی که فضایی خود ما، که در برج عاج قرون وسطایی خود نشست، از دنیا و تاریخ بریده بودند. (شایگان، ۱۳۳۳، صص ۳۵-۳۲) تأمل در عبارات فوق به خوبی نشان می‌دهد که برای فهم پروژه فکری کرین، به خوبی باید در زمینه و زمانه‌ی فرهنگی او تأمل کرد تا دچار برخی داوری‌های سطحی از قبیل این‌که کرین به دنبال شناخت «تشیع» و «فلسفه‌ی اسلامی» به جهان بود و در او گرایش‌های «باطنی» و «عارفانه» به شیعه و آموزه‌های شیعی وجود داشت، نشویم. کرین و هر متفکری، در پارادایم^{۲۰} فکری زمانه‌ی خود می‌اندیشد و آن پارادایم فکری است که مفاهیم، مقولات، پرسش‌ها و حتی روش‌های پرداختن به مسائل را رقم می‌زند. جغرافیا و تاریخ فرهنگی کرین، «غرب» است اما غربی که جریان‌های فکری بسیاری را از دوران یونان قدیم و قرون وسطی تا عصر جدید پشت سر گذاشته و متفکران هم به نحو «انضمامی»^{۲۱} به مسائل زمانه‌ی خود می‌اندیشند و با همان «چشم» مسأله‌وار و مسأله‌بین است که به فهم و بازخوانی «سنت‌های دیگر می‌پردازد. هانری کرین در طی یک مصاحبه با بخش فرهنگی رادیو فرانسه و تکمله بر آن ژوئن ۱۹۷۸- که در آغاز یادنامه آمده است (یادنامه فرانسوی هانری کرین، صص ۵۶-۳) به تفصیل به رابطه‌ی بین تفکر مارتین هایدگر و حکمت اشراقی پرداخته و وجوهی از این پیوند را آشکار می‌کند. آن‌چه در سلوک فکری کرین عجیب است آن است که وی از سوئی، «اولین مترجم و معرف هایدگر در فرانسه بوده است و از سوی دیگر نخستین فیلسوف غربی است که به حکمت اشراقی دوران اسلامی ایران توجه کرده و پلی بین آن دو تفکر ایجاد نموده است» این‌که چرا و چگونه کرین توانسته است از قلمرو تفکر هایدگر به سرزمین حکمت اشراقی عبور کند محل تأمل است. از زبان کرین می‌خوانیم که: «هنگامی که جوان بودم، از همین راه (استراسبورگ، مرز میان فرانسه و آلمان) عبور کردم و وارد آلمان شدم تا با هایدگر ملاقات کنم، لکن پس از کشف سهروردی و ملاصدرا و سایر حکمای الاهی ایران، دیگر مرا حاجتی به سفر به آن سوی این مرز نیست» (نصر، ۱۳۵۶، دوو سه)

اغلب در تفسیر این چرخش کرین از قلمرو تفکر هایدگر به

دو نگاه

هانری کرین: از آن‌جا که مفهوم‌تأویل از یک سو طعمی هایدگری داشت و از سوی دیگر نخستین کارهایی که من منتشر کرده بودم به فیلسوف ایرانی، سهروردی مربوط می‌شد، برخی از مورخان لاجرم در القاء این اندیشه کوشیده‌اند که من هایدگر را با سهروردی آمیخته‌ام؛ در حالی که چنین نیست؛ کلیدی را برای گشودن قفلی به کار بردن به معنای یکی گرفتن کلید و قفل نیست

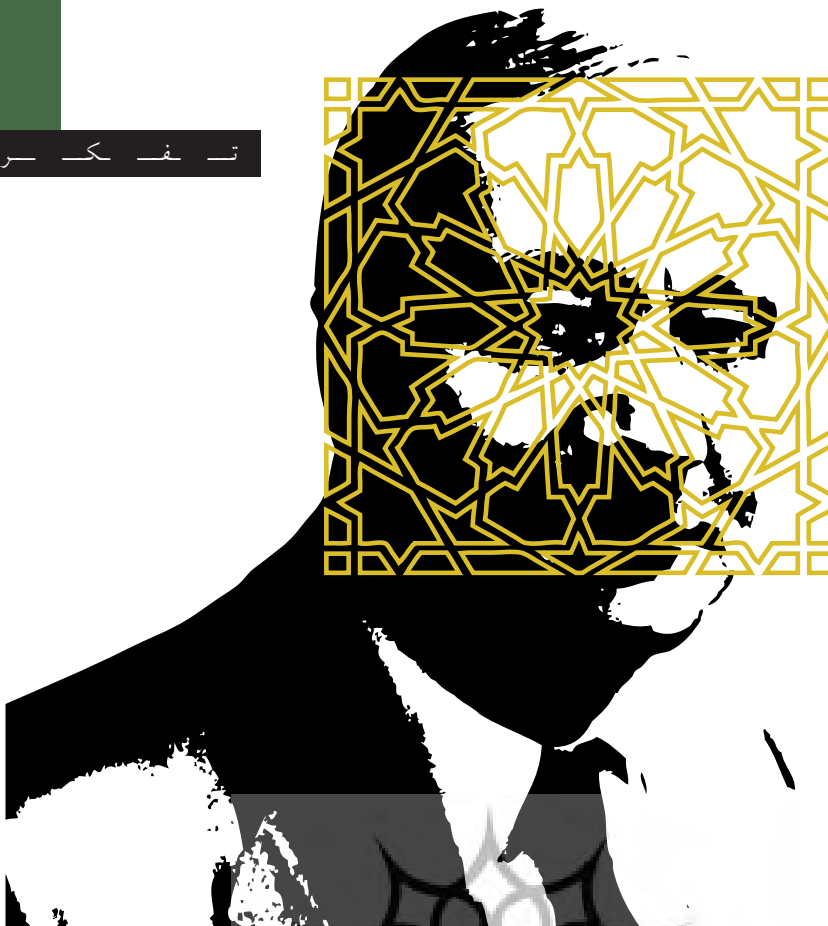
سهروردی و فلسفه‌ی اسلامی، گفته شده است که کرین از تفکر هیدگر «سرخورده» و به حکمت اشراقی و عرفانی روی آورده است. داوری مرحوم سید جلال الدین آشتیانی که با کرین همکاری فلسفی داشته و کاری چون «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» را به همراه کرین در زمینه‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی از دوره‌ی ملاصدرا به بعد، انجام داده است در این زمینه جالب است: «کرین معتقد بود که فلسفه‌ی غرب از دکارت و کانت آغاز شد و به هیدگر که رسید، به حیرت منتهی شد. به نظر من چیزی که کرین را به طرف فلسفه‌ی شرق و به خصوص عرفان ما کشانید، سرخوردگی او از فلسفه‌ی غرب بود و این که در چارچوب آن فلسفه به حاصلی که رضایتش را جلب کند دست نیافته بود. منتها ایشان از جوانی به فلسفه‌ی اسلامی نپرداخته بود و گر نه مثل فیلسوفانی همچون آقا علی مدرس می توانست منشأ آثار بسیار عالی باشد». (جمشیدی، ۱۳۸۵، صص ۴۱۹-۴۱۸) البته این نگاه آشتیانی به کرین جدای از نگاه کلی او به فلسفه‌ی غرب نیست و باید از همین منظر به داوری او در باب کرین هم پرداخت. هر چند آشتیانی از حکیمان یونان باستان به نیکی یاد می‌کند و کثیری از مباحث طرح شده در آثار حکمای «الاهی» یونان را «مطابق گفته‌ی اهل بیت» تشخیص داده و «روش استدلال را که سال‌ها آن‌ها تجربه کردند» پذیرفته است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۸) یا این همه نگاه آشتیانی به فلسفه‌های جدید و معاصر غربی منفی و بدبینانه است. فی‌المثل معتقد است که فلسفه‌ی جدید از عالم فلسفه تنزل کرده و به نوعی حس‌گرایی مبدل شده و آن‌چه از این فلسفه ترجمه شده است ژرفای فلسفه‌ی اسلامی را نمی‌رسد. (جمشیدی، ۱۳۸۵، ص ۵۰۷) البته این را هم باید در نظر داشت که آشتیانی به دلیل باور به -یا به تعبیر بهتر به دلیل دارا بودن این پیش‌فرض- که فلسفه‌ی اسلامی عمق بیشتری نسبت به فلسفه‌ی غربی دارد، معرفی میراث فلسفی-عرفانی جهان اسلام را کافی و یا در اولویت می‌دانست و فهم و آشنایی با فلسفه‌ی غرب را چندان ضروری نمی‌دانسته است. به همین جهت است که در تحلیل گذار کرین از فلسفه‌ی غرب به فلسفه‌ی اسلامی، چندان وارد تحلیل عمیق این «چرخش» فلسفی نشده است. نظر یکی دیگر از دانش‌آموختگان فلسفه‌ی اسلامی و غرب نیز در این باره شنیدنی است. ایشان فلسفه‌های غربی به‌ویژه کانت و فلسفه‌های تحلیلی را در دانشگاه‌های جورج تاون، هاروارد و تورتوی کانادا آموخته‌اند و «از طرفی هم در تمام دوران تحصیلی خود» با «متون غربی فلسفه‌ی اسلامی شب و روز سر و کار» داشته‌اند و سرانجام به این نتیجه رسیده‌اند که «فلسفه‌ی اسلامی» ما از بسیاری جهات بر طرز تفکر دیگران برتری دارد، و شایسته است که در محافل جهانی مقام ارزنده‌ی خود را باز یابد (حائری یزدی، ۱۳۶۰، مقدمه ص ۵۰) و به نوعی در اصل احیاء فلسفه‌ی اسلامی در روزگار ما با کرین، همداستان‌اند. وی دو ارزیابی پروژه‌ی فکری کرین در زمینه فلسفه‌ی اسلامی آورده است: «آقای کرین یک ضربه‌ی کلی به فلسفه‌ی اسلامی زده است و آن این که اصلاً اسم فلسفه‌ی اسلامی را تئوسوفی (Theosophy) گذاشته است» (رضوی، ۱۳۷۹، ص ۵۶) و وقتی از ایشان سؤال می‌شود که اقبالی که در روزگار ما به معارف و فلسفه‌ی اسلامی در دنیای غرب و از طریق کارهای فکری کسانی چون کرین و رنه گنون صورت گرفته است را چگونه می‌بینید، پاسخ می‌دهند که «این اقبال از نوع کاذب است. زیرا هیچ اسمی در محافل فلسفی از فلسفه‌ی اسلامی نیست. براساس تحقیقات کرین و پیروان او فلسفه‌ی اسلامی تئوسوفی^{۳۳} است نه فیلاسوفی و موضوعاً از دایره‌ی تفکرات انسانی خارج است. در محافل شرق‌شناسی، بسیار نام فلسفه‌ی اسلامی، فقه اسلامی و

دو نگاه

هیدگر نه به تحول بعد از مرگ روان، کاری دارد، نه به آخرت، نه به الاهیات تنزیهی و یا به معاد. این‌ها همه وجوهی‌اند که کرین آن‌ها را در جای دیگر، در اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی، باز می‌یابد. در جهان تفکر ایرانی-اسلامی، ورای خود شدن و به ماورائیت رسیدن بیان‌گر حضور پس از مرگ است

غیره شنیده می‌شود و دانشجویان بسیاری در این رشته‌ها مشغول‌اند. اما چیزی را که نمی‌دانند «فلسفه‌ی حقیقی» اسلامی است. این اقبال شرق‌شناسی برای هویت فلسفه برای تفکرات اسلامی، ادبار است نه اقبال. این‌ها با انگ تئوسوفی به چهره‌ی فلسفه‌ی اسلامی، این فلسفه را بی صورت و بی محتوا جلوه داده‌اند و در این کار هم بسیار موفق شده‌اند. حائری یزدی با لحنی بدبینانه می‌گوید: «شرق‌شناسی، هیچ محتوای تحقیقاتی و اندیشه‌گرایی ندارد و به فلسفه‌ی اسلامی آن قدر اهمیت می‌دهد که به گریه‌ی ایرانی و قالی کاشان و اصفهان» (همان، ص ۵۷) در جای دیگر گفته‌اند که کرین و پیروان او به اصرار شگفت‌آوری اتیکت «تئوسوفی» را به فلسفه‌ی اسلامی بخشیده‌اند و فلسفه‌ی اسلامی را به کلی از درجه‌ی اعتبار حتی یک نوع تفکر انسانی بیرون رانده «و در رده‌ی روش‌هایی همچون فن جن‌گیری و احضار ارواح قلمداد کرده‌اند». (همان، صص ۳۲-۳۱) همین‌جا بگوئیم که منظور حائری یزدی از «تئوسوفی» همان چیزی است که کرین از آن به «حکمت نبوی» یاد کرده و وظیفه‌ی آن را «تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی، یعنی باطن» می‌داند و وجود اسلامی معنوی را نیز وابسته به همین حفظ باطن می‌داند و الا «اسلام با گونه‌های ویژه‌ی آن دست‌خوش همان فرآیندی می‌شود که در مسیحیت، نظام‌های کلامی را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال، به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد» (کرین، ۱۳۷۳، ص ۱۵) از نظر کرین «فلسفه‌ی حقیقی» اسلامی همان فلسفه یا «حکمت نبوی» است و «همه‌ی متفکران بزرگ شیعه در ایران مانند ملاصدرا، محسن فیض و قاضی سعید قمی و بسیاری دیگر» فلسفه را به همین معنا فهمیده‌اند. (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۱۳۴) این را هم باید در نظر داشت که تربیت خاص فلسفی حائری و نوع تلقی متفاوتی که از فلسفه‌ی غرب و اسلامی داشته است وی را به چنین ارزیابی‌ای سوق داده است. حائری چنان که خود گفته است علاوه بر مطالعه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، در مغرب زمین فلسفه‌ی غرب را آموخته است. رشته‌ی تحصیلی حائری در مغرب زمین، فلسفه‌ی آنالیتیک^{۳۵} (تحلیلی) است، فلسفه‌ای که به تعبیر خود حائری «معمولاً از تفکر تجربی انگلیس و پراگماتیسم آمریکایی به علاوه‌ی منطق ریاضی» است. (رضوی، ۱۳۷۹، ص ۳۰) حائری تصریح می‌کند که در دپارتمان‌های فلسفی‌ای که آموزش دیده «هیچ گونه توجه و اعتباری برای فلسفه‌ی اروپایی قائل نبودند و فقط اهتمامشان به فلسفه‌ی آنالیتیک بود. هر کس مقاله‌ای را کمی به روش فلسفه‌ی اروپایی می‌نوشت، ردش می‌کردند و می‌گفتند این‌ها بافندگی و مزخرف است» (همان، ص ۳۰) اگر به پیشینه‌ی مطالعاتی کرین در فلسفه‌ی غرب بنگریم، کرین در حوزه‌ی فلسفه‌ی اروپایی (قاره‌ای) تعلیم دیده بود و مارتین هیدگر که از شخصیت‌های تأثیرگذار بر تفکر کرین است، متعلق به همین حوزه‌ی فکری است. همین‌جا لازم است به این نکته اشاره کنیم که «فلسفه‌ی قاره‌ای نامی است برای دوره‌ای دوپست ساله در تاریخ فلسفه‌ی [غرب]» که از زمان انتشار فلسفه‌ی انتقادی کانت در دهه‌ی ۱۷۸۰ آغاز می‌شود. فلسفه‌ی کانت منجر به جنبش‌های فلسفی اساسی‌ای شده که از آن به جریان فلسفه‌ی اروپایی یا قاره‌ای تعبیر می‌شود و عمدتاً در تقابل با فلسفه‌ی تحلیلی (آنالیتیک) فهمیده می‌شود. این جریان‌های فلسفه قاره‌ای بدین قرارند:

۱. ایده آلیسم و رمانتیسم آلمانی و دنباله‌هایش (فیشته - شلینگ - هگل - اشگلگ و ...)
۲. نقد متافیزیک و «مرشدان بدگمانی» (فوترباخ، مارکس، نیچه، فروید، برگسون)



در اذهان عمومی شایع است، در دو قطب مخالف نمی‌باشند، زیرا آن‌ها نه در حقیقت مسائل و نه در متدهای تعلیمی، تفاوت آشکار و سازش‌ناپذیری ندارند و بر عکس این مشهورات، امکانات بسیاری موجود است که یک سازش و تفاهم عمیقی میان این دو گروه تفکر انسانی، برقرار گردد و ریشه‌های ناسازگاری‌های شرق و غرب از میان برداشته شود.» (حائری یزدی، ۱۳۶۰، بیست و شش) حائری هر چند اختلاف نظر در میان این دو مشرب را می‌پذیرد اما تأکید می‌کند که با وجود این اختلاف «مسائل عقلی نظری در مکتب هر دو گروه، نوعاً از یک دیدگاه مطرح گردیده است، گو این‌که در یک‌جا به نتیجه‌ی مثبت رسیده و در جایی دیگر نتیجه‌ی آن منفی بوده است» (همان) حائری در تطبیق فلسفه‌ی اسلامی و غرب هم بیشتر به موضوعاتی می‌پردازد که دیدگاه‌های «فوق» را تقویت می‌کند. فی‌المثل وی در فصل سی‌و‌دهم کتاب «کاوش‌های عقلی نظری» به بحث تطبیقی در باب برهان وجودی^{۲۶} در فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی غرب پرداخته و آراء فیلسوفانی چون آکویناس، دکارت، کانت، راسل، نورمن مالکوم که بیشتر صغیه‌ی تحلیلی دارند را به عنوان نمایندگان فلسفه‌ی غرب بررسی می‌کند. (همان، صص ۲۲۲-۱۷۲) حال آن‌که هانری کرین به تصریح خود و آنچه محققان آثار او نشان داده‌اند، به راهی دیگر می‌رفت. کرین می‌گوید: «آن‌چه من نزد هایدگر می‌جستم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی-اسلامی می‌جستم و می‌یافتم.» آن‌چه کرین، نزد متفکران ایرانی می‌جست «اقلیم وجود»ی دیگر یا مقامی از حضور بود، مقامی که به اصطلاح از برنامه‌ی تحلیلی اندیشه‌ی هایدگری بیرون بود. گذار از هایدگر به سهروردی، فقط پیمودن مسیری عبادی یا یک گام تکاملی نبود، گسستی بود نشانه‌ی رسیدن به اقلیم دیگری از وجود، تمامی مشکل فلسفی کرین جوان، در واقع پیرامون دو مایه‌ی فکری هم‌پسته دور می‌زد: تأویل و زمان‌مندی. به عقیده‌ی کرین، شایستگی عظیم هایدگر این است که کار به فلسفه پرداختن را بر محور تأویل

۳ پدیدارشناسی آلمانی زبانان و فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی (هرسول، ماکس شلر، و کارل یاسپرس و هایدگر)

۴ پدیدارشناسی فرانسوی، هگلیسم و ضد هگلیسم (کوژو، سارتر، مرلوپونتی و ...)

۵ هرمنوتیک (دیلتای، گادامر، ریکور)

۶ مارکسیسم غربی و مکتب فرانکفورت (لوکاچ، بنیامین، هورکهایمر، هابرماس و ...)

۷ ساختارگرایی، پسا‌ساختارگرایی، پست مدرنیسم و فمینیسم.

«اختلاف (یا دره‌ی عمیق) امروزیین میان فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌ی قاره‌ای، ذاتاً اختلافی است میان دو دسته از سنت‌ها؛ از یک سو سنت‌های الهام‌گرفته از گوتلوب فرگه با فلسفه‌ی منطقی و زبان انقلابی اش - نظیر ویتگنشتاین اول، پوزیتویسم منطقی و فلسفه‌ی زبان انگلیسی-آمریکایی- و از سوی دیگر سنت‌های ریشه‌گرفته از مواجهه‌ی غالباً انتقادی با پدیدارشناسی هوسرل، نظیر اگزیستانسیالیسم و ساختار شکنی» (کریچلی، ۱۳۸۷، صص ۳۳-۳۲) دغدغه‌ی فلسفه‌ی قاره‌ای بیش از هر چیز «نیپیلیسم» و پاسخ به آن است (همان ص ۱۰۹)، حال آن‌که فلسفه‌ی تحلیلی، عمدتاً به «علم» و مسائل ناشی از آن و «معرفت‌شناسی» و مضامینی چون «صدق»، «توجیه» و ... می‌پردازد. به نظر می‌رسد اختلاف نظر عمیق حائری و کرین را هم باید حول همین تقابل تحلیل کرد. حائری یزدی بیشتر به آن مدلی از فلسفه‌ی اسلامی می‌اندیشد که در رقابت با فلسفه‌های تحلیلی و معرفت‌شناسانه، حرفی برای گفتن داشته باشد. در این نگاه بیشتر بر جنبه‌های تحلیلی و استدلالی فلسفه‌ی اسلامی تأکید می‌شود. همین نگاه است که او را بدین رای می‌کشاند که «پس از ورود در بحث‌های تطبیقی [فلسفه‌ی اسلامی و غرب]... [بدین نتیجه رسیده است که] فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی غرب، آن‌طور که اکنون

متمركز کرده است. از سوی دیگر مفهوم تأویل در آیین پروتستان و اندیشه‌های لوتر نیز ریشه دارد. کرین می‌گوید: «آنچه با شادی تمام در نزد هایدگر یافتیم چیزی جز سلسله ارتباط تأویل از الاهیات شلاپرماخری تا به امروز نبود و انتساب من به نمودشناسی (پدیدار شناسی) برای آن است که تأویل اساساً کلیدی است گشاینده‌ی معنای نهایی (باطنی) ظواهر بیان شده. پس من کاری جز این نکردم که در همین معنا، نخست در پهنه‌ی گسترده‌ی ناگشوده‌ی عرفان اسلامی شیعی و سپس در عرفان مسیحی و یهودی که پهلوی به پهلوی آن قرار گرفته‌اند ژرف بیندیشم. از آن‌جا که مفهوم تأویل از یک‌سو طعمی هایدگری داشت و از سوی دیگر نخستین کارهایی که من منتشر کرده بودم به فیلسوف ایرانی، سهروردی مربوط می‌شد، برخی از مورخان لاجرم در القاء این اندیشه کوشیده‌اند که من هایدگر را با سهروردی آمیخته‌ام؛ در حالی که چنین نیست: کلیدی را برای گشودن قفلی به کار بردن به معنای یکی گرفتن کلید و قفل نیست. من حتی بر آن نبودم که از اندیشه‌ی هایدگر به عنوان کلید بهره گیرم، هدف من فقط بهره گرفتن از کلیدی بود که خود هایدگر هم از آن بهره گرفته بود و در اختیار همگان قرار داشت.» (شایگان، ۱۳۷۳، صص ۶۶-۶۷) هر چند کرین در سطور فوق تصریح می‌کند که هدفش فقط بهره گرفتن از هایدگر به عنوان «کلید» رمزگشایی سهروردی و فلسفه‌ی اسلامی نیست، اما به خوبی نشان می‌دهد که کرین لاقلاً تا میانه‌ی راه، با هایدگر آمده است، هر چند «هایدگر نه به تحول بعد از مرگ روان، کاری دارد، نه به آخرت، نه به الاهیات تزیهی و یا به معاد. این‌ها همه وجوهی‌اند که کرین آن‌ها را در جای دیگر، در اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی، باز می‌یابد. در جهان تفکر ایرانی-اسلامی، و رای خود شدن و به ماورائیت رسیدن بیان‌گر حضور پس از مرگ است.» چیزی که جلوه‌های آن را می‌توان در علم اشراقی سهروردی-علم حضوری- که در عین حال نوعی استحضار است و این دیدگاه صدر المتألهین شیرازی که در آن، درجه‌ی وجود به درجه‌ی حضور بستگی دارد و هر چه درجه بودن و هستی داشتن، شدیدتر باشد؛ درجه‌ی حضور در عوالم دیگر و غیاب در برابر مرگ بیشتر است، دید. در جهان تفکر ایرانی-اسلامی بر خلاف تفکر هایدگر، انسان هر قدر مجردتر و از جهان مادی فارغ‌تر شود به همان نسبت تنزل ناشی از هبوط را بیشتر جبران می‌کند و از وضع بشری هایدگری «برای مرگ-بودن» رهاتر می‌شود. (همان، ص ۷۴)

«کرین به شیوه‌ی هایدگر به «تذکر» سنت فلسفی ایران می‌پردازد و همان‌طور که Dasein (دازاین) هایدگر عبارت است از گذشته‌ی آن به مثابه‌ی آینده‌ای که در زمان حال قوام پیدا می‌کند، طرح نظام حکمت اشراقی ایران نیز بازگشت به گذشته‌ای متروک و مرده نیست بلکه آینده‌ای دارد که از مجرای تذکر آن در زمان حال تبلور پیدا می‌کند. می‌توان از روش هایدگر استفاده نمود. ولی از جهان‌نگری خاص هایدگر فاصله گرفت، متأسفانه نه روش پدیدارشناختی هایدگر و نه استنباط کلی کرین از فلسفه‌ی ایرانی نمی‌توانند ما را مستقیماً مورد خطاب قرار دهند. کرین، تاریخ فلسفه‌ی ایرانی را به محک تفکری خلاق و زنده زده و به همین دلیل توانسته است طراوت و شادابی تفکر حکیمی چون سهروردی را برجسته کند. همین تفکر زنده و خلاق و درک روح زمانه و الزامات آن است که کرین را قادر می‌سازد تا در کالبد مرده‌ی متون روحی تازه بدمد و آن‌ها را زنده کند. (طباطبایی، ۱۳۶۴، صص ۲۰۱-۲۰۲) می‌بینیم که کرین با عزیمت از سنت هایدگری به جهان فلسفه‌ی ایرانی رو می‌کند و بیشتر به جنبه‌ی اشراقی فلسفه‌ی ایرانی-اسلامی توجه دارد، حال آن‌که حائری، با عزیمت از سنت فلسفه‌ی تحلیلی می‌کوشد تا به بحث تطبیقی میان



دو نگاه

هانری کرین: هنگامی که جوان بودم، از همین راه [استراسبورگ، مرز میان فرانسه و آلمان] عبور کردم و وارد آلمان شدم تا با هایدگر ملاقات کنم، لکن پس از کشف سهروردی و ملاصدرا و سایر حکمای الاهی ایران، دیگر مرا حاجتی به سفر به آن سوی این مرز نیست



فلسفه‌ی تحلیلی و جنبه‌ی مثالی-تحلیلی فلسفه‌ی اسلامی بپردازد. از آن گذشته همان‌طور که پیشتر گفتیم، مسأله‌ی محوری فلسفه‌ی اروپایی (فاره‌ای)، چگونگی مواجهه با نیهیلیسم و اندیشیدن به امکان عبور از آن است. چیزی که به‌وضوح حضور جدی خود را در دغدغه‌های کربن نشان می‌دهد. کربن در مقاله‌ی مهم «یزدان شناخت تنزیهی، هم چون پادزهری برای نیهیلیسم» که در همایش «اندیشه‌ی غربی و گفت و گوی تمدن‌ها» در ایران در سال ۱۳۵۷ ارائه کرده است به نکاتی پرداخته که در بحث کنونی ما بسیار راه‌گشاست. وی در آن مقاله به این نکته اشاره می‌کند که «جهان شرقی هم خود امروزه، طعمه‌ی آن چیزی است که «غرب‌زدگی» نامیده می‌شود. به همین دلیل، تضاد شرق-غرب هیچ‌گاه به حد امروز، نیازمند این نبوده است که در تراز متافیزیک، یعنی در همان تراز که فیلسوفان ایرانی چون بوعلی سینا و سهروردی در چشم‌اندازش قرار داشته‌اند، قرار گیرند. در این چشم‌انداز، تضاد دیگر از سنخ قومی یا جغرافیایی یا حقوقی نیست. تضاد اساسی، تضاد میان قدسی کردن^{۲۷} و دنیایی کردن^{۲۸} است. مراد ما از قدسی کردن این است که احساس قلبی بشر به وجود عالم قدس، و رای نمودها و ظواهر این عالم خاکی، اذعان داشته باشند. دنیایی کردن [هم] آن نوع دنیایی کردن است که هدف آن نابود کردن دورنمای متافیزیکی جهان است.» (کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۶۴-۳۶۵)

مراد کربن از یزدان‌شناسی تنزیهی یا سلبی که از آن به پادزهر نیهیلیسم تعبیر می‌کند، رویکردی است که برای پرهیز از پرتگاه تشبیه خدا به مخلوق، هر گونه صفتی را برای خدا انکار می‌کند و در باب الوهیت، جز به وجه منفی سخن نمی‌گوید. این رویکرد وجه‌اعلای خود را در اسلام شیعی-اسماعیلی و دوازده امامی-می‌یابد. منظور من در این‌جا موعظه‌ی امام هشتم در مرو است که قاضی سعید قمی آن را به نحو درخشان و ستایش‌انگیزی تفسیر کرده است، من همچنین به مکتب رجب علی تبریزی و مکتب شیخی شیخ احمد احسائی و مانند این‌ها نظر دارم. (همان، صص ۳۸۵-۳۸۴) وی در این مقاله تصریح می‌کند که غرب و شرق را به معنایی غیر از معنای جغرافیایی یا سیاسی یا قومی می‌فهمد و منظور او از شرق، شرق متافیزیکی است که مورد نظر فیلسوفان ایرانی پیرو سنت بوعلی و سهروردی بوده است و آن‌ها بدان باور داشته‌اند. «آن شرق، همان عالم قدسی، همان قطب آسمانی است که تمامیت شخص بشری بدان وابسته است. آنان که این قطب را از دست می‌دهند، ولگردان غرب در نقطه‌ی مقابل «شرق» به معنای متافیزیکی کلمه‌اند، خواه از لحاظ جغرافیایی شرقی می‌باشند یا غربی» (همان، ص ۴۰۸)

ماهیت چنین حکمتی از نظر کربن که از آن به حکمت الهی^{۲۹} یاد می‌کند، نوعی تفکر است که به نحو خاص در بطن یک دین نبوی و در نزد امت معینی به‌وجود می‌آید که گرایش صرف معنوی دارد و وابسته به نوعی «کتاب مقدس» است که به پیامبری نازل شده است. «موقعیت حکمای الهی مورد نظر ما در عالم اسلام، نزدیک به موقعیت یعقوب بومه^{۳۰} و نحله‌ی او در عالم مسیحیت است. آن‌ها همچنین تشابهی با فیلسوفان و حکمای الهی عالم یهود دارند که طبیعتات خود را بر مبنای «سفر تکوین» و مابعدالطبیعیه‌شان را براساس نظرگاه معرفتی که از تعالیم اشعیا و حزقیال و زکریا ناشی می‌شود بنیان می‌نهند.» این حکمت الهی در نظر کربن نه «کلام» است و نه «فلسفه». (کربن، ۱۳۸۱ ص ۲۶) چرا که وقتی «متون منزل به عهده‌ی کلام گذاشته می‌شود و مطالب صرف نظری به عهده‌ی فلسفه»- کاری که مشخصه‌ی تفکر بخشی از جهان غرب است و منشأ آن به اهل مدرسه‌ی لاتینی در قرون وسطی می‌رسد- اولین

گام در راه عرفی‌سازی (سکولاریزاسیون) برداشته می‌شود. (همان) کربن برای مکتب فکری شیخ احمد احسائی اهمیت فوق‌العاده‌ی قائل است و چنان‌که پیشتر دیدیم مکتب او را در کنار آثار کسانی چون قاضی سعید قمی و رجب علی تبریزی، متعلق به همان یزدان‌شناسی تنزیهی‌ای می‌دانست که راه عبور از «نیهیلیسم» بود. به نظر کربن، شیخ احمد در شرح رساله‌ی المشاعر، بی‌آن‌که به رد تفکرات ملاصدرا در مباحث مربوط به وجود پرداخته باشد به اصلاح لغزش‌هایی می‌پردازد که مقدمات فلسفی ملاصدرا بر «تفکر شیعی» تحمیل کرده است «این تفاسیر [شیخ احمد در شرح مشاعرا] به هیچ‌وجه رویه‌ی غیظ‌آلود ندارد و نمی‌شود گفت که شیخ احمد به ارزش کار ملاصدرا واقف نیست. بیشتر باید از نوعی کار در جهت رفع کمبودها و همچنین اصلاح و ارتقاء تفکر شیعی صحبت کرد تا از چیز دیگر، چه به نظر شیخ، اشتغالات ذهنی و پیش‌فرض‌های ملاصدرا موجب پیدایش نواقصی در بیان مطالب بوده است.» (همان ص ۷۰) سید جواد طباطبایی در «نکاتی درباره‌ی رساله‌ی المشاعر» ضمن ذکر عبارات فوق به طرح این سؤال می‌پردازد که چرا در محاکمه‌ی بین شیخ احمد و صدرالدین شیرازی و نمایندگان عمده‌ی مکتب وی، کربن به جانب تفکر باطنی شیخ احمد احسائی متمایل می‌شود؟ طباطبایی، این اختلاف را اختلاف میان دو موضعی می‌داند که صدرالدین شیرازی و شیخ احمد احسائی اتخاذ نموده‌اند.

خود شیخ احمد در آخرین سطور شرح رساله‌ی المشاعر می‌گوید: «بدان که میان من و او [یعنی صدرالدین شیرازی] نسبتی نیست به طوری که به دنبال کلمات وی، رد آن‌ها را نیز آورده‌ام، زیرا که وی بر مذاق اهل تصوف و حکما سخن می‌گوید و من بر مذاق سرورانه ائمه الهدی.» امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «آن کس که به سوی سرچشمه‌ای غیر از ما رود به سرچشمه‌های گل آلود دست خواهد یافت. اما آن کس که به سوی ما بیاید به سرچشمه‌ی صافی دست خواهد یافت که به امر خدا جاری است و هرگز خشک نمی‌شود.» طباطبایی پس از گزارش اختلاف نظر احسائی با ملاصدرا در دو مسأله‌ی وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول، این مناقشات و مناقشاتی از این دست را فرع نظریه‌ی خاص شیخ احمد در باب تکوین عالم می‌داند که وی از سخنان و تعالیم امامان، استنباط نموده است. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ص ۱۸۶-۱۸۵)

طباطبایی، اهمیت طرح این مسائل توسط کربن را آن می‌داند که این مقدمه‌ی کربن بر المشاعر: «مبین درک شیخ و به تبع او کربن از ماهیت و منزلت فلسفه‌ی کشور ما در دوران اسلامی و کیفیت تداوم آن است. توضیح آن‌که از فارابی تا صدرالدین شیرازی، فیلسوف یا اعدم التزام به دیانت به تفسیر فلسفی آن می‌پردازد. این تأکید بر در نزد جمهور حکمای ما امری است بدیهی. صدرالدین شیرازی نیز به تبع متقدمین با اسلوب فلسفی در دیانت نظر می‌کند و به تفسیر فلسفی دیانت می‌پردازد و هر چند می‌توان نوعی تمایل به التزام به دیانت را در همین رساله‌ی المشاعر مشاهده نمود اما آنچه در تفکر صدرالدین شیرازی علی‌رغم چنین تمایلی عمومیت دارد، تبعیت وی از الزامات اسلوب‌های حکمت سنتی ایران است و بر مبنای اسالیب فلسفی به تفسیر باطن دیانت نیز پرداخته است.» (همان ص ۱۸۸)

طباطبایی در ادامه، اختلاف عمده‌ی احسائی با صدرالمتألهین را در آن می‌داند که در تعارض با رویکرد ملاصدرا، فلسفه را با توجه به باطن دیانت مورد تفسیر قرار می‌دهد. در واقع اهمیت احسائی از نظر کربن آن است که احسائی کوشیده است تا با استنباط جدیدی از ماهیت تفکر فلسفی ایران، تأکید بر ضرورت التزام به باطن دیانت

دو نگاه

گذار از هایدگر به

سهروردی، فقط پیمودن

مسیری عادی یا یک گام

تکاملی نبود، گسستی بود

نشانه‌ی رسیدن به اقلیم

دیگری از وجود، تمامی

مشکل فلسفی کربن

جوان، در واقع پیرامون دو

ماه‌ی فکری هم‌بسته دور

می‌زد: تأویل و زمان‌مندی

و نفی اصالت فلسفه، رابطه‌ی تفکر فلسفی و دیانت را دگرگون نموده و به چون و چرا در تفکر فلسفی بپردازد. (همان ص ۱۸۸) به نظر طباطبایی، نکته‌ی مهم در فهم ماهیت فلسفه‌ی اسلامی با توجه به نگاه کرین به این سنت، آن است که به این پرسش بپردازیم که آیا دیانت بر مبنای فلسفه قابل تفسیر است یا فلسفه بر مبنای دیانت؟ پاسخ فارابی و دیگر فلاسفه‌ی اسلامی تا صدرالمتألهین آن بوده است که دیانت بر مبنای فلسفه تفسیر شود. حال آن‌که اهمیت احساسی از آن جهت است که در مکتب او رابطه‌ی تفکر فلسفی و دیانت دگرگون می‌شود. (همان ص ۱۸۹) کرین بر مبنای روایت خاصی که از تفکر مغرب زمین ارائه می‌نماید به این نکته پر اهمیت توجه دارد که در ایران نیز تعادل ایجاد شده به وسیله‌ی صدرالمتألهین شیرازی بین باطن دیانت و تفکر، تعادلی ناپایدار بوده است و این تعادل را می‌بایست با گذشت زمان با بازگشت مجدد به سنت تفسیر باطنی دیانت، اصالت را از تفکر فلسفی سلب کند و یا به راهی بیفتد که تفکر فلسفی در مغرب زمین افتاد. حادثه‌ای که کرین آن را (شاید به مسامحه بتوان «تقدس‌زدایی از مابعدالطبیعه» ترجمه کرد) می‌نامد. زیرا که بعد از صدرالدین شیرازی، اصولاً آثار متفکران ایرانی در بستر حاشیه و تعلیقه و اعراض از تفکر افتاد و در دوران جدید نیز فیلسوفی ظاهر نشد تا این «تقدس‌زدایی از مابعدالطبیعه» را به انجام رساند. کرین که نمونه‌ی بارز این معنی را هگل فیلسوف آلمانی می‌داند که در پدیدارشناسی روح خود نخستین روایت فلسفی جامعی از آن را در تاریخ مغرب زمین ارائه کرده است، خود با اتخاذ روشی که «پدیدارشناسی دیانت» می‌نامد، تعادل میان تفکر فلسفی و تفسیر باطن دیانت را با تأکید بر اصالت باطن دیانت - که آن را یگانه تداوم منطقی تفکر فلسفی ایران می‌داند - از بین می‌برد. برجسته کردن عناصر اسماعیلی تفکر فلسفی ایران در دوران ماقبل صدرایی و توجه به مکتب شیخ احمد در دوران بعد از آن توسط کرین، در چنین متنی قابل درک، تأمل و ارزیابی است. (همان ص ۱۸۹)

تحلیل طباطبایی به خوبی نشان می‌دهد که همان‌سری کرین با درک خاصی که از سیر تاریخ و تفکر مغرب زمین داشت، به شرق فلسفی روی کرد و این مشکل را از دیدگاه یک متفکر غربی مطرح نمود. کرین خود بدین نکته پرداخته است که اصرار وی بر فلسفه‌ی نبوت از دیدگاه شیعیان به این جهت است که قول به دو قطب شریعت و حقیقت، جزء مبادی تفکر آن‌هاست و تشیع عهده‌دار تحقیق حقیقت وحی و ضامن بقا و حفظ معنویت اسلام است و اگر الاهیات یهودی و مسیحی به صورت ایدئولوژی‌های سیاسی و اجتماعی درآمده و جنبه‌ی غیر دینی یافته، وضع اسلام جز این بوده است. به نظر کرین نمی‌توان در فهم درست ماهیت فلسفه‌ی اسلامی کامیاب بود و در عین حال از «عرفان اسماعیلی که از تشیع نشأت گرفته و مسایل بزرگی را پیش آورده و زبان مخصوص به خود را دارد» غفلت کرد (کرین، ۱۳۸۴(۲)، ص ۲۳۷) شاید بتوان در این عبارتی که از کرین می‌آوریم، به خوبی نگاه او را در باب ماهیت فلسفه‌ی اسلامی در مقایسه با فلسفه‌ی غرب دریافت: «تفکر فلسفی در اسلام با مسائلی که ناشی از خودآگاهی تاریخی است، مواجهه نبوده است. این تفکر سیر خود را از مبدأ آغاز کرده و به معاد بازگشته است. یعنی در حقیقت، حرکتی مضاعف داشته و صور در ساحت طول در مکان مورد تفکر قرار گرفته است، نه در زمان. متفکران ما جهان را در جهت افقی و روی یک خط مستقیم در تحول نمی‌دانند بلکه به سیر طولی و عروج قائل‌اند. گذشته پشت سر ما نیست بلکه زیر پای ماست و سلسله‌ی عالی وحی الهی روی این محور قرار دارد و این معانی مربوط به سیر روحانی و معنوی و مراتبی است که افق آن،

آستانه‌ی ماورای تاریخ است. در این جا فکر به آزادی سیر می‌کند و مرجع (آتوریت) رسمی دینی، مقامی ندارد.» (همان، صص ۲۳۸-۲۳۷) کرین به ما می‌گوید که اگر می‌خواهیم بفهمیم که چرا و چگونه در قرن دهم و در عصر صفویه، فلسفه‌ی اسلامی تجدید حیات کرده است، باید در تعالیم ائمه‌ی شیعه تأمل کنیم. این تعالیم که به باور کرین بسیاری از تعالیم فلسفی از آن نشأت گرفته است در طول قرون، نقش راه‌بری فکری اهل حقیقت را بر عهده داشته است. برخی از این مسائل فلسفی که کرین آن را نشأت گرفته از تعالیم ائمه‌ی اطهار می‌داند عبارت است از: (۱) قول به این‌که عقل فعال، همان جبرئیل است (۲) بحث معرفت و علم نبوی در بحث المعرفة فارابی و ابن سینا (۳) این فکر که حکمت حکمای یونان هم پرتوی از مشکات انوار نبوت بوده است (۴) این فکر که حکمت الهی (تئوسوفی) نه تئولوژی (الاهیات) و نه فلسفه به معنای متداول لفظ است. (همان ص ۲۳۸) کرین اولین نشانه‌ی غیر دینی ساختن متافیزیک (مابعدالطبیعه) را جدایی الاهیات از فلسفه می‌داند که سابقه‌اش در غرب به اهل مدرسه در قرون وسطی می‌رسد و همین امر را عامل دوگانگی ایمان و علم و پدید آمدن «حقیقت مضاعف» بوسیله‌ی ابن رشد یا لاقال نوعی فلسفه‌ی ابن رشدی می‌داند. کرین در تحلیل عجیبی که از فلسفه‌ی ابن رشد ارائه می‌کند معتقد است که فلسفه‌ی ابن رشد پیوند خود را با فلسفه‌ی نبوت در اسلام قطع کرده و بدین جهت رو به تحلیل و نابودی رفته است. با این تحلیل است که کرین در مقابل تمام کسانی می‌ایستد که معتقدند ابن رشد فلسفه‌ی اسلامی را به تمامیت رسانده است. حال آن‌که به باور کرین «ظهور ابن رشد، یک واقعه‌ی عرضی و ناشی از غفلت نسبت به تفکر متفکران شرق اسلام است.» (همان ص ۲۳۹) با این رشد، چیزی به پایان رسیده است، چیزی که نمی‌توانست در اسلام به حیات خود ادامه دهد. بلکه می‌بایستی اندیشه‌ی اروپایی را جهت دهد. اگر دوره‌ی مکتب مشایی ابن رشدی، در اسلام سرزمین‌های شرقی به سر آمده بود، در مشرق و به ویژه در ایران، تأمل فلسفی، راهی دراز در پیش داشت. آن‌جا اگر مساعی تأمل نظری تاکنون، حکمت الهی را ادامه داده به این علت است که عرفی شدن مابعدالطبیعی که جدایی میان الاهیات به عنوان الاهیات و فلسفه به عنوان فلسفه را به دنبال داشت به هیچ گرفته شد. این جدایی در مغرب‌زمین توسط فلسفه‌ی مدرسی انجام گرفت. از سوی دیگر دریافت بنیادین فیلسوفان ما بیشتر ناظر به اندیشه‌ی کمال معنوی یا teleiosis بوده است تا دریافتی اخلاقی که در قلمرو هنجاری اجتماعی قرار گیرد.» (کرین، ۱۳۷۳، ص ۲۵۴)

❏ برخی نقدها بر کرین

مسئله‌ی تداوم اندیشه‌ی فلسفی در ایران در نظام پدیدارشناختی کرین اهمیت کانونی دارد. او در مقاله‌ی «ایران و فلسفه» می‌کوشد تا طرحی از مفهوم فلسفی ایران‌شناسی در تقابل با رویکرد تاریخی بدان به دست دهد. در دریافت فلسفی او، ایران‌شناسی، اساساً محصول این پیش‌فرض است که جهانی معنوی و ایرانی وجود دارد که مجموعه‌ای با مرزهایی تعریف شده را شکل می‌دهد و بر آن قانونی درونی حاکم است که ضامن وحدت آن در عین تکرر تجلیات آن است. تازگی کار کرین در میان پژوهندگان خاورشناس، درک فلسفی او از ایران است. این رویکرد تازه تلاش می‌کند تا ایران را نه به مثابه‌ی قلمروی جغرافیایی یا سیاسی بلکه در مقام ابژه‌ای فلسفی بشناسد. کرین در جای جای نوشته‌ی خود این انگاره‌ی اروپایی را که با این رشد، فلسفه در ایران و اسلام به پایان رسیده است نقد می‌کند. برای وی، دامنه‌ی تداوم اندیشه‌ی فلسفی در ایران از پیش از

می‌گردد)، به طرح این پرسش می‌پردازد که کرین چگونه میان مقطع اول و دو مقطع بعدی ارتباط برقرار می‌سازد و از تداوم یک طرح اندیشه‌ای در هر سه مقطع سخن می‌گوید؟ جابری می‌گوید پاسخی که از طرف کرین می‌توان به این پرسش داد این است که کرین، کل طرح خویش را بر قرانت و یا تأویل تعالیم ائمه شیعه در مقطع اول به کمک فلسفه‌ی اشراقی که موضوع دو مقطع بعدی است، استوار می‌کند «بدین‌گونه هانری کرین، بدایات اندیشه‌ی شیعی را به واسطه‌ی نهاییات آن مورد تفسیر قرار می‌دهد و نهایت را مبدل به بدایت می‌کند و سپس همان نهایت/بدایت را به کل اندیشه‌ی فلسفی در اسلام تعمیم می‌دهد و از آن اندیشه‌ی باطنی، مخصوصاً بر سیاق اندیشه‌ی اسماعیلی می‌سازد و در واقع تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را به تاریخ عرفان شیعی مبدل می‌سازد. [در این طرح کرین] تاریخ جریان‌ات عقلی در اسلام با گرایش‌ها و درجات گوناگونش به صفر کاهش می‌یابد، بدین‌گونه حجم مبحث معتزله نسبت به ۵۶ صفحه‌ای که به شیعه‌ی اثنی عشری اختصاص یافته به ۱۰ صفحه، کاهش یافته است. (همان ص ۱۹) جابری معتقد است که کرین با این «انقلاب، در تاریخ‌نگاری فلسفه‌ی اسلامی، نمی‌خواهد خطای شایعی را تصحیح کند و یا از مظلومی به نام فرهنگ معنوی ایرانی دادخواهی کند بلکه در پس این همه، انگیزه‌ها و محرکات بیگانه از اسلام و اندیشه‌ی شیعی و فلسفه‌ی اشراق در کار است و آن انگیزه‌ها منبعث از اروپامحوری و تناقضات اندیشه‌ی غربی است.» این چیزی نیست که ما علیه او ادعا کرده باشیم، بلکه نکته‌ای است که یکی از شاگردان و مریدان وی در کتابی که ۱۳ اخیراً به زبان فرانسه منتشر ساخته، پرده از آن بر گرفته و در طی آن مژده‌ی نگرش گنوسیستی (Gnosis) هانری کرین را سر داده و به شرح و توضیح امر مسأله‌وار فکری وی و انگیزه‌هایی پرداخته است که باعث شده وی در فلسفه‌ی اشراق اسلامی چیزی را بیابد که وی را در قبال رقبا و دشمنان فکری‌اش در غرب یاری نماید.» (همان ص ۲۰)

هانری کرین صرفاً یک خواننده یا مترجم نبود، بلکه وارد کشاکش‌های فکری‌ای شد که فرانسه‌ی آن روزگار با آن آشنایی داشت. بدین‌گونه در مقابل هگل، نویسنده‌ی «پدیدارشناسی روح» و «فلسفه‌ی تاریخ و ... موضع مخالف گرفت. هگل، نقطه‌ی عطف عقلانیت اروپایی و در عین حال «اروپا محوری» است. کرین برای مقاومت نسبت کم در درون خود-در برابر این عصیان‌گر جبار، هگل، چنان‌که شاگردش می‌گوید، به سهروردی و به صورت عام به فیلسوفان اشراق اسلامی پناه آورد. اما هانری کرین در پس این همه در پی چه چیزی می‌گردد؟ اروپای عصر حاضر از صورت‌رمزی‌ای که فیلسوفان اشراقی در اسلام در باب عالم ماوراءالطبیعه و تاریخ رسم کرده‌اند، چه بهره‌ای می‌برد؟ شاگرد هانری کرین در کتاب پیش‌گفته، از زبان او چنین پاسخ می‌دهد: «اندیشه‌ی ویژه‌ی اروپایی ممکن نیست نجات پیدا کند مگر آن‌که بیرون از قلمرو خود، با کسانی ایجاد ارتباط کند که از آن‌چه در آن وجود دارد، پرده برگیرند. روح حیات نخواهد داشت مگر آن‌که برای حقیقت، وحدتی نامحدود قائل شویم و مگر آن‌که خود تعقل به طور فعال، حدود عقل را مشخص سازد. هدف از پرتوافشانی بر متفکران اشراقی، افزودن نظریه‌ای جدید در باب «خیال» به نظریات غربیان در زمینه‌ی معرفت نیست. بلکه هدف آن مسأله، تصویری است که ما غربیان از جهان داریم و مناقشه کردن در بدیهیات و مقدمات آن است: چرا آن‌چه برای ما واقعی می‌نماید، برای ما واقعی است؟ چرا بر حسب منطقی که

اسلام تا امروز است. اما باور به تداوم، مستلزم ندیده گرفتن بسیاری از گسست‌ها و نیز گرایش‌های نظری در تاریخ اندیشه است و جز با تقلیل آن‌ها به امری دیگر امکان‌پذیر نمی‌گردد. به همین سبب است که برای کرین، اندیشه‌ی واقعی فلسفی در اسلام تنها اندیشه‌ی اشراقی است. کرین نه تنها به تداوم اندیشه‌ی فلسفی در ایران باور دارد، بلکه به دلیل تصور خود درباره‌ی ماهیت «غیر عرفی» آن، توصیه می‌کند که این سنت باید به دور از تأثیر تاریخ‌گرایی‌های عرفی‌ساز مدرن بماند. (خلجی، ۱۳۸۱، صص ۴۳۶-۴۳۵)

در اندیشه‌ی کرین، پدیدارشناسی به رخدادهایی که در جهان و زمان مادی رخ داده است نمی‌پردازد. اما از آن‌جا که اساس طرح کرین بیان امتنان سکولاریسم در اسلام است، نمی‌تواند از چنین دغدغه‌ای فارغ باشد. شارحان کرین گفته‌اند که در نظر وی فلسفه و کلام اسلامی هیچ‌گاه در خدمت قدرت یا پشتیبان‌گفتار رسمی نبوده است و فلسفه‌ی اسلامی تنها منطقی وجودی است که با نشستن در روح آدمی و در عشق تابناک فرشته، تحول می‌یابد. این انگاره‌ی تنزه‌طلبانه و غیر تاریخی از سرگذشت فلسفه و حکمت اسلامی و ایرانی، آن را بریده از مناسبات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زمانه در نظر می‌گیرد. (همان ص ۴۳۴)

در این‌جا خوب است که به یکی از نقدهای جدی بر پروژه‌ی فکری کرین اشاره کنیم که از جهت پرتوافکندن بر ماهیت فلسفه‌ی اسلامی آن‌چنان‌که کرین می‌انگارد، نکات قابل تأملی و روشننگری را طرح می‌کند. دکتر محمدعابد الجابری متفکر نامدار مغربی در مقاله‌ای با عنوان «خاورشناسی و فلسفه‌شناسی: روش و نگرش» با محور قرار دادن سه کتاب برجسته‌ای که غربیان در زمینه‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی نوشته‌اند و جایگاه مهمی در میان مسلمین کسب کرده‌اند، یعنی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی مصطفی عبدالرزاق، ابراهیم مدکور و تاریخ فلسفه‌ی هانری کرین، به این نکته می‌پردازد که نگاه حاکم بر این تاریخ‌نگاری‌ها، نگاه اروپامحورانه بوده است و اهداف، نیازها و انگیزه‌های غربیان در نوشتن تاریخ فلسفه‌ی اسلامی حتی در بهترین شکل آن، کاملاً جدا از اهداف و انگیزه‌ها و نیازهای مسلمانان است. (جابری، ۱۳۷۴، ص ۲) جابری پس از اشاره به خطوط کلی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی کرین و حکمت نبوی آن‌چنان که در این طرح آمده است می‌گوید: اگر ما ظواهر امور را در نظر بگیریم، می‌توانیم بی‌تردید بگوییم که هانری کرین با طرحی که در انداخته، علناً مهم‌ترین پایه‌هایی را که تاریخ فلسفه‌ی غرب بر آن استوار شده است در هم شکسته و ضریحاً از مؤلفه‌های نگرش خاورشناسانه سر پیچیده است. او از یک سو برای مفهوم فلسفه‌ی اسلامی، مضمونی از درون خود اسلام می‌جوید و از سوی دیگر بر آن چیزی تأکید می‌کند که آن را از فلسفه در غرب و از جمله فلسفه‌ی یونانی متمایز می‌دارد. همچنان‌که وی بدایت این فلسفه را ظهور اسلام و مشخصاً تأویل معنوی قرآن می‌داند و معتقد است که تا امروز ادامه دارد (همان، ص ۱۸) وی در ادامه می‌گوید که کرین در عمل به نگاشتن تاریخی پرداخته که تاریخ فلسفه‌ی اسلامی گرت‌برداری شده از روی تاریخ فلسفه غرب، از آن چشم پوشیده و آن هم چیزی جز اندیشه‌ی شیعی و فلسفه‌ی اشراقی نیست. جابری ضمن اشاره به دوره‌بندی تاریخی کرین از فلسفه اسلامی، یعنی: ۱- فلسفه از ظهور اسلام تا وفات ابن رشد ۲- سه سده‌ای که به نهضت صفویه در ایران منتهی می‌شود و ۳- با پیشرفت نهضت صفویه، پیشرفتی که برای اندیشه و متفکران ایران دهشت‌انگیز بود و تا روزگار ما ادامه می‌یابد (مقطع دوم و سوم شامل فلسفه اشراق ایرانی از سهروردی به بعد

دو نگاه

هانری کرین: جهان شرقی هم خود امروزه، طعمه‌ی آن چیزی است که «غرب‌زدگی» نامیده می‌شود. به همین دلیل، تضاد شرق-غرب هیچ‌گاه به حد امروز، نیازمند این نبوده است که در تراز متافیزیک، یعنی در همان تراز که فیلسوفان ایرانی چون بوعلی سینا و سهروردی در چشم‌اندازش قرار داشته‌اند، قرار گیرند

منطق ماست به ضرورت می‌اندیشیم؟ چرا آن‌چه تاریخی است و آن‌چه ناتاریخی است وحدتی یک‌پارچه ایجاد نمی‌کند، بلکه چنان‌که می‌نمایند با هم فرق دارند؟ (همان، ص ۲۱) هانری کربن بدین‌گونه برای غرب و با الهام از آن، بلکه تحت فشار بحران فکری غرب که در مقطع میان دو جنگ جهانی بوجود آمده بود، برای پیدا کردن راه‌حلی برای پژواک این بحران در دوران خود به مطالعه‌ی فلسفه‌ی اسلامی روی آورد. او در حالی به شرق رفت که بحران معنوی کشاکش‌های فکری غرب را با خود به همراه داشت. بنابراین شروع کرد به جست و جو در اندیشه‌ی اشراقی اسلامی برای یافتن چیزی که به کمک آن در برابر رقبا و دشمنان غربی خود و مشخصاً عقلانیت هگلی که میان اندیشه و تاریخ، وحدت به‌وجود می‌آورد و فرآیند تکاملی آن‌ها را به مثابه بسط امر مطلق می‌نگریست، مقاومت ورزد. وی در فلسفه‌ی اشراق سهروردی و شاگردانش، فلسفه‌ای متناقض با اندیشه‌ی

هگل می‌دید. اگر کربن در همین نقطه متوقف می‌شد، مسأله به خود او اختصاص می‌یافت ولی او پیش‌تر را فراتر گذاشت و به نگاشتن تاریخ اندیشه‌ی اسلامی «آن هم از زاویه‌ی دید گنوسیسم اشراقی و به شیوه‌ای که فلسفه‌ی اشراق سهروردی را با ویژگی اصول هرمنوسی‌اش به مثابه والاترین تجلی حقایق نبوت در اسلام تلقی می‌کند» پرداخت و در این طرح فکری، جا پای هگل می‌گذارد که فلسفه‌ی خویش را والاترین تجلی حقایق فلسفه و دین در غرب می‌دانست. بدین‌گونه اگر هگل نوعی امپریالیسم را بر اندیشه‌ی غربی تحمیل می‌کند که آن‌را به مثابه اندیشه‌ی کل عالم وضع می‌کند، کربن نیز به تبع هگل نوعی امپریالیسم را بر اندیشه‌ی عربی-اسلامی تحمیل می‌نماید. و این همان حقیقت «هم‌دلی خاورشناسانه» با معنویت اشراقی اسلامی است. (همان ص ۲۲)

دو نگاه

پسی‌نوشست

کربن بر مبنای روایت خاصی که از تفکر مغرب‌زمین ارائه می‌نماید به این نکته پر اهمیت توجه دارد که در ایران نیز تعادل ایجاد شده بوسیله صدرالمتألهین شیرازی بین باطن دیانت و تفکر، تعادلی ناپایدار بوده است و این تعادل یا می‌بایست با گذشت زمان با بازگشت مجدد به سنت تفسیر باطنی دیانت، اصالت را از تفکر فلسفی سلب کند و یا به راهی بیفتد که تفکر فلسفی در مغرب زمین افتاد



۱- دانشجوی کارشناسی دکتری فلسفه غرب دانشگاه تهران
۲- کارشناسی ارشد فلسفه غرب
3-Habermas
4-Phenomenology
5-Transcendental
6-Ontology
7-Jaspers
8-Litt
9-spranger
10-ebensphilosophie
11-Dilthey
12-Scheler
13-Plesner
14-Esprit
15-Korseh
16-reduction
17-Enlightenment
18-Vernunft
19-hierohistoire
20-allegorie
21-Theologieapophatique
۲۲- Paradigm (به معنای الگو، نمونه) از اصطلاحات کلیدی فلسفه علم در فلسفه‌ی توماس کوهن است و به معنای مجموعه‌ای از مفاهیم، پیش فرض‌ها، الگو و مدل‌های فکری و... است که در هر دوره‌ی پر از اذهان و هم‌فکران دانشمندان حاکم است (رک به: ساختار انقلاب‌های علمی، توماس کوهن، ترجمه احمد آرام، انتشارات سروش، ۱۳۷۶)

۲۳-concrete
۲۴-Theosophy
۲۵-Analytic Philosophy
۲۶-Ontological
۲۷-Sacralisation
۲۸-secularisation
۲۹-Theo-Sophia
۳۰-Jacob Bo ehme
۳۱-Christian Jambet, La Logique de orientaux: Henri corbinet La science des formes (paris: seuil, 1983)

منابع:
۱. آشتیانی سید جلال الدین، نقدی بر نهافت الفلاسفه غزالی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸
۲. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸
۳. جمشیدی، حسن، در حکمت و معرفت (مجموعه مقاله‌ها و مصاحبه‌های حکمی معرفتی استاد سید جلال الدین آشتیانی)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۵

۴. جابری، محمد عابد، خاورشناسی و فلسفه اسلامی، روش و نگرش، ترجمه اسماعیل باغستانی، مجله آینه پژوهش، ش ۷۴، خرداد و تیر ۱۳۸۱
۵. حائری یزدی، مهدی، کارشاهای عقل نظری، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰
۶. خلیجی، محمد مهدی، هانری کربن و روایتی سیاسی از تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در ایران، ایران نامه، ش ۸۰، پاییز ۱۳۸۱
۷. رضوی، مسعود، آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام (گفت و گو با مهدی حائری یزدی)، فرزاد، ۱۳۷۹
۸. روح بخشان، ع. سهروردی، حکمت اشراق و بین مایه‌های کهن (ترجمه مقدمه‌ی کربن بر مجموعه مصنفات سهروردی)، کتاب ماه فلسفه، ش ۳۳، مرداد ۱۳۸۸
۹. شایگان داریوش، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، فرزاد، ۱۳۷۳
۱۰. طباطبایی، سید جواد، نکاتی در باره‌ی رساله المشاعر، معارف، ش ۴، خرداد دتیر ۱۳۶۴ (۱)
۱۱. در باره‌ی یادنامه فرانسوی هانری کربن، نشر دانش، فروردین اردیبهشت، ۱۳۶۴ (۲)
۱۲. کوبین، هانس-رئ، این سینما و تمثیل عرفانی، ترجمه و مقدمه انشاءالله رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۷
۱۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، کویر، ۱۳۷۳
۱۴. پیشداوری‌هایی درباره‌ی تشیع، ترجمه مرصده همدانی، عرفان ایران: گردآوری و تدوین سید مصطفی آزمایش، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۲
۱۵. تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ترجمه رضا داوری، معارف اسلامی ش ۱۱، خرداد ۱۳۴۹
۱۶. سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران، ترجمه عیسی سیهیدی و سید ضیاء الدین دهشیری، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۶، ش ۱، ۱۳۷۷ (۲)
۱۷. شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد، ترجمه عیسی سیهیدی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۶، ش ۱، ۱۳۷۷ (۱)
۱۸. عالم مثال، ترجمه سید محمد آوینی، تهران، مجله نامه فرهنگ، س ۳، ش ۲ و ۳، تابستان و پاییز ۱۳۷۲
۱۹. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، توس، ۱۳۶۹
۲۰. مقام ملاصدرا شیرازی در فلسفه ایرانی، ترجمه سید حسین نصر، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۱۲، ش ۱، ۱۳۴۳
۲۱. مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه کریم مجتهدی انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱
۲۲. مجموعه مقالات هانری کربن، جمع‌آوری و تدوین محمد امین شاهجویی زیر نظر شهرام یازوکی، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۴
۲۳. میرداماد یا معلم ثالث، ترجمه عیسی سیهیدی، مجله مردم شناسی، سال اول، ش ۲، آذر ۱۳۳۵
۲۴. کرچلی، سایمون، فلسفه‌ی قاری، ترجمه خشاریار دیهیمی، نشر ماهی، ۱۳۸۷
۲۵. مجتهدی، کریم، در جست و جوی فعلیت سنت معنوی، مهرنامه، ش ۲، س ۱، اردیبهشت ۱۳۸۹
۲۶. ملاصدرا به روایت هانری کربن، خردنامه صدرا، ش ۸ و ۹، ۱۳۷۶
۲۷. نصر، سید حسین، جشن نامه هانری کربن، دانشگاه تهران و مؤسسه مک گیل، ۱۳۵۶