

تاریخ بشریت از آغاز تا امروز، همواره شاهد جنگ‌ها و خشونت‌هایی بوده که ریشه در اختلافات مذهبی و فرقه‌ای داشته است. نمونه معروف آن جنگ‌های صلیبی میان مسیحیان و مسلمانان در قرون وسطاست. این در حالی است که همه ادیان آسمانی به عدالت و مدارا فرمان می‌دهند و پیروان خود را از خون‌ریزی پرهیز می‌دهند. حقیقت یکی و منشأ آن ذات مقدس احدیت است. پس تردیدی نیست که جنگ‌ها و خشونت‌ها هرگز نمی‌تواند به ادیان الهی ارتباطی داشته باشد، بلکه به سبب فزون طلبی‌هاست و اینکه بندگان عاصی خداوند خود را حق مطلق می‌انگارند. روشن است که این جنگ‌افروزی‌ها با جهاد مقدسی که قرآن بدان فرمان داده شده متفاوت است. جهاد مقدس برای مبارزه با طاغیان و کافرانی است که در زمین فساد می‌کنند و حقوق انسان‌ها را ضایع می‌کنند.

اسلام و مسیحیت در بین سایر ادیان، بیشترین پیروان را در دنیا دارند. بیشتر پیروان این دو دین خود را در طریق نجات می‌دانند و از این رو، حاضر به پذیرفتن دین و آیین دیگری نیستند. از این رو، دعوت مسیحیان به پذیرش دین اسلام شاید همواره موفقیت‌آمیز نباشد. سؤالی که برای متفکران پیش می‌آید این است که در این شرایط، چگونه می‌توان به همزیستی مسالمت‌آمیز رسید؟ بهترین شیوه گفت‌وگوی ادیان گفت‌وگوی پیروان ادیان است. در گفت‌وگوی ادیان، مشابهت‌ها و نقاط افتراق میان دو دین بیان می‌شود و بسیاری از سوءفهم‌ها برطرف می‌گردد و چه بسا پیروان به این نتیجه برسند که گوهر دین مشترک است.

در دوران معاصر، قرائت‌های مختلفی از اسلام ارائه شده که یک قرائت آن اسلام خشونت‌آمیز «طالبان» است. در گفت‌وگوی ادیان، برای مسیحیان روشن می‌شود این قرائت کاملاً با قرآن و سنت در تضاد بوده و انحرافی است که برخی از مسلمانان مرتکب آن شده‌اند. شاید با شیوه، آشکار شود اعتقاد به «تثلیث» هم در مسیحیت انحرافی بوده که در آن آیین رخ داده است؛ زیرا همه انبیا پیروان خود را به توحید دعوت می‌کرده‌اند.

امروزه بیش از پیش ضرورت این بحث مشخص شده است. یکی از متفکرانی که دغدغه این بحث را داشته هانری کرین، فیلسوف فرانسوی است که نظریات بدیعی در این خصوص دارد.

هانری کرین (۱۹۰۳-۱۹۷۸)، برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی و فلسفه اسلامی ایرانی، در یک خانواده کاتولیک فرانسوی متولد شد (لوری، ۱۳۸۲ الف، ص ۵۸). وی در زمان تحصیل، در درس‌های فلسفه قرون وسطا، که اتین ژیلسون با تحقیقات خود احیاگر آن در عصر حاضر بود، شرکت می‌کرد.

اسلام و مسیحیت

امکان گفت‌وگوی دو مکتب از دیدگاه هانری کرین

اعظم قاسمی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

azam_ghasemi@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱۵

چکیده

اسلام و مسیحیت بیشترین پیروان را در دنیا دارند. بیشتر پیروان این دو دین خود را در طریق نجات می‌دانند و به همین دلیل، دعوت مسیحیان به پذیرش دین اسلام شاید همواره موفقیت‌آمیز نباشد. سؤالی که برای متفکران پیش می‌آید این است که در این شرایط، چگونه می‌توان به همزیستی مسالمت‌آمیز رسید؟ بهترین شیوه گفت‌وگوی ادیان، گفت‌وگوی پیروان ادیان است. در گفت‌وگوی ادیان، مشابهت‌ها و نقاط افتراق میان دو دین بیان می‌شود و بسیاری از سوءفهم‌ها برطرف می‌گردد. امروزه بیش از پیش ضرورت این بحث مشخص شده است. یکی از متفکرانی که دغدغه این بحث را داشته هانری کرین، فیلسوف فرانسوی، است. وی گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت امکان‌پذیر می‌داند. این مقاله آراء وی را در این خصوص نقد و تحلیل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: گفت‌وگو، اسلام، مسیحیت، کرین، دین.

ژیلسون به فلسفه مسیحی باوری عمیق داشت و از آن دفاع می‌کرد. او معتقد بود: کتب مقدس می‌توانند زمینه خوبی برای تفکر و تحقیق فلسفی باشند. هانری کرین این نظریه ژیلسون را پذیرفت. وی همچنین از روش ژیلسون در مواجهه با فلسفه مسیحی نیز تأثیر فراوانی گرفت و آن را در فهم و تفسیر فلسفه اسلامی به کار برد. او بعدها درصدد برآمد همان‌گونه که ژیلسون فلسفه قرون وسطا را احیا کرد، فلسفه اسلامی ایرانی را احیا کند (کرین، ۱۳۸۳، ص ۶۲-۷۰).

کرین دغدغه مسیحیتی آخرت‌اندیش را داشت که تسلیم وسوسه تاریخ شده و سرانجام، به مسیحیتی تاریخی و دنیوی تبدیل گردیده است. به عبارت دیگر، «عرفی شدن» دین مسیحیت یکی از دل‌مشغولی‌های وی بود؛ شاید به این سبب که بوهان گئورک هامان، فیلسوف آلمانی، در تفکر فلسفی وی نقشی بسزا داشت. به عقیده هامان، منشأ تاریخ بشری آفرینش است و منشأ آفرینش، کلام خداست. با آفرینش، کلام خدا بر انسان آشکار می‌شود و تاریخ بشری آغاز می‌گردد. هامان به کرین آموخته بود که سخن گفتن یعنی: ترجمه کردن از زبان فرشتگان به زبان بشری. هامان غرب را برای فهم کتاب مقدس دعوت می‌کرد تا به شرق روی آورد؛ زیرا به اعتقاد او، به‌رغم آنکه غرب به لحاظ عقلانی بر شرق غالب است، اما روح شرق چون خدامحور است و به کلام خدا نزدیک‌تر، آسان‌تر تناقض‌ها را درک می‌کند. با تأثیری که هامان بر کرین داشته است، می‌توان گفت: او در تعیین جهت کرین به سمت حکمت اشراق و عرفان ایرانی، سهم مؤثری داشته است. کرین برای شرح و تفسیر نظر هامان در باب «کلمه» و «تاریخ» از اندیشه‌های تأویلی لوتر بهره گرفت. از نظر هامان، لوتر قصد داشت الهیاتی به وجود بیاورد که در آن تمامی خلقت از ویژگی «پیامبرگونی» برخوردار است و همه انسان‌ها قادرند «کلمه» خدا را کشف کنند (جهانگلو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۳۰).

کرین پس از تحقیق در خصوص «هرمنوتیک» لوتری به پژوهش در تشیع پرداخت. او در یک سخنرانی با نام «هرمنوتیک معنوی تطبیقی»، تأویل معنوی تطبیقی سوئدنبورگ را، که براساس آن، همه چیز در جهان نشانگر عالم معنوی است، با مفاهیمی از عرفان اسماعیلی تطبیق کرد تا به این نتیجه برسد که بین اهل کتاب وضع تأویلی مشترکی وجود دارد و «اهل معنا» یعنی عرفا و حکمای عارف مشرب در قرائت تورات در عالم مسیحی و قرآن در عالم اسلامی، به شیوه‌ای نزدیک به هم عمل می‌کنند. از این طریق، می‌توان فهمید چگونه کرین، توانسته است به تشیع بپردازد (اشتاوهر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷-۱۰۶). کرین در دستیابی به کلید هرمنوتیکی «روش تأویل»، که یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مفاهیم در تفکرات اوست، متأثر از دستاوردهای هایدگر در کتاب هستی و زمان است. اگر وی خود را

پدیدارشناس می‌داند از آن روست که از هرمنوتیک فلسفی هایدگر به‌مثابه کلیدی بهره گرفت تا بدین‌وسیله معنای نهفته و پنهان را در پس گزاره‌های ظاهری کشف کند و این ابزار را در جهت احیای فلسفه اسلامی - ایرانی برای انسان معاصر به کار گیرد (کرین، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۲۵). او علاوه بر بحث «تأویل و هرمنوتیک» در خصوص دریافت مفهوم «فراتاریخی بودن» (Historicite) نیز متأثر از تحلیل هایدگر بود. وی با فراتر رفتن از این مفهوم و دنبال کردن سطوح هرمنوتیکی دیگر، به مفهومی رسید که آن را «تاریخ قدسی» (Hierohistoire) نامید (همان، ص ۳۳).

در پایان عمر، کرین به همراه بعضی از دوستان و همکاران دانشگاهی‌اش، در شهر اورشلیم، یک مرکز پژوهش معنوی تطبیقی با نام «دانشگاه سن ژان» تأسیس کرد. هدف اعلام شده از تأسیس این مرکز طراحی الگویی معنوی برای انسان بود، به‌گونه‌ای که هویت روحی - معنوی او به ظاهر دینی و یا عرفی فروکاسته نشود. ادعای این مرکز آن بود که به دور از ملاحظات سیاسی دولت‌ها، به مطالعه و بررسی عرفان مشترک سه دین بزرگ ابراهیمی بپردازند و هدف آن تشکیل یک جهان معنوی ابراهیمی بود (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴).

آن‌گونه که کرین در زندگی‌نامه‌اش می‌نویسد، اسلام معنوی از آغاز جوانی مدنظر وی بوده و با فلسفه تطبیقی درصدد برآمده معنویت را به ادیان بزرگ ابراهیمی تعمیم دهد تا یک جهان معنوی ابراهیمی تشکیل شود (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶). بدین‌روی، امکان گفت‌وگوی ادیان از دغدغه‌های اصلی وی بوده است.

روش و رویکرد کرین

کرین پیش از آنکه روش و رویکرد خود را شرح دهد به نقد روش «تاریخی‌گری» می‌پردازد. مخالفت او با اصالت تاریخی، به معنای چشم‌پوشی از مطالعات تاریخی نیست. به همین دلیل، بین «تاریخی» و «تاریخی‌گرایی» تمایز قایل می‌شد. وی در عصری می‌زیست که دیدگاه تاریخی‌گری در آن رواج داشت. اما او به بحران‌های ناشی از این دیدگاه واقف بود (نصر، ۱۳۸۲، ص ۳۹). نقد کرین بر روش تاریخی‌گری این است که در این رویکرد به خود پدیدارها و معنای استعلایی پدیدارها توجه نمی‌شود و بدین‌سان، به فراتر از این جهان مادی نمی‌رود و از درک حوادث عوالم فراتر از دنیای تجربه عاجز است. این در حالی است که وی اعتقاد حکمایی همچون سهروردی را صحیح می‌دانست که بر این باور بود که ادراک شهودی، شهود همه چیز در ملکوت است. توجه نکردن به این شهود و نفی یا

انحراف مضمون آن، که با نقد تاریخی خردگرا صورت می‌گیرد، به معنای از میان بردن پدیدار است. در رویکرد تاریخی‌گری تبیین براساس علیت تاریخی انجام می‌شود و انسان موجودی در تاریخ است و حوادث در دنیای تجربی رخ می‌دهد. اما کربن علیت تاریخی را نفی می‌کند. از نظر وی، انسان به‌طور ذاتی، امری را با خود به همراه دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد و این همان تاریخ درونی یا باطنی است که حوادث آن در عالم ملکوت رخ می‌دهد. وی از آن به «تاریخ قدسی» تعبیر کرد. در دیدگاه تاریخی‌گرایی، انسان خود را در تاریخ تجربی می‌افکند. از این رو، مورخان می‌توانند هر فلسفه تاریخی را که خود بخوانند، تدوین کنند و با استفاده از علیت تاریخی، به تبیین امور بپردازند. به همین سبب، تاریخی‌گری به «عرفی شدن بنیادین» حکمت تاریخ می‌انجامد که نمونه بارز «سکولاریزاسیون» است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۹۹). اما وقتی تاریخ درون انسان باشد این امر ممکن نیست؛ زیرا حوادث دارای ساحتی ملکوتی هستند. پذیرش علیت تاریخی منوط به این است که تنها به زمان آفاقی و حوادثی که در عالم محسوس رخ می‌دهد معتقد باشیم، و حال آنکه - همان‌گونه که پس از این خواهیم دید - کربن به «زمان انفسی یا قدسی» نیز معتقد است و اینکه حوادث مربوط به آن در عالم ملکوت رخ می‌دهد. در این حوادث، دیگر تعاقب و توالی در کار نیست. تاریخی‌گراها حوادث را تنها به حوادث این جهانی، که با حواس ظاهری هرکس قابل درک است، تقلیل می‌دهند و از حوادث عالم ملکوت، که با معیارهای تجربی قابل سنجش نیست غافل‌اند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۹-۳۲).

به باور کربن، حتی حقیقت و حقانیت دین اسلام در واقعیت تاریخی آن نهفته نیست، بلکه به واقعیت و رای تاریخ تعلق دارد. این حادثه آغازین پیش از تاریخ تجربی بوده و همان «پرسش‌آلست» است. در واقع، ارسال پیامبران نیز برای یادآوری پیمانی است که خداوند از ازل با انسان بسته است. ارسال متوالی پیامبران دایره نبوت را ایجاد کرد. پیامبران ظاهر شریعت را بیان کردند، ولی درک معنای حقیقی شریعت به عهده فیلسوف است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

روش کربن «پدیدارشناسی» است. وی «پدیدارشناسی» - به معنای موردنظر خود - را معادل «کشف المحجوب» و «تأویل» - اصطلاحی که برای تفسیر معنوی قرآن به کار می‌رود - دانسته است. تأویل در مغرب زمین مترادفی ندارد (مرلوپوتی، ۱۳۸۴، ص ۱۵). تأویل در مغرب زمین شناخته شده بود، ولی به زودی تغییر ماهیت داد و چیزی تصنعی گشت (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۲۹). اما با وجود این، کربن بیان می‌کند که در حال حاضر، غربی‌ها از طریق رویکردهای مختلف مانند پدیدارشناسی در پی فتح دوباره نفس هستند (کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹). علت این نام‌گذاری آن است که اولین شرط پدیدارشدن، ظرفیت کسی

است که عیان بر او آشکار شده است. «کشف المحجوب» پرده‌برداری از امر پنهان و ضمنی و باطنی در پس یک پدیده است. این پرده خود ما هستیم و مادام که عیناً در اینجا حضور (دازاین) نیابیم پدیده همچنان از ما پنهان خواهد بود؛ زیرا در سطح هرمنوتیک لازم قرار نگرفته‌ایم. لازم به ذکر است که اهداف دو نگرش مذکور (حکمت اسلامی و پدیدارشناسی) متفاوت است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۷؛ کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳؛ کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۲-۳۳ و ص ۲۱-۲۲).

برای فهم معنای پدیدارشناسی، باید عملکرد آن بررسی شود. پدیدار ظاهر و بیرون است. شناخت پدیدار یا پدیدارشناسی بیان امر ناپیدا و نادیدنی و پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است؛ اینکه پدیدار خود را چنان‌که می‌خواهد به شخصی که موردنظر است، بنمایاند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۱).

کربن هرمنوتیک هایدگری را با «کشف المحجوب» در فلسفه ایرانی - اسلامی یکی می‌داند، با این تفاوت که حکمای مسلمان در سطح بالاتری قرار داشتند. همچنین او خود را از این حیث پدیدارشناس می‌داند که هرمنوتیک کلیدی بود که معنای نهفته و پنهان (از لحاظ ریشه‌شناسی همان مفهوم باطنی) را در پس گزاره‌های ظاهری کشف می‌کند. در واقع، او کاربرد هرمنوتیک را به حوزه عرفان شیعی، عرفان مسیحی و عرفان یهودی بسط داد (شایگان، ۱۳۸۵، ص ۶۶-۷۷؛ کربن، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۵ و ۵).

وی بین پدیدارشناسی محض و پدیدارشناسی خود تفکیک قایل می‌شود. در پدیدارشناسی محض، صدق و کذب و حتی وجود شیء داخل پراتز قرار می‌گیرد. اما در پدیدارشناسی منظور کربن، وقتی اعتبار معرفتی قوه خیال پذیرفته می‌شود، در این صورت، صدق و کذب هم مطرح می‌گردد. در واقع، در پدیدارشناسی کربن، پدیده‌ها در عالم «مثال»، پژوهش می‌شوند، اما در پدیدارشناسی غربی، پدیدارها در همین عالم محسوس بررسی می‌شوند. وی در این باره می‌گوید:

در پدیدارشناسی، از نوع تجربه آدمی از رابطه خویش با عالم بحث می‌شود. اما این تجربه‌ها نه ناشی از ادراکات حسی است و نه ناشی از ادراکات عقلانی است، بلکه مدرکات خیالی است. اما وقتی اعتبار معرفتی قوه خیال پذیرفته شد باید مفاد قوه خیال را از قید هلال‌هایی که یک تفسیر پدیدارشناختی محض به دور آنها می‌کشد، آزاد کنیم (کربن، ۱۳۸۴، الف، ص ۴۱-۴۲ و ۴۵)

به باور کربن، پدیدارشناسی ما را از خطر تاریخی‌گری می‌رهاند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۲).

تفاوت پدیدارشناسی هرمنوتیک با روش تاریخی‌گری، در این است که پدیدارشناس با عمل حضور داشتن خود، باطن را آشکار می‌کند و آینده گذشته را بر عهده می‌گیرد و بدین‌گونه، نسبت به معنای گذشته مسئول است و در آن حضور دارد. اما مورخ، که با علیت تاریخی به گذشته معنا می‌بخشد، نسبت به معنای آن بی‌طرف است و در آن تنها حضوری استعاری دارد (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۱-۳۲).

بدین سان، به‌کارگیری روش پدیدارشناسی دارای یک حسن بزرگ است که رویکرد تاریخی‌گری فاقد آن است: با رویکرد پدیدارشناسی، عالم رمزها و سیر و سلوک‌های حکمای پیشین عالمی منسوخ نیست و چنین نیست که ما امروز از حد آن فراتر رفته باشیم. بدین‌رو، می‌توانیم امروزه نیز مخاطب این حکما باشیم. کربن می‌گوید: اگر کسی همچون ژیلسون - برای مثال - توماسی مشرب باشد چنین نیست که دیگر فرزند زمانه خود نباشد و اضافه می‌کند این تعبیر درست فهمیده شده است؛ زیرا انسان را دعوت می‌کند که فرزند زمانه خویش نباشد، بلکه فرزند زمانه هر کسی باشد. این در حالی است که با به‌کارگیری روش پدیدارشناسی، می‌توان به هیچ‌یک از مکاتب توماسی، اسکاتی یا آگوستینی معتقد نبود و در عین حال، از این عوالم الهیاتی به نحو مثبت بهره‌برداری کرد، بدون آنکه در آنها مأوی گرفت؛ مأوی برای آنها در خویشتن ایجاد کرد. فیلسوف شرقی معتقد به فلسفه سنتی - برای مثال - در جهان ابن‌سینا یا جهان سهروردی زندگی می‌کند. اما در خصوص پدیدارشناس، می‌توان گفت: جهان در او زندگی می‌کند (کربن، ۱۳۸۷، ص ۹۹-۱۰۰ و ۱۰۸).

در نهایت، می‌توان گفت: اعتقاد به تاریخ قدسی نه تنها نافی اعتقاد به تاریخ تجربی نیست، بلکه امکانات تازه‌ای پیش‌روی محقق می‌نهد.

فلسفه تطبیقی و گفت‌وگوی اسلام با مسیحیت

کربن در کتاب *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، به‌طور خاص به بحث از فلسفه تطبیقی می‌پردازد و بیان می‌کند که پژوهش‌های تطبیقی، که از تاریخی‌گرایی رها شده، از پدیدارشناسی جدایی‌ناپذیر است. وی بر این باور است که فلسفه تطبیقی با تکیه بر روش پدیدارشناسی، می‌تواند ما را از آسیب‌های دیدگاه تاریخی‌گری مصون بدارد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۹ و ص ۲۲).

به نظر می‌رسد هدف کربن از طرح‌ریزی فلسفه تطبیقی نیز این بوده که گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت را امکان‌پذیر سازد. به همین دلیل، در مواضع گوناگون، از جمله در کتاب *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، چنین کاری کرده است. وی فلسفه تطبیقی را یکی از ضرورت‌های دنیای معاصر - چه در غرب و چه در شرق - می‌داند.

فلسفه تطبیقی پیش‌فرض‌ها و لوازم منطقی بسیاری دارد. با پذیرش تاریخی‌گری و خطی و امتدادی دانستن سیر تاریخ، مشابهت‌های بین فیلسوفان بر تأثیر و تأثر حمل می‌شود. در این صورت، دیگر فلسفه تطبیقی معنایی نخواهد داشت؛ زیرا مطابق این دیدگاه، هر فلسفه‌ای یا به عصر و تاریخی تعلق

دارد و یا بسط فلسفه یک عصر است، درحالی‌که از نظر کربن، فلسفه تطبیقی و روش پدیدارشناسی با روش «نقادی تاریخی» متمایز است. فلسفه تطبیقی به خلاف فلسفه تاریخی، مبتنی بر تقسیمات گاه‌شناسی تاریخ فلسفه نیست، بلکه یک واقعیت معنوی و پدیدار را بررسی می‌کند و به «ادراک شهودی یک ذات» توجه می‌نماید. بر این اساس است که حکمت متأخر، حکمت متقدم را منسوخ نمی‌کند؛ چنان‌که سهروردی حکمت فرزندگان ایران باستان را زنده کرد. هدف تطبیق، صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک معنا پیدا می‌کنند. بنابراین، لازم است مبنای مشترکی وجود داشته باشد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۹-۲۲، ص ۳۳-۳۴).

در مواضع گوناگون، کربن بحث‌های تطبیقی بین اسلام و مسیحیت را مطرح می‌کند. از جمله این مباحث، یکی دانستن امام زمان عجله الله در مکتب شیعه با «فارقلیط» در *انجیل* و نیز «سوشیانت» در آیین زرتشت است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷-۱۰۸). در فلسفه تطبیقی، تنها با به‌کارگیری روش پدیدارشناسانه می‌توان این تطبیق را صورت داد و با تاریخ تجربی، چنین تطبیقی امکان‌پذیر نیست (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۲۷-۱۲۸).

امکان گفت‌وگوی ادیان با بهره‌گیری از تاریخ قدسی

یکی از دوگانه‌انگاری‌های موجود در فلسفه غربی، که مشکلات بسیاری پدید آورده، دوگانگی «تاریخ» و «اسطوره» یا تضاد امور تاریخی با امور معنوی بوده که از دغدغه‌های کربن است. مطابق این دیدگاه، تنها حوادثی واقعی شمرده می‌شوند که متعلق به تاریخ تجربی باشند و غیر آنها اسطوره و غیرواقعی محسوب می‌شوند. به‌عنوان نمونه از حوادث غیرتجربی، می‌توان به معجزات پیامبران اشاره کرد که با روش تجربی قابل اثبات یا نفی نیست. از این‌رو، برخی از متألهان معاصر نیز چون نتوانسته‌اند حقایق دینی را با واقعیت‌های تجربی توجیه کنند آنها را اساطیری دانسته‌اند. بدین‌رو، کربن می‌گوید: مبنا قرارگرفتن تاریخ‌گرایی در حوادث و حقایق دینی و تطبیق آنها با حقایق تجربی در نهایت، به «بی‌بنیادی» می‌انجامد (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰-۲۰۲).

در سال اول میلادی، نظریه «تجسد الهی و حلول» وارد اندیشه مسیحی شد که مبین ورود خدا در تاریخ بود. «حلول» وارد شدن یک امر مادی در بافت وقایع تاریخی در زمان، بنیاد واقعیتی روحانی را بنا می‌نهد که دیدگاه توحیدی جامعه‌شناسانه، وجه غیردینی‌اش را به‌صورت «حلول اجتماعی» می‌نگرد. در مقابل، اندیشه «تجلی» بیانگر نوعی معراج ملکوتی و غیرزمانی است. تکرار تجلی ذات و صفات مبتنی بر یک سازمان روحانی و مرجعیت جزمی نیست، بلکه مبتنی بر کتاب مرسل و کلام ازلی است و همواره آفرینش‌های تازه می‌تواند داشته باشد (شایگان، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱).

این امر موجب شد در قرن دوم میلادی، مرجعیت شرعی کلیسا جایگزین الهام پیامبرانه و آزادی تأویل معنوی (هرمنوتیک) گردد و چنین نتیجه‌گیری شود که معنای تاریخی مساوق معنای لفظی است و همین معنای حقیقی کتاب مقدس است. در حقیقت، می‌توان گفت: پدیدار کلیسای رسمی تا حد زیادی با سلطه معنای ظاهری و تاریخی وابسته و پیوسته است. اما تأویل معنوی در تشکل‌های معنوی حاشیه کلیساها، در نحوه درک متأللهانی همچون بوهمه و سوئدنبورگ از سفر «تکوین» و سفر «خروج» تداوم پیدا کرد و تجدید شد (کرین، ۱۳۸۵، ص ۱۲-۱۳). غلبه دیدگاه تاریخی‌گری در مسیحیت، به دنیوی شدن تجسد مسیح و در نتیجه، تبدیل الهیات به جامعه‌شناسی انجامید (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۳۶).

در حکمت اسلامی، متأللهان به «تاریخ قدسی» معتقدند. البته به گفته کرین، متأللهان پروتستان همچون شوئنکفلد، یاکوب بوهمه، «انجمن حلقه برلبورگ» و اوتینگر نیز همچون متأللهان شیعه، به «تاریخ قدسی» معتقدند (همان، ص ۴۰-۴۱). اما این گروه در اقلیت هستند و نظریه غالب همان دوگانه‌انگاری «تاریخ» و «اسطوره» است.

به اعتقاد کرین، تضاد و تخالف ادیان در باب امور صرفاً متعلق به تاریخ دینی از آن رو به وجود آمده است که برخی حوادث دینی را متعلق به تاریخ تجربی می‌دانند و عده‌ای دیگر تنها آن را اساطیری می‌دانند که با اعتقاد به عالم مثال و تاریخ قدسی حل می‌شود؛ زیرا بر این مبنا، حوادث دینی به تاریخ قدسی تعلق دارند. زمانی که وقایع تاریخ تجربی در آن رخ می‌دهد «زمان آفاقی» است و زمانی که وقایع تاریخ قدسی در آن اتفاق می‌دهد «زمان انفسی» است. این زمان برای واقع‌گرایی تاریخی قابل دسترس نیست، ولی برای واقع‌گرایی عالم مثال، که سهروردی از آن به «شرق میانه» نفوس ملکوتی تعبیر کرده، قابل دسترسی است. وقایع تاریخ قدسی و تاریخ الهی در عالم مثال محقق می‌شود (کرین، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۵ و ۲۸۸؛ کرین، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۰۴-۱۰۵).

به یک معنا، تاریخ به‌طور کامل در «هورقلیا» دیده می‌شود. ظهور و تجلی امام عصر علیه السلام در همان لحظه‌ای به وقوع می‌پیوندد که دیدگان ما گشوده شود. از این رو، برای ارباب معنا، امام از همین امروز در «هورقلیا» مشاهده می‌شود. با چنین دیدی، تاریخ - به تمام معنا - در هورقلیا دیده می‌شود (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۶۸).

در این صورت، وقایع این تاریخ شهودهای غیبی و الهامات هستند که بر وقایع تاریخ تجربی مقدمند. در این دیدگاه، حوادث تاریخ تجربی، فاقد نفع و مصلحت دینی و مفهوم معنوی است. بدین‌روی، نمی‌توان توقع داشت همه حوادثی که در کتاب‌های مقدس ذکر شده است در صحنه تاریخ

تجربی رخ دهد. در مرتبه عالم مثال، حوادث تاریخ معنوی کتاب‌های مقدس، فراتاریخی فهمیده می‌شود. در این صورت، معنای معنوی همان معنای ظاهری آنهاست و معنایی ظاهری جز معنای معنوی وجود ندارد (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۴۸؛ کرین، ۱۳۶۹، ص ۱۲۳).

برای درک حوادث عالم قدسی، باید به تاریخ قدسی - به گونه‌ای که در ملکوت، یعنی درون آدمی می‌گذرد - تعلق داشت. کسانی که به این تاریخ تعلق ندارند، واقعیت آن را انکار می‌کنند. حوادثی همچون واقعه «الست» در تاریخ قدسی واقع شده است. درک حوادث تاریخ قدسی مستلزم «کشف المحجوب»، یعنی رها ساختن و کشف حجاب است از آنچه ضمن آشکار ساختن خود در پدیدار پنهان می‌شود. پدیدارشناسی و تأویل نزد عرفا، جز این نیست. در میان سه خانواده اهل کتاب این روش اندیشه ریشه در کتاب آسمانی دارد. به نظر می‌رسد این سخن درست باشد؛ زیرا کسی که از درک عالم مثال عاجز است نمی‌تواند حوادث آن را هم درک کند. هم حکمت اشراق سهروردی و هم حکمت شیعی، هر دو وابسته به تأویل هستند و تأویل نیز وابسته به «تاریخ معنوی یا تاریخ قدسی» است (کرین، ۱۳۶۹، ص ۳۲-۳۱؛ کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۲۹).

به اعتقاد کرین، دلیل اعتقاد مسیحیان به «تجسد» این است که آنها واقعه آشکار شدن جبرئیل بر حضرت مریم علیها السلام در زمان آفاقی دیدند و نه در زمان انفسی، در حالی که در مسیح‌شناسی قرآنی، این واقعه با تاریخ قدسی بیان می‌شود (کرین، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۸۵). او نمونه‌ای را به صورت مصداقی بررسی می‌کند؛ داستان حضرت خضر و حضرت موسی که در آن حضرت خضر به تعلیم حضرت موسی می‌پردازد. در این صورت این سؤال پیش می‌آید چگونه حضرت خضر بر حضرت موسی که پیامبری اولوالعزم است، برتری دارد؟ پاسخ او این است که حضرت خضر برتر از حضرت موسی است، به این اعتبار که حضرت موسی پیامبری است که رسالتش ابلاغ یک شریعت است. اما حضرت خضر راز و حقیقت عرفانی را، که فوق شریعت است، بر حضرت موسی عیان می‌سازد و به همین علت، معنویتی که حضرت خضر سلسله جنبان آن است، از قید بندگی دین ظاهری آزاد است. با توجه به این حقیقت که حضرت خضر را همان «الیاس» می‌دانند و از این رو، رسالت حضرت خضر با رسالت معنوی امام نیز مرتبط است. روشن است که در اینجا، یکی از بنیادهای قرآنی را، که ژرف‌ترین الهام تشیع بر آن بنا شده است، در اختیار خواهیم داشت و در حقیقت، برتری حضرت خضر بر حضرت موسی فقط در صورتی از قید تناقض رها خواهد شد که این موضوع را در پرتو این مبنا بنگریم، وگرنه حضرت موسی کماکان یکی از پیامبران اولوالعزمی است که رسالت ابلاغ شریعت به عهده او گذاشته شده است (کرین، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۱۰-۱۱۱).

حکمت نبوی و شیعی؛ مدخل گفت‌وگوی ادیان

کربن برای اندیشه‌های فلسفی که منبع آن قرآن و حدیث و تأویل است، اصطلاح «حکمت» و «فلسفه نبوی» را به کار برد. «حکمت» معادل یونانی «sophia» و «حکمت الهی» معادل یونانی «theosophia» است. اصطلاح «علم الهی» را نه می‌توان و نه باید به اصطلاح «theosophia» ترجمه کرد. تاریخ‌نویسان اسلامی همچون شهرستانی و اشکوری حکمت فلاسفه یونان را نشئت گرفته از مشکلات نبوت می‌دانستند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۵۴).

هدف اصلی حکمت نبوی دستیابی به تجربه‌ای عارفانه است که در مقام نبوت می‌توان بدان رسید. این تجربه براساس فردانیت فیلسوف، در حضور فرشته صورت می‌گیرد. واقعیت مثالی عالم مثال در برابر فیلسوف، در حقیقت مابعدالطبیعی خود، به‌عنوان طرح‌هایی از عالم معقولات آشکار می‌شود. اینجاست که فلسفه حقیقی و دانش خاص صورت خیالی و خیال ایجاد می‌شود. فیلسوف می‌داند که آنچه او به‌عنوان مُثُل مشاهده می‌کند همان است که بر پیامبر در صور خیالی و حوادث در رؤیا آشکار شده است. به همین علت است که نوعی همسانی میان رسالت پیامبر و وظیفه فیلسوف وجود دارد. با نظر به همین مطلب‌ها فیلسوفان، به‌ویژه صدرالمتهلین، گفته‌اند: حکما معارف خود را از مشکلات نبوت اخذ کرده‌اند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۲۳-۱۲۴).

به اعتقاد صدرالمتهلین، تنها در مکتب شیعه تطابق و هماهنگی بین وحی و عقل (اعتقادات دینی و حقایق فلسفی) ممکن است؛ زیرا حکمت شیعی از نبوت و ولایت الهام می‌گیرد و حکمتی نبوی (مبتنی بر وحی) است (کربن، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۶).

از نظر کربن، امام‌شناسی شیعه یادآور نوعی مسیح‌شناسی بیگانه با مسیح‌شناسی الهیات پولسی است. بنابراین، بسیاری از فصول تاریخ عقاید تعبدی مسیحیت را، که فصولی «بسته» و «از دور خارج شده» تلقی می‌شوند، باید از نو گشود و امکاناتی را که حتی به ذهن دانشمندان غربی خطور نکرده، ولی در تشیع به فعلیت رسیده‌اند، مکشوف داشت (کربن، ۱۳۸۴، ص ۷۳-۷۴). مطلب قابل توجه این است که از نظر کربن، به‌جای اینکه - برای مثال - ما از تعلیمات و روش فیلسوفانی همچون ارسطو، ژیلسون و ژاک مارتین بهره‌مند شویم و الگویی برای بهره‌وری از امکانات فلسفه اسلامی داشته باشیم، این فلاسفه باید در محضر حکمای شیعی تلمذ کنند تا بتوانند از فلسفه مسیحی خودشان بهتر و عمیق‌تر بهره‌مند شوند و امکانات تازه‌ای در آن کشف کنند. علاوه بر آن، او بر امکان‌پذیر بودن گفت‌وگو بین اسلام معنوی و مسیحیت معنوی تأکید می‌کند.

روش کربن در حکمت نبوی و شیعی، «پدیدارشناسی» است. «پدیدارشناسی» و «تأویل» نزد عرفا یعنی اینکه اجازه دهیم آنچه پنهان است خود را پدیدار سازد. این روش اندیشه، ریشه در الهیات دارد و ویژه اسلام معنوی، یعنی اسلام عرفا و حکماست. در حکمت اسماعیلیه، تأویل از آغاز، به‌عنوان روشی مبنایی همراه با انعطاف‌پذیری مطرح می‌شود. تأویل در کنار «تنزیل» است. «تنزیل» به‌معنای دین شریعتی و نص کلام خداست که فرشته به پیامبر ﷺ القا کرده و به‌معنای فرو فرستادن این وحی از عالم بالاست (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۳ و ۸۷-۸۸ و ۱۱۸؛ کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴-۱۲۶).

وی می‌گوید: «به ازای هر چیزی که آشکارا منطوق بیرونی ظاهری است، چیزی پنهان، معنوی، درونی و باطنی موجود است؛ همان اصل قرآنی که تشیع به‌عنوان یک پدیده دینی بر آن بنا شده است. این اصل اصیل همان «طریقت باطنی» و «هرمنوتیک باطنی» (تأویل) است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰).

امکان گفت‌وگوی اسلام معنوی و باطنی با مسیحیت معنوی و باطنی

مسئله دیگری، که کربن آن را طرح می‌کند، اسلام باطنی و معنوی است. او این سؤال را مطرح می‌کند که آیا دیانت اسلام محدود به ظاهر و فقه است یا شامل باطن هم می‌شود؟ وی در پاسخ می‌گوید: اسلام دارای جوهری معنوی است و توجه به باطن، اساس و قوام‌دهنده تشیع. اما اسلام کمتر از این زاویه مورد توجه قرار گرفته است. در تفکر شیعی، هرچند نبوت به پایان رسیده است، ولی تاریخ دینی بشریت با امام ادامه می‌یابد و بدین‌روی، پیامبرشناسی با امام‌شناسی بسط می‌یابد. وظیفه حکمت نبوی شیعی تداوم و حفظ معنای باطنی «وحی الهی» است و با حفظ همین باطن بود که اسلام مثل مسیحیت، تبدیل به دینی عرفی نشد. شاهد این مدعا، این امر مسلم در تاریخ فلسفه اسلامی است که اقلیت شیعه با متدینانی که به ظاهر شریعت پایبند بودند، برای حفظ اسلام باطنی نزاعی معنوی داشتند. کربن خود توجه داشته به لحاظ تاریخی، این شیعه فیلسوف در اقلیت بوده و همیشه با او نزاع می‌شده است. اما ادعای او این است که در تشیع، اصل بر «ولایت، معنویت و حکمت باطنی» است و نه ظاهر. او خاطر نشان می‌کند که تأکید بر باطن، به‌معنای نسخ شریعت و ظاهر آن نیست، بلکه معنای آن این است که شریعت جدای از حقیقت و باطن آن، ظلمت و عبودیتی بیش نیست. در این صورت، شریعت به‌جای آنکه در برابر افق ظهور معناها جدید و غیرقابل پیش‌بینی باز باشد، صرف مجموعه‌ای از احکام و مناسک خواهد بود. بدین‌سان، معنای پنهانی و عرفانی «حرام» همان حرام است و آن را به یک چیز حلال تبدیل نمی‌کند. در مقابل، شریعت جدا مانده از حقیقت یک پوسته خالی است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۴۳، ۱۹، ۳۸، ۴۹، ۶۱؛ کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۰۰-۳۰۱).

کربن اسلام باطنی را برتر از اسلام ظاهری می‌نشانند و بر این گمان است که معنای نهایی داستان *حی بن یقظان ابن طفیل* این است که هر فیلسوف می‌تواند وضعیت اهل دیانت را درک کند، اما اهل دیانت قادر نیستند وضعیت فیلسوف را دریابند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱-۳۴۲).

به باور کربن، تشیع در ماهیت خود، همان توجه به باطن در اسلام است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۵۹). معنای «باطنی» تنها از طریق علم ارثی امامان علیهم‌السلام قابل انتقال است. از این رو، امامان قیّم قرآن هستند. تعلیمات امامان منبع باطن در اسلام است. دلیل اینکه باطن بدون توجه به تشیع محل بحث قرار گرفته، اقلیت شیعه است که نسبت به تعلیمات باطنی امامان تساهل و تسامح ورزیدند. حیدر *آملی* وقتی ناتوانی «علوم رسمی» را افشا می‌کند، کسانی را مدنظر دارد که اندیشه در اسلام را به مسائل فقهی تقلیل می‌دهند، اعم از اینکه شیعه یا اهل سنت باشند. تشیع به عنوان باطن اسلام، همه باطن‌ها را به کمال می‌رساند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۴۴-۴۳ و ۸۹ و ۱۰۱ و ۳۸۹).

سخنان بسیاری از امامان معصوم علیهم‌السلام وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه تشیع همان باطن اسلام است و اینکه برای نیل به خاستگاه اسلام باطنی، نمی‌توان از تعلیمات امامان علیهم‌السلام فراتر رفت. از اینجا است که شیعیان در معنای حقیقی، همان کسانی‌اند که پذیرای اسرار امامان هستند. اما کسانی که تعالیم امامان علیهم‌السلام را به ظاهر آن و مسائل مربوط به فقه و مناسک محدود می‌کنند حقیقت تشیع را از آن جدا می‌کنند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

به اعتقاد کربن، اگر مخاطب نه اسلام رسمی و قانونی، بلکه اسلام معنوی باشد، شرایط گفت و شنود مسیحیت و اسلام، اعم از مشرب تصوف یا عرفان شیعی از سر تا پا دگرگون می‌شود. وی معتقد بود: بین ادیان ابراهیمی اسلام، مسیحیت و نیز عرفان اسماعیلی و شیعی و تعلیمات حکمی شیعی با توجه به تأویل، نزدیکی برقرار است. وی در مواضع گوناگون، بر گفت‌وگو میان اسلام معنوی و مسیحیت تأکید کرده است. این امر نشانگر آن است که این گفت‌وگو یکی از دل‌مشغولی‌ها و علایق او بوده است و او این گفت‌وگو را امکان‌پذیر می‌داند. اما مسیحیت رسمی و اسلام رسمی، هریک خود را بر حق می‌دانند و دیگری را نفی می‌کنند. در نتیجه، امکان گفت‌وگو منتفی می‌شود (کربن، ۱۳۵۸، ص ۳۸-۳۹؛ کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۱).

تأویل معنوی در تشکل‌های معنوی حاشیه کلیساها تداوم پیدا کرد؛ مثلاً، کسانی همچون بوهمه و سونلندنبرگ از سفر «تکوین»، سفر «خروج» و یا مکاشفات درکی معنوی داشته‌اند. همچنین شیعیان، خواه اسماعیلی و خواه اثناعشری و پیروان *ابن عربی*، قرآن و احادیثی را که مفسر قرآن محسوب

می‌شود، تأویل می‌کرده‌اند. برای مثال، کربن عقاید سهروردی در خصوص عالم «مثال» را مشابه عقاید متألهان پروتستان نظیر شوئنکفلد، بوهمه، «انجمن حلقه برلبورگ»، و اوتینگر در این خصوص می‌داند. نقطه مشترک تأویل در عالم مسیحیت و در عالم اسلام عوالم متکثری است که هریک رمزی از دیگری است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۱۳-۱۴؛ ۴۱).

سهروردی اسلامی معنوی دارد که با اسلام رسمی متفاوت است. اگر اسلام به دیانت ظاهری محدود شود در این صورت، دین‌دارانی همچون سهروردی از حوزه دیانت خارج می‌شوند. تشیع وقتی به صورت دینی رسمی درآمد، نه تنها فیلسوفان مکتب *صدرالمآلهین*، متصوف و متألهان، بلکه پیروان مکتب «شیخیه» نیز متهم بی‌دینی می‌شوند. به گفته کربن، بعضی از فقها در زمان *صدرالمآلهین*، به عمد، آنچه را مقوم ماهیت شیعه است، کنار می‌گذاشتند و به اسم «تعبد زاهدانه نسبت به نص»، نوعی لادری‌گری مخرب را تدریس می‌کردند. برای نمونه، او *علامه مجلسی* را مظهر تشیع تعصب‌آمیز و پرخشونت می‌داند! او در موضعی دیگر، خصومت متکلمان و فقها نسبت به *ابن سینا* را به «هاری کلامی» تعبیر می‌کند! کربن در اینجا، به شرح رؤیای یک عارف به نام *مجدالدین بغدادی* می‌پردازد که در آن رؤیا، *ابن سینا* را به نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اهل هلاکت می‌داند. کربن رؤیای او را تنها یک خصومت جمعی می‌داند؛ یعنی او سعی می‌کند مسائلی را که سازگار با فکر و قضاوت خویش است قبول کند.

به گفته او، برای فهم شرایطی که حکیمی همچون *صدرالمآلهین* در آن به سر می‌برده و آزاری که از سوی اهل ظاهر متحمل می‌شده است، باید مقدمه *اسفار* را خواند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۴؛ کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵۶؛ کربن، ۱۳۸۴ ج، ص ۵۱-۵۲. ص ۲۲۷؛ کربن، ۱۳۸۷، ص ۲۳؛ کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۲۸).

در اینجا، باید توجه داشت که کربن منکر سایر وجوه تشیع نمی‌شود، اما از نظر او، تفسیر عرفانی تشیع از همه وجوه تشیع مهم‌تر است. از نظر برخی دیگر، بعد فقهی یا سیاسی مهم‌تر است. به نظر می‌رسد که خود کربن هم به‌طور رسمی به اسلام و تشیع نگریده است؛ زیرا اسلام و تشیعی که او به آن اعتقاد دارد، اسلام و تشیع باطنی است و نه به تعبیر خود او، تشیع و اسلام رسمی، هرچند بعضی معتقدند: او به اسلام و تشیع گرویده است؛ از آن جمله *سیدضیاء الدین دهشیری* در مقدمه کتاب *ارض ملکوت* بیان می‌کند که کربن در سال ۱۳۵۶ به شرف اسلام تشریف یافت.

کربن می‌گوید: پیروی از *افلاطون* به اسم نیست و لزومی ندارد همیشگی باشد؛ درون تو باید منزلی شود برای فلسفه‌ها و ادیانی که در آن سیر و سلوک می‌کنی! وطن ما همان کلیسای درونی ماست (و بی‌آنکه اعلام کنیم می‌توانیم وابسته به آن باشیم) (کربن، ۱۳۸۳، ص ۹۹). بر همین سیاق، از زبان کربن

می‌توانیم بگوییم: پیروی از تشیع به اسم نیست و لزومی ندارد همیشگی باشد؛ درون تو باید منزلی باشد برای مذهب تشیع که در آن سیر و سلوک می‌کنی.

تأکید کربن بر بُعد فلسفی شیعی و انتقادش از تبیین صرفاً سیاسی شیعه، این‌گونه انتقاد منتقدان را برانگیخته که گفته‌اند: رویکرد او به شیعه «باطنی» است و از بعد اجتماعی و کارکرد سیاسی شیعه غفلت ورزیده است.

در پاسخ به این انتقادات، باید گفت: این‌همه تأکید کربن بر امور معنوی، که در فراتاریخ، یا تاریخ قدسی رخ می‌دهد، حاکی از غفلت او از تاریخ تجربی یا حوادث مادی یا مدارک و اسناد ارائه‌شده بر مبنای تاریخ نیست، بلکه در قبال آنچه در عالم ملکوت رخ می‌دهد، وی ارزش چندانی برای حوادث مادی قایل نیست. او واقع‌گراست و اقلیت بودن شیعه را می‌پذیرد. اما این امر موجب نمی‌شود تا «عظمت» «نیروی معنوی» تشیع را از یاد برد؛ زیرا معتقد است: نمی‌توان تشیع را به زبان آماری بیان کرد (کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۷). به اعتقاد او، این نیروی معنوی چیزی است که دنیای امروز سخت به آن محتاج است. وی در این خصوص می‌گوید: بدون مسائل مشترک و مصطلحات مشترک، هیچ گفت‌وگویی امکان‌پذیر نیست. و این اشتراک در مسائل و مصطلحات دفعاتاً تحت فشار حوادث مادی پدید نمی‌آید، بلکه به تدریج، از طریق نوعی مشارکت همگانی در پرسش‌هایی که بشر از خویش پرسیده است، دست می‌دهد. شاید گفته شود: ابن‌عربی و شاگردانش یا حتی تشیع در تمامت آن، فقط اقلیتی کوچک در توده‌های عظیم اسلامی‌اند. این سخن درست است، ولی آیا در این صورت، کارمان به جایی نمی‌رسد که «نیروی معنوی» را فقط بتوان به زبان آماری ارزیابی کرد؟ (کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۷).

نقد و بررسی

با توجه به اینکه رویکرد کربن در بررسی آراء حکیمان مسلمان، پدیدارشناسی است، سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا باید نظریات پدیدارشناسانه کربن و ضدیت او با تاریخی‌گری را پذیرفت تا بتوان از فلسفه‌های سنتی امروز نیز بهره برد، یا با پذیرش شیوه تاریخی‌گری هم می‌توان فلسفه‌های سنتی ایرانی و اسلامی را پایان‌یافته تلقی نکرد؟ به نظر می‌رسد به‌کارگیری روش پدیدارشناسی موردنظر کربن می‌تواند مزایای فراوانی داشته باشد، اما نقد مطلق دیدگاه تاریخی‌گری و منحصر کردن روش فلسفی به پدیدارشناسی و محروم کردن فلسفه اسلامی از روش‌ها و رویکردهای دیگر نیز قابل پذیرش نیست.

کربن اهمیتی نمی‌دهد که استدلال‌های مطرح‌شده از لحاظ تاریخی قابل خدشه باشند. برای مثال، در خصوص سیدقاضی نورالله شوشتری می‌نویسد: او به دلیل گرایش شیعی‌اش، گاهی به استدلال‌هایی متوسل می‌شود که به لحاظ نقد تاریخی، قابل خدشه‌اند. در مقابل، در پرتو حدس‌های ناشی از حمیت‌اش، به شواهدی دست می‌یابد که به کمک آنها، می‌تواند این استدلال‌ها را به صورتی حقیقی‌تر از آنچه نقدهای تاریخی اثبات‌گرایان در توان دارند، به کار ببندد (کربن، ۱۳۸۷، ص ۴۲۴). بدین‌سان، وی حدس ناشی از روش «پدیدارشناسی» را از قطعیت ناشی از روش «تاریخی‌گری» برتر می‌داند.

انتقاد دیگر آن است که نزد متفکران مسلمان و در تفکر شیعی، حقانیت و درستی اعتقاد نیز مطرح است؛ یعنی با دیدی صرفاً پدیدارشناسانه نمی‌توانیم به مسائل نگاه کنیم. پدیدارشناسی صحت و سقم اطلاعات را معلق نگاه می‌دارد. همچنین نیازی نیست رابطه منطقی با گذشته، حال یا مکان وقوع داشته باشد. به این انتقاد می‌توان چنین پاسخ داد که کربن بین پدیدارشناسی محض و پدیدارشناسی خود تفکیک قایل می‌شود. در پدیدارشناسی محض، صدق و کذب و حتی وجود شیء داخل پراتز قرار می‌گیرد. اما در پدیدارشناسی موضوع نظر کربن وقتی اعتبار معرفتی قوه خیال پذیرفته می‌شود، در این صورت، صدق و کذب هم مطرح می‌شود. در واقع، در پدیدارشناسی کربن، پدیده‌ها در عالم «مثال» پژوهش می‌شوند؛ اما در پدیدارشناسی غربی، پدیدارها در همین عالم محسوس بررسی می‌شوند (کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۴۲-۴۱ و ۴۵).

کربن به پیروی از رساله‌های تمثیلی سهروردی، تأویل را حتی در کتاب‌های غیرمقدس نظیر شاهنامه نیز معتبر می‌داند و قهرمانان ایرانی شاهنامه را در قلمرو نمود کتاب مقدس وارد می‌کند. او شاهنامه را به شیوه قرائت عرفا از قرآن و تورات، قرائت می‌کند. گویا این کتاب را برای وی ساخته‌اند. از این‌رو، در این شکل تمثیلی، تاریخ قدسی روان، شکل می‌گیرد و به تجربه‌های عارفانه می‌انجامد (کربن، ۱۳۸۵، ص ۲۸).

به نظر می‌رسد او گاهی از شیوه پدیدارشناسانه خود عدول کرده است؛ مثلاً، در جایی می‌گوید: از شرح حال شمس‌الدین شهرزوری چیزی نمی‌دانیم. می‌دانیم سهروردی مرید جوانی به نام شمس‌الدین داشته، اما تأیید اینکه این دو شمس‌الدین یک شخص بیش نبوده‌اند امکان‌پذیر نیست. او در بیان شرح حال شهرزوری، به کتاب‌های تاریخی استناد می‌کند و این‌گونه نیست که هیچ التزامی به تاریخ تجربی نداشته باشد (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶).

کربن در بعضی از آثار خود، عباراتی دارد که به نظر می‌رسد با نقد روش «تاریخی‌گری» او سازگار

نیست؛ مثلاً، در تاریخ فلسفه بیان می‌دارد: کسانی در خصوص اصالت برخی از بخش‌های نهج البلاغه تردید کرده‌اند. او در پاسخ این قبیل تردیدها، می‌نویسد: این مجموعه به زمانی دور تعلق دارد و برای فهم مضمون آن، باید به پدیدارشناسی متوسل شد؛ یعنی باید آن را چنانکه نیت آن بوده است، فهمید. اینکه چه کسی آن را نوشته است، اهمیتی ندارد؛ زیرا گوینده سخن امام علیه السلام است و تأثیر آن نیز از همین باب است (کرین، ۱۳۸۵، ص ۵۷). در اینجا، کلام کرین مفهوم نیست؛ اولاً، می‌گوید اینکه چه کسی آن را نوشته مهم نیست و در ادامه می‌گوید: زیرا گوینده سخن امام علیه السلام است. اگر انتساب بعضی از مطالب به امام علیه السلام مخدوش باشد دیگر گوینده امام علیه السلام نخواهد بود! اگر تأثیر نهج البلاغه آن‌گونه که خود کرین نگاشته به خاطر این باشد که گوینده آن امام علیه السلام است پس اگر گوینده غیر امام باشد تأثیری نخواهد داشت. به هر حال، مطابق این جملات کرین، قاعدتاً باید انتساب مطالب به امام علیه السلام مستند باشد. اگر فقط روش «پدیدارشناختی» کرین در فهم متون - و در اینجا، در فهم نهج البلاغه - به کار گرفته شود در این صورت، می‌توان هر مطلب جعلی را به امام علیه السلام نسبت داد، و علم «رجال» و «روایت‌شناسی» و... ظاهراً در اینجا، کارایی خود را از دست می‌دهد.

به نظر می‌رسد پاشنه آشیل فلسفه کرین و روش پدیدارشناختی او «خالی شدن فلسفه اسلامی از عقلانیت» است. در واقع، با روش او، می‌توان هر دینی را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که حقیقت داشته باشد! از مجموع آثار کرین و اعتقادات او، از آن جمله اعتقاد به «اسلام باطنی» و یا نظریه‌ای که در خصوص تقریب ادیان دارد، می‌توان تصویب «تکثرگرایی دینی» را از دیدگاه او استنباط کرد. به باور وی، معتقدان به «تاریخ قدسی» به تقریب ادیان نمی‌پردازند؛ زیرا شیوه ادراک آنان با شیوه ادراک تاریخی متفاوت است. آنها با اعتقاد به عالم «مثال»، امور را تأویل می‌کنند؛ یعنی هر محسوسی را به اصل خود ارجاع می‌دهند. بدین‌سان، حقانیت ادیان زمانی مشخص می‌شود که انسان به ساحت خود آگاهی و دل‌آگاهی می‌رسد. او با آغوش باز، کثرت ادیان را می‌پذیرد و تغییر دین، حتی اگر به سمت دین کامل‌تر باشد، با اظهار تأسف و همراه است. برای مثال، در تاریخ فلسفه اسلامی می‌نویسد: «با کمال تأسف، صابئین فاقد کتابی وحی شده بودند که می‌توانست آنان را در زمره اهل کتاب دربی‌آورد و به تدریج، مجبور شدند اسلام را بپذیرند.» همچنین - همان‌گونه که پیش از این ذکر شد - به اعتقاد کرین، متألّهانی که به دین معنوی معتقدند به تقریب ادیان نمی‌پردازند. او در تخیل خلاق، در بخشی به مقایسه بحث از حضرت خضر و حضرت موسی می‌پردازد و می‌گوید: «هدایت» حضرت خضر به این نحو نیست که همه مریدانش را به‌صورت یکنواخت به هدف واحد راهنمایی کند؛ یعنی چنین نیست

که همانند یک متکلم، عقیده‌تبعیدی خویش را تبلیغ کند و همه شاگردانش را به یک تجلی واحد، که برای همه یکسان است، رهنمون شود. او هر مریدی را به تجلی خاص خودش رهبری می‌کند؛ یعنی همان تجلی که او شخصاً شاهد آن است؛ زیرا این تجلی منطبق با «فلک باطنی» آن شاگرد است (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۲۸ و ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۱۷-۱۱۸).

این بیان ناشی از نوعی کثرت‌گرایی (پلورالیسم) است. به نظر می‌رسد کرین خود به این مطلب معتقد بوده و چنین چیزی نیز به تصویب تکثرگرایی در مذهب منتهی می‌شود.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه هانری کرین، گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت امکان‌پذیر است. برای گفت‌وگوی ادیان، لازم است دیدگاه «تاریخی‌گری» نقد شود. حوادث مادی در تاریخ آفاقی صورت می‌گیرد، درحالی‌که در تاریخ قدسی، با زمان انفسی سروکار داریم. از دیدگاه کرین، حقیقت دین اسلام در واقعیت تاریخی آن نهفته نیست، بلکه به واقعیت و رای تاریخ تعلق دارد. این حادثه آغازین پیش از تاریخ تجربی بوده و همان «پرسش‌آلست» است.

برای گفت‌وگوی ادیان، باید از روش «پدیدارشناسی» (کشف المحجوب و تأویل) بهره گرفت. هدف کرین از طرح‌ریزی فلسفه تطبیقی، این بود که گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت را امکان‌پذیر سازد. به اعتقاد کرین، تضاد و تخالفی که در ادیان در باب امور صرفاً متعلق به تاریخ دینی وجود دارد و برخی حوادث دینی را متعلق به تاریخ تجربی می‌دانند و عده‌ای دیگر تنها آن را اساطیری می‌دانند، با اعتقاد به عالم مثال و تاریخ قدسی حل می‌شود؛ زیرا بر این مبنا، حوادث دینی به تاریخ قدسی تعلق دارد.

از نظر کرین، اسلام دارای جوهری معنوی است و توجه به باطن، اساس و قوام‌دهنده تشیع است. وظیفه «حکمت نبوی شیعی» تداوم و حفظ معنای باطنی وحی الهی است و با حفظ همین باطن بود که اسلام مثل مسیحیت تبدیل به دینی عرفی نشد.

کرین اسلام باطنی را برتر از اسلام ظاهری می‌داند. به اعتقاد وی، اگر مخاطب نه اسلام رسمی و قانونی، بلکه اسلام معنوی باشد شرایط گفت و شنود مسیحیت و اسلام، اعم از مشرب تصوف یا عرفان شیعی از سر تا پا دگرگون می‌شود. بین ادیان ابراهیمی اسلام، مسیحیت و نیز عرفان اسماعیلی و شیعی و تعلیمات حکمی شیعی با توجه به تأویل، نزدیکی برقرار است.

بدون مسائل و مصطلحات مشترک هیچ گفت‌وگویی امکان‌پذیر نیست، و این اشتراک در مسائل و مصطلحات به تدریج، از طریق نوعی مشارکت همگانی در پرسش‌هایی که بشر از خویش پرسیده است، دست می‌دهد.

از مجموع آثار کرین و اعتقادات او، از آن جمله اعتقاد به «اسلام باطنی» و یا نظریه‌ای که در خصوص تقریب ادیان دارد، می‌توان تصویب تکثرگرایی دینی را از دیدگاه او استنباط کرد. بعضی از آراء کرین در خصوص گفت‌وگوی ادیان قابل دفاع است و برخی دیگر قابل نقد.

منابع

- اشتاو فر، ریچارد، ۱۳۸۲، «هانری کرین متأله پروتستان»، مترجم ع. روح بخشان، از: *یادی از هانری کرین*، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران.
- جهانبگلو، رامین، ۱۳۷۹، «مدخلی بر اندیشه فلسفی یوهان گئورگ هامان». در: *احوال و اندیشه‌های هانری کرین*.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۵، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، چ چهارم، بی‌جا، فرزانه کرین. هانری، ۱۳۵۸، *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- _____، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، بی‌جا، توس.
- _____، ۱۳۸۳ الف، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، چ دوم، تهران، گلبان.
- _____، ۱۳۸۳ ب، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴ الف، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- _____، ۱۳۸۴ ب، *بن مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی.
- _____، ۱۳۸۴ ج، «زندگی، شخصیت و آثار ملاصدرا شیرازی»، ترجمه کریم مجتهدی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- _____، ۱۳۸۴ ح، «پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع»، ترجمه مرسده همدانی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- _____، ۱۳۸۴ د، «فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن»، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- _____، ۱۳۸۴ او، «عالم مثال»، ترجمه سید محمد آوینی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- _____، ۱۳۸۴ هـ، «گفتار سوم: حکمت الهی شیعه در عصر صفویه»، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- _____، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چ پنجم، بی‌جا، کویر.
- _____، ۱۳۸۷، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- لوری، پیر، ۱۳۸۲ الف، «هانری کرین، آثار و تأثیرات او»، گردآوری و تدوین: پازوکی، *یادی از هانری کرین*، مجموعه‌ای از مقالات درباره هانری کرین به انضمام دو گفت‌وگو با وی.
- مرلوپونتی، ۱۳۸۴، «شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد»، ترجمه عیسی سپهبدی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲ ب، «یادی از هانری کرین و تأملی در اندیشه‌هایش»، گردآوری و تدوین: پازوکی، *یادی از هانری کرین*، تهران، موسسه پژوهشی انجمن فلسفه و حکمت ایران.