



## جایگاه معنویت شیعی در گفتگوی اسلام و مسیحیت

### در اندیشه هانری کربن

انشاءالله رحمتی<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۷/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۱)

#### چکیده:

این نوشتار بر آن است که هر چند گفتگوی میان اسلام و مسیحیت، ضرورتی ناگزیر است، ولی این گفتگو، در صورتی نتیجه بخش خواهد بود که وجوه باطنی و معنوی اسلام نیز در عرصه آن وارد شود. در ابتداء نشان داده‌ایم که چرا باید عرفان و معنویت اسلام در این گفتگو لحاظ شود و در عین حال این عرفان و معنویت از منبع و مستند اصلی اش دور نیندند، چه در غیر این صورت دشوار می‌توان میان آن و اسلام پیوندی ذاتی و استوار تشخیص داد. ضمن تلاش برای تصحیح برخی سوءفهم‌ها درباره تشیع، سعی شده است تا منابع معنوی و بی‌نظیر این مذهب به خصوص در موضوع تأویل عرفانی معبد و عبادت تبیین شود. بنابراین به‌طور مشخص تفسیر معنوی از کلیسا با تأویل مقامات و مناسک حج، به ویژه حجرالاسود از دیدگاه قاضی سعید قمی تطبیق داده شده است. نشان داده‌ایم که در این قبیل موضوعات، معنویت اسلامی نه فقط دست برتر را دارد، بلکه زمینه مناسبی برای فهم صحیح از معنویت مسیحی نیز فراهم می‌کند.

**کلید واژه‌ها:** معبد، کلیسا، معنویت شیعی، کعبه، حجرالاسود

## گفتگوی اسلام و مسیحیت

یکی از واقعیت‌های امروز در زندگی بشر مواجهه میان ادیان است و بهترین شیوه این مواجهه، گفتگو است به این معنا که پیروان ادیان در فضایی معرفتی و به دور از فشارهای سیاسی و تعصب‌های فرقه‌ای بنشینند و درباره اشتراکات و اختلافات با هم گفتگو کنند. تا آنجا که به مواجهه مسیحیت و اسلام مربوط است، در دوران معاصر سال‌ها است که چنین گفتگو‌هایی برگزار می‌شود. بدیهی است که در چنین گفتگو‌هایی، این ادیان همه داشته‌های خویش را به اصطلاح «برروی دایره» می‌ریزند و می‌کوشند تا کفه و جوه مثبت خویش را سنگین‌تر کنند. حتی اگر این مقایسه در قالب گفتگوی مستقیم هم نباشد، همواره به طور غیرمستقیم از طریق انواع و اقسام رسانه‌ها انجام می‌شود و به خصوص در سال‌های اخیر که با کمال تأسف در اثر افراط‌کاری‌ها و بی‌اخلاقی‌هایی که به هر دلیل به نام اسلام انجام می‌شود، چنین گفتگو‌ها و مقایسه‌هایی دو چندان ضرورت یافته است. هانری کربن، در نوشته‌های مختلف خویش چنان سخن می‌گوید که گویی می‌خواهد نشان دهد که چگونه باید وارد در این گفتگو شد، یا به عبارت دیگر باید کدام داشته‌ها را «برروی دایره ریخت» تا موضع اسلام در مرتبه برتری قرار بگیرد.

در این گفتگو می‌توان وزن هر دین را به معنای دقیق کلمه سنجید و عیار آن را معلوم کرد. به اعتقاد کربن آنچه می‌تواند در این گفتگو از عیار اسلام بکاهد طردونفی گفتگو کنندگانی است که دیدارشان اسباب آزار و اذواء عالمان مسیحی می‌شود و اینان همان اهل معنا و طلایه‌داران معنویت در اسلام هستند. برای مثال همین که یک طریقت باطنی مانند طریقت ابن عربی، با همه لوازمی که در اسلام دارد، کنار نهاده می‌شود «در آن میزان، کفه اصول مسیحیت راست‌اندیش بسیار سنگین‌تر خواهد بود» (کربن، ۱۳۹۵، ص ۱۵۲). اما چگونه؟ اگر اسلام به شریعت محدود شود، شریعت با همه اهمیت و کارآیی‌اش در اسلام، اصولاً دعوی پاسخ به بسیاری از پرسش‌های معنوی بشر را ندارد. به خصوص در صورت محدود شدن دین به صرف قرآن کریم و نص ظاهر آن، به این معنا که گفته شود «حسبنا کتاب الله»، «کتاب خدا ما را بس است»، مسلمانان از توحید بهره‌ای بیش از توحید ظاهری و انتزاعی نخواهند داشت. در توحید ظاهری و انتزاعی فقط می‌توان رابطه‌ای

زاهدانه، یکنواخت و یکسان برای همه مؤمنان، با خداوند داشت و ارتباط عارفانه و عاشقانه با او ممکن نخواهد بود.

چنان است که گویی اسلام ظاهری به جز کتاب و حیانی و توحید انتزاعی و ظاهری برخاسته از نصّ ظاهر آن کتاب چیز دیگری برای قرار دادن در کفه‌ی مربوط به خود ندارد، در حالی که در مسیحیت تا آنجا که به مواجهه با خداوند مربوط می‌شود، علاوه بر کتاب آسمانی، «کتاب مقدس»، هم اعتقاد به «حلول لاهوت در ناسوت»<sup>۱</sup> دارد و هم «پدیدار کلیسا». می‌دانیم که حلول لاهوت در ناسوت، یک عقیده‌ی اساسی و خاص مسیحیت است و برطبق آن، شخص دوم تثلیث، عیسی مسیح (ع)، در حالی که از ازل الهی بود و الوهیت خویش را حفظ کرد، در مقطعی از زمان در قالب شخص عیسی ناصری، سرشت بشری به خود گرفت و در عین الهی بودن، کاملاً بشری شد و این البته می‌تواند دلیلی برای برتری مسیحیت بر ادیان دیگر و از جمله اسلام باشد. حتی الهی‌دانان مسیحی، نظریه انحصارگرایی مسیحی خویش را بر این اعتقاد مبتنی ساخته‌اند؛ زیرا دین مسیحیت برخلاف ادیان دیگر، تنها دینی است که بنیانگذار آن خود خداوند است و در واقعه‌ی عیسی مسیح (ع)، خود را به نحوی منحصر به فرد متجسد کرده و زمینه آن را فراهم ساخته است تا آدمیان بتوانند با او آشتی کنند (ر.ک.: پترسون، ۱۳۷۶، صص ۴۰۳-۴۰۴)

کارل بارت در کتاب *تعبیّات مسیحی*، بر آن است که یک دین در حد ذات خودش نمی‌تواند دین حقیقی باشد. درباره‌ی حقیقی بودن یک دین فقط به آن معنا که تعبیر «گنهکار تبرئه شده / عادل شمرده شده»<sup>۲</sup> را به کار می‌بریم، می‌توان سخن گفت. برطبق نظر وی، انسان که ذاتاً فاسد و گناه‌آلود است، با تلاش درونی خویش و با ابتکار عمل خویش به تبرئه و نجات دست پیدا نمی‌کند. تبرئه و نجات هرگز منوط به صلاحیت یا استحقاق شخص آدمی نیست، چرا که انسان ذاتاً گناه‌آلود از خود صلاحیت و استحقاقی ندارد. آدمی از بیرون و به لطف مسیح (ع) تبرئه می‌شود و در حقیقت تولد نوینی پیدا می‌کند. از این روی در مسیحیت میان تبرئه از طریق قانون، که تبرئه مبتنی بر طاعت است و تبرئه از

1 - incarnation

2 - justified sinful

طریق ایمان فرق می‌گذارند و فقط تبرئه از طریق ایمان را امکان‌پذیر می‌دانند. به هر حال بارت معتقد است که «دین حقیقی» نیز همانند «انسان تبرئه شده» است و حقیقی بودن آن مرهون ذاتیات و یا اصول اعتقادی‌اش نیست. دین نیز همانند انسان تبرئه شده، آفریده فیض/لطف است و این فیض، انکشاف خداوند است در همان واقعه‌ای که در حلول لاهوت در ناسوت، در شخص عیسی مسیح (ع)، روی داده است (see, Plantinga (ed), 1999, pp. 237ff.)

به هر حال به اعتقاد الهی‌دانانی مانند بارت نوع انکشاف و وحی خداوند در مسیحیت، با ادیان دیگر متفاوت است، به این معنا که سرآغاز دین مسیحیت انکشاف خود خداوند است و خود حضرتش امکان بازگشت، تبرئه و نوزایی را برای آدمیان فراهم ساخته است. در دوران پس از مسیح (ع) نیز، به نوعی وظیفه آن حضرت به کلیسا سپرده شده است. بارت می‌نویسد: «اینکه یک دین حقیقی وجود دارد، واقعه‌ای در عمل فیض خداوند در عیسی مسیح است. به عبارت روشن‌تر، واقعه‌ای در فوران روح القدس است. حتی به بیانی دقیق‌تر از این، واقعه‌ای در وجود کلیسا و فرزندان خداوند است. وجود کلیسای خداوند و فرزندان خداوند بدین معناست که دین حقیقی حتی در عالم دین بشری موجود است. به عبارت دیگر، نوعی معرفت و عبادت خداوند و نوعی فعالیت بشری مطابق با آن، موجود است» (quoted from Ibid., p. 239).

بنابراین پس از خود مسیح (ع)، آنچه رسالت او را برعهده دارد، کلیسا است و واژه «پدیدار کلیسا» در کلام کربن ناظر به این معنا است. برای روشن شدن مطلب ابتداء به اجمال خواهم گفت که منظور از کلیسا در مسیحیت چیست. باید توجه داشت که کلیسا در مسیحیت، صرفاً چیزی شبیه عبادت‌گاه یا حتی مسجد در اسلام، نیست. الهی‌دانان بزرگ مسیحی مانند قدیس آگوستین، کلیسا را «خانه خدا» یا «معبد خدا» دانسته‌اند و این تعبیر بیانگر رابطه میان خدا و جامعه مؤمنان است و بدان معنا است که صرفاً این دیوارهای کلیسا نیست که از آدمی یک مسیحی می‌سازد (ر.ک.: آگوستین، ۱۳۸۰، دفتر هشتم، صص ۲۳۵-۲۳۴). ولی بالاترین وصفی که برای آن به کار برده‌اند، این است که کلیسا «پیکر مسیح» است. پولس رسول می‌نویسد: «باری شما پیکر مسیح هستید و هریک به سهم خویش عضوی از آنید» (رساله اول به کورنتیان، ۲۷: ۱۲). پیکر مسیح (ع) در دوران پس از

مسیح در کلیسا مجسم شده است، عضو کلیسا بودن، همانا شریک شدن در زندگی مسیح (ع) است و معنایش این است که پدر آسمانی را همان گونه ستایش کنیم که او می کرده است، در خدمت دیگران باشیم همانگونه که او بوده است و به طور کلی چونان او زندگی کنیم. بنابراین اینگونه است که هرگز نجات، بدون واسطه مسیح (ع) خواه خود شخص مسیح (ع) و خواه کلیسا به عنوان «پیکر مسیح»، امکان پذیر نیست. (see. Fitzgerald, 1999, pp. 170-171)

می توان از این تعبیر «کلیسا به عنوان پیکر مسیح» تفسیری معنوی و عرفانی داشت و خود کربن به چنین دیدگاهی مایل است. در ادامه تلقی کربن از کلیسای روحانی را بررسی خواهیم کرد. ولی در اینجا به همین تلقی رسمی مسیحیت از کلیسا، از واقعیت کلیسا به همان معنایی که کربن از آن به «پدیدار کلیسا» تعبیر می کند، می پردازم.

### عرفان و معنویت در اسلام

به هر حال ظاهراً اینگونه است که آموزه حلول لاهوت در ناسوت و نیز پدیدار کلیسا، در گفتگوی میان مسیحیت و اسلام، وقتی در علم میزان سنجیده شوند، کفه مسیحیت را در مقابل اسلام ظاهری، سنگین تر می کنند. حال باید دید که گفتگوکنندگان مسلمان چه امکاناتی در اختیار دارند. واقعیت این است که در اسلام نوعی عرفان و معنویت وجود دارد و این عرفان و معنویت در طول تاریخ نمایندگان برجسته ای داشته است که هرگز نمی توان آن ها را نادیده گرفت. جالب توجه اینجاست که می بینیم تقبیح و تکفیرهای طریقت باطنی از سوی اهل ظاهر در جهان اسلام، برای مخالفان طریقت باطنی در مسیحیت نیز جاذبه داشته و به طور کلی عالمان کلیسا از آن استقبال می کنند. این تقلیل در معنویت اسلامی را به نفع خود می دانند و اسلام را به دین ظاهری محدود می سازند. اما کربن گاهی در برابر این رویکرد مسیحیان چنان سخن می گوید که گویی ماخصل مناظرات خویش با ایشان را گزارش می کند. در پاسخ به اینان می نویسد که کمال اسلام یا به تعبیر فنی خودش، *res religios islamica*، امر دینی/اسلامی، عبارت از شریعت و حقیقت است و منظور از حقیقت، فکرت روحانی، واقعیت باطنی، است و اسلامی که فقط عبارت از شریعت باشد، اسلام کامل نیست. و در پاسخ به این اشکال که خود اهل اسلام،

عارفان و حکیمان را از دایره آن خارج دانسته‌اند و براین اساس می‌توان چنین قضاوتی درباره‌اش داشت، می‌نویسد کسی که خود خارج از اسلام است، نمی‌تواند براین اساس که شکاف و شقاقی میان فقیهان و عارفان یا حکیمان موجود است، نتیجه بگیرد که پس عارفان خارج از اسلام‌اند (ر.ک.: کرین، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۶).

بنابراین، اگر با همان روش پدیدارشناسانه کرین، به موضوع بنگریم، از یک منظر بیرونی نمی‌توان عارفان و حکیمان را خارج از اسلام دانست و فقط محدثان، فقیهان و متکلمان را نماینده اسلام به شمار آورد. استناد به مدعیات اهل ظاهر (محدثان، فقیهان و متکلمان) در این خصوص نوعی مصادره به مطلوب است. بدیهی است که باید در خصوص صحت و سقم آن مدعیات، به روش مباحثات درون‌دینی و براساس محکّمات کتاب و سنت، داوری کرد. بدین ترتیب نمی‌توان به تعبیر کرین «گفتگوکنندگانی را که دیدارشان اسباب آزار و ایذاء مجتهدان مسیحی می‌شد/ می‌شود»، در این گفتگو کنار گذاشت و اینان همان گفتگوکنندگانی هستند که حقایقی را در کفه ترازوی اسلام می‌نهند که شرایط گفتگو را به نفع اسلام دگرگون می‌سازند و مانع از آن می‌شوند که یک طرف گفتگو که عالمان و الهی‌دانان مسیحی باشند، به آسانی تمام و به ناحق پیروز میدان شوند. در آسمان معنویت اسلامی ستارگان پرفروغ بی‌شماری حضور دارند که هریک به نوبه خویش سهمی در آن گفتگو می‌توانند داشت. حکیمان و عارفانی چون ابن‌سینا، سهروردی، ابن‌عربی، مولوی، سید حیدر آملی، علاءالدوله سمنانی و بسیاری شخصیت‌های دیگر، خواه کرین مجال پرداختن به آن‌ها را یافته باشد و خواه نیافته باشد، از جمله این گفتگوکنندگان‌اند. اما کرین به صرف معرفی این شخصیت‌ها اکتفاء نمی‌کند و سعی جمیلی مبذول می‌دارد تا آبخور حقیقی معنویت اسلامی را نشان دهد و بدین ترتیب اصالت اسلامی این معنویت را تبیین کند.

به‌طور کلی باید عنایت داشت که دغدغه اصلی کرین، معنویت در ادیان ابراهیمی، ادیان صاحب کتاب است. تا آنجا که به مسیحیت و اسلام مربوط است، کتاب آسمانی، موهبتی است که در اختیار هر دو دین قرار گرفته است. اینکه نام متن آسمانی مسیحیان

Bible، «کتاب مقدس»، است و یکی از نام‌های متن آسمانی مسلمانان «کتاب» است، امری تصادفی نیست. در این ادیان، عارف نیز ذیل «پدیدار کتاب» معنا پیدا می‌کند.

موقعیت خاص عارف نوعی مواجهه با یک پیام و وحی نبوی است. وصف بارز این موقعیت تفسیر دین عرفانی و دین نبوی است. چنین موقعیتی فقط در مورد یک اهل کتاب، یک «فرد برخوردار از کتاب آسمانی» یعنی جامعه‌ای که دین آن بر یک کتاب و حیانی از سوی یک پیامبر مبتنی شده است، قابل تصور است، زیرا وجود کتاب آسمانی وظیفه غور در معنای حقیقی آن را ایجاب می‌کند (کربن، ۱۳۹۵، صص ۱۴۱-۱۴۰).

جالب اینجاست که بر همین اساس می‌توان دیدگاه کسانی را که با توجه به شباهت‌های میان عرفان اسلامی و برخی وجوه آئین بودا، آئین هندو یا حتی فلسفه یونانی، یک منشأ غیر از کتاب و حیانی برای آن قائل می‌شوند، مردود دانست؛ زیرا این شباهت‌ها، در نهایت شباهت‌هایی ظاهری‌اند و خاستگاه‌های متفاوتی دارند. شباهت‌های حقیقی را باید در میان ادیان اهل کتاب جستجو کرد. نمی‌توان عرفان اسلامی یا عرفان مسیحی را به چیزی غیر از دین نبوی و وحی آسمانی مکتوب شده در کتاب، باز برد و بدین ترتیب می‌توان گفت عرفان و معنویت تطبیقی<sup>۱</sup> به معنای دقیق کلمه (و نه عرفان و معنویت مقایسه‌ای<sup>۲</sup>)، باید در میان ادیان صاحب کتاب برگزار شود. اما وقتی سخن از آبشخور حقیقی عرفان و معنویت اسلامی به میان می‌آید، لازم است که در این خصوص ژرف‌تر اندیشه شود و کربن از این لحاظ نیز مطالعات غریبان در زمینه اسلام را سخت نارسا می‌داند. ممکن است پذیرفته شود که در اسلام علاوه بر شریعت، طریقت نیز وجود دارد، علاوه بر فقه، حکمت و عرفان نیز موجود است، ولی پذیرفتن وجود آن‌ها یک چیز است و درک صحیح‌شان چیز دیگر. به اعتقاد کربن آبشخور حقیقی معنویت اسلامی، تشیع است ولی این حقیقت نه فقط برای غریبان، بلکه برای مسلمانان و حتی بدتر از همه برای برخی از شیعیان مغفول مانده است و با کمال تأسف پیش‌داوری‌ها و حتی سوءفهم‌های دردناکی در این خصوص موجود است.

1 - corresponding

2 - comparative

## پیش‌داوری‌ها و سوءفهم‌ها درباره تشیع

کربن در بحث‌های مقدماتی خویش در کتاب *اسلام ایرانی*، بندی را به «برخی پیش‌داوری‌ها پیرامون تشیع» اختصاص داده است. در آنجا مخصوصاً بر دو پیش‌داوری زیان‌بار که می‌تواند رهن‌فکر بسیاری از انسان‌های حق‌طلب روزگار ما باشد و آنان را از فهم میراث معنوی تشیع و درنهایت خود اسلام محروم دارد، انگشت می‌گذارد و در تصحیح آن‌ها می‌کوشد. طبق یکی از این پیش‌داوری‌ها، عموماً تصور می‌شود که تشیع نوعی «اسلام حاشیه‌ای» یا «اسلام اقلیت» است. بنابراین اگر کسی بخواهد با اسلام آشنا شود و یا حتی همه عمر خویش را صرف شناخت اسلام کند، بهتر آن است که به اسلام سنی که «اسلام اکثریت» و به یک معنا «متن اسلام است نه حاشیه آن» بپردازد. البته، فقط این غریبان مدرن نیستند که درباره تشیع اینگونه می‌اندیشند، بلکه در طول تاریخ تشیع کم نبوده‌اند کسانی که به حکم همین معیار، تشیع و شیعیان را محکوم می‌کرده‌اند و یا در بهترین حالت مشفقانه از آنان می‌خواسته‌اند که از موضع اقلیت خویش دست بکشند و به اکثریت اهل اسلام بپیوندند. باری «به سبب علاقه و اهتمام به اکثریت، واقعیت روحانی را که در میان انسان‌های روزگار ما، چنین ضعیف و نحیف است به سطح پدیدارهای قدرت و جمعیت تنزل می‌دهند، چنانکه گویی باید در روزگار ما همه چیز را به زبان آمار و ارقام، بیان و توجیه کرد.» (کربن، ج ۱، ۱۳۹۳، ص ۸۵).

چنین رویکردی، هم خلاف واقع است و هم از اساس خطا است و به تعبیر کربن «اشتباه بزرگی علیه روح» است. خلاف واقع است به این معنا که به اعتقاد وی هر کس که در ایران به سر برده باشد و به خصوص اگر مهمان معنوی آن دیار شده باشد، احساس‌اش این نیست که در یک «اسلام حاشیه‌ای» به سر می‌برد، بلکه خویش را در متن و قلب یک حقیقت روحانی عمیق احساس می‌کند. اما اینکه چرا این رویکرد، از اساس خطاست؟ خطاست به این دلیل که مولود «سیطره کمیت» بر جان و روان بسیاری از افراد به خصوص در روزگار ماست. اگر در اینجا نیز «علم میزان» را به معنایی که در بالا گذشت، به کار بندیم و موضوع سنجش ما نه صرف «پدیدار قدرت و جمعیت»، بلکه دایره تأثیر معنوی و حقانیت و اصالت، که اموری کیفی‌اند، قرار بگیرد، البته اوضاع دگرگون خواهد شد. کافی



است میزان تأثیرگذاری فکری و معنوی تشیع را به نسبت جمعیت آن در نظر بگیریم. و افزون بر این اگر تشیع آبخخور همه آن چیزی باشد که به نام حکمت و عرفان اسلامی شناخته می‌شود، هرگز نمی‌توان آن را اسلام حاشیه‌ای یا اسلام اقلیت دانست (جا دارد که در نوشتار دیگری این دیدگاه کرین که تشیع آبخخور اصلی عرفان و معنویت اسلامی است، به تفصیل توضیح داده شود).

پیش‌داوری و سوءفهم دیگر درباره تشیع، تنزل دادن آن به یک دین فقهی محض است. هرگز نمی‌توان فقه و شریعت را از تشیع جدا دانست. ائمه (ع) خود فقیه به تمام معنای کلمه بودند. شریعت‌شناس‌ترین افراد در میان پیروان رسول خدا (ص) امامان شیعه‌اند و خود آنان بیشتر و بهتر از هر کس دیگر عامل به شریعت بوده‌اند. ولی این موضوع متفاوت با آن است که تشیع به یک دین فقهی محض تنزل داده شود. به هر حال در اثر این سوءفهم گاهی کسانی به خصوص غربیان، که از بیرون به تشیع می‌نگرند آن را به حسب نوعی احساس "مشروعیت‌طلبی سیاسی" بدون توجه به معانی گوناگون واژه "سیاسی" تبیین [و معنا] می‌کنند (کرین، ج ۱، ۱۳۹۳، ص ۸۷). یعنی فکر می‌کنند که همه هم و غم شیعیان در طول تاریخ این بوده و هست که اثبات کنند ائمه (ع) برای خلافت و حکومت اسلامی، سزاوارتر از دیگران هستند و از سوی دیگر چون نتوانسته‌اند به حکومت دست یابند، در جامعه اسلامی به گروهی آشوب‌گر تبدیل شده‌اند. در خوش‌بینانه‌ترین حالت تشیع را به یک مذهب فقهی پنجم در کنار چهار مذهب فقهی اهل سنت (حنبل، حنفی، مالکی و شافعی) تنزل می‌دهند و به خصوص در دوران معاصر «نهضت تقریب مذاهب» (که البته در جای خود کاری نیکو است) بر همین مبنا به راه افتاده است. در حقیقت تصور بر این است که گویی همه تفاوت تشیع و تسنن در حد اختلاف میان مذاهب فقهی در خود اسلام سنی است.

در اثر این سوءفهم، تشیع در کنار مذاهب فقهی اهل سنت، فقط نماینده شریعت و ساحت ظاهری اسلام است و تصوف که عمدتاً هم تصوف سنی مدنظر است، تنها نماینده طریقت و معنویت به شمار می‌آید. آنچه این سوءفهم را راسخ‌تر می‌کند، این است که در طول تاریخ شاهد مخالفت هر دو مذهب تسنن و تشیع با تصوف بوده‌ایم. به موجب همین،

افراد گمان می‌کنند که باید دلایل این مخالفت در هر دو مذهب، دلایل واحدی باشد. همانطور که عالمان سنی از یک منظر ظاهری محض، تصوف را مردود می‌دانند، مخالفت عالمان شیعه با تصوف نیز از همین منظر طرح می‌شود. نمی‌توان انکار کرد که در میان شیعیان نیز برخی از یک منظر ظاهری محض با تصوف مخالفت می‌کنند، ولی در مورد موضع تشیع در قبال تصوف باید قائل به تفصیل شد. برخی از منتقدان تصوف در میان شیعیان مانند سید حیدر آملی و ملاصدرای شیرازی، نه تنها خود با تصوف همدلی دارند، بلکه می‌توان آن‌ها را از نمایندگان ممتاز عرفان و معنویت اسلامی به شمار آورد و بنابراین اگر با تصوف مخالفت می‌کنند، این مخالفت دلایلی کاملاً متفاوت با مخالفت فقهای سنی با تصوف دارد. به‌طور کلی مخالفت اینان با تصوف عمدتاً به دلیل آن است که تصوف از منشأ و مستند (تکیه‌گاه) خویش فاصله گرفته است و این موضوع همانطور که گفتیم باید در مجال دیگری بررسی شود.

به هر حال در اثر این سوءفهم پیرامون تشیع، بدین معنا که تشیع به یک مذهب فقهی محض تنزل داده شود و از سوی دیگر تصوف تنها نماینده معنویت اسلامی قرار بگیرد، معنویت اسلامی کارکرد حقیقی خویش را از دست می‌دهد. زیرا اولاً از همه موضوع خاستگاه تصوف مطرح می‌شود و در این صورت دشوار می‌توان خاستگاه اسلامی اصیلی برای آن یافت. نمایندگان اصلی اسلام همان مذاهب فقهی خواهند بود. از این روست که برخی به غلط سرچشمه‌های تصوف را در جایی بیرون از اسلام جستجو کرده‌اند. گاهی مسیحیت، یا ادیان شرقی مانند آئین بودا یا آئین هندو را سرچشمه تصوف دانسته‌اند و اگر سرچشمه تصوف در جایی بیرون از اسلام باشد، بدیهی است که پیوند ذاتی و اصیلی با حقیقت اسلام نخواهد داشت. در نتیجه هر چند ممکن است تصوف به عنوان نماینده معنویت اسلامی در گفتگوی میان اسلام و مسیحیت پذیرفته شود، ولی همواره چنان خواهد بود که گویی تصوف صرفاً به عنوان وزنه تعادلی برای سنگین‌تر کردن کفه اسلام، در ازای معنویت مسیحی که پیوندی ذاتی با این دین دارد، به میان آمده است.

لیکن اگر تشیع به عنوان دیگر نماینده معنویت اسلامی در کنار تصوف معرفی شود، البته اوضاع به کلی دگرگون خواهد شد. اولاً به لحاظ کمی، دیگر تصوف تنها نماینده

معنویت اسلامی نیست. ثانیاً با تأمل در معنویت شیعی می‌توان نشان داد که سرچشمه این معنویت کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) است به گونه‌ای که در تفسیر و تأویل ائمه اطهار (ع) بیان شده است و ثالثاً تصوف نیز ریشه در تشیع دارد و در این صورت پیوند آن با اسلام پیوندی ذاتی است و دیگر نیازی نیست که سرچشمه‌های آن در جایی بیرون از اسلام، جستجو شود.

در صورت ورود تشیع به گفتگوی مسیحیت و اسلام، اوضاع کاملاً به نفع اسلام تغییر خواهد کرد. در صفحات قبل گذشت که دو عامل برتری مسیحیت در این گفتگو، یکی عقیده به حلول لاهوت در ناسوت (تجسد) است و دیگری پدیدار کلیسا. این هر دو می‌توانند زمینه‌ساز ارتباط معنوی انسان‌ها با خداوند باشند، ولی در صورت تأمل در معنویت اسلامی که معنویتی ذاتاً شیعی است، خواهیم دید که جایگزین‌های بهتری برای هر دو این‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر اگر به روش معنویت تطبیقی، بحث را پیش ببریم در معنویت اسلامی فهم بهتری از این هر دو وجود دارد یا بهتر است بگویم تفسیر صحیح این هر دو را در معنویت اسلامی می‌توان یافت. تأملات ژرف کربن درباره مفهوم تجلی، ظهور، پدیدار آینه، مظهریت امام معصوم و نیز مفاهیم معبد یا هیکل امامت را می‌توان در این راستا مدنظر قرار داد. به اعتقاد کربن، در پیامبر شناخت، وقتی از منظر معنویت و عرفان اسلامی نگریسته می‌شود، بسیار بهتر از نظریه حلول لاهوت در ناسوت که مورد اعتقاد مسیحیان است، زمینه ارتباط نزدیک و عاشقانه خدا و انسان فراهم می‌شود. در حقیقت مظهریت پیامبر و امام و به ویژه امام، زنده بدین معناست که خداوند حضور همیشگی و عینی در زندگی مؤمنان دارد، در عین حال هرگز پیامبر و امام به عنوان آفریده خداوند، در مقام آفریدگار، به عنوان ممکن الوجود در مقام واجب الوجود، قرار نمی‌گیرند. هم به دلیل مجال محدود این نوشتار و هم به دلیل آنکه در جای دیگری، این بخش از دیدگاه وی را به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار داده‌ام، در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنم (به ویژه ر.ک.: دو بحث مبسوط نگارنده با عنوان «مسیح شناخت قرآنی و معنویت توحیدی» و نیز «رؤیت حضرت حق و لزوم امام‌شناخت»، در کربن، ۱۳۹۴، صص ۸۴-۳۳). در ادامه به این موضوع خواهیم پرداخت که تا آنجا که به «پدیدار کلیسا» یا به عبارت

کلی‌تر «پدیدار معبد و عبادت» مربوط است، معنویت اسلامی در قیاس با مسیحیت دست برتر را دارد و اصولاً در پرتو معنویت اسلامی است که می‌توان تفسیر اصیلی از معنویت مسیحی به دست داد.

### پطرس و کلیسای باطنی

در صفحات قبل گذشت که پدیدار کلیسا، در کنار عقیده حلول لاهوت در ناسوت، می‌تواند در گفتگوی میان مسیحیت و اسلام، کفه مربوط به مسیحیت را سنگین‌تر کند، زیرا کلیسا فقط یک مکان عبادی نیست، بلکه چیزی چون «پیکر» مسیح (ع) است و در زمانی که مسیح (ع) خود در میان امت نیست، نقش نجات‌بخشانه او را کلیسا برعهده دارد. می‌توان با چنین نظری موافق بود ولی باید دید که آیا کلیسا، به معنایی که امروز در مسیحیت وجود دارد، و نوع و نحوه درک مسیحیان از آن، می‌تواند چنین مقصودی را برآورده سازد. در حقیقت پاسخ کربن به این پرسش منفی است. زیرا کلیسا نیز همانند خود عقیده حلول لاهوت در ناسوت، عرفی شده است.

کربن عرفی شدن کلیسا را یک جریان دفعی نمی‌داند؛ به اعتقاد او این جریان، تاریخی به بلندای تاریخ مسیحیت دارد. به علاوه همانطور که قبلاً گذشت، درک او از عرفی شدن، درک عمیق و ویژه‌ای است. به اعتقاد او عرفی شدن کلیسا، به معنای تکیه زدن قدرت دنیوی بر اریکه «قدرت معنوی/روحانی» نیست. بلکه عرفی شدن به این معناست که قدرت معنوی در قالب نهادهای اجتماعی تجسم بیابد و با منطق قدرت سخن بگوید. این عین عرفی شدن است. البته این جریان می‌تواند در نهایت به تکیه زدن قدرت دنیوی بر اریکه قدرت معنوی ختم شود و به اعتقاد کربن این چیزی است که در طول تاریخ مسیحیت شاهد آن هستیم. در حقیقت این جریان در همان ابتدای تاریخ مسیحیت و در زمانی به راه افتاد که همه انواع گنوس، معرفت باطنی، هدف حمله کلیسای اعظم قرار گرفت بی‌آنکه کلیسای اعظم متوجه آن باشد که با این کار تیشه به ریشه خویش می‌زند و زمینه لادری‌گری و پوزیتیویسم را هموار می‌سازد (ر.ک.: کربن، ج ۱، ۱۳۹۳، ص ۹۸). به هر حال، کلیسای اجتماعی شده مسیحیت، دیگر نمی‌تواند به معنای حقیقی کلمه، پیکر مسیح باشد، بلکه در نهایت معجاز و تشبیهی بی‌بو و خاصیت است. ولی از پدیدار کلیسا

تفسیر معنوی و عرفی ناشده نیز می‌توان داشت و این تفسیر در همیشه تاریخ مسیحیت، در جریان‌های گنوستیک و در میان عارفان و اهل معنای مسیحیت، البته به صورت حاشیه‌ای، وجود داشته است و کربن در آثار مختلف خویش، به‌ویژه در کتاب معبد و مکاشفه برای بازیابی و احیاء آن می‌کوشد. جالب این است که این طرح خویش را در پرتو دیدگاه‌هایی که در معنویت اسلامی و به‌ویژه در نزد شیعیان به صورت زنده‌تر و پررنگ‌تری مطرح شده است، پیش می‌برد. اینگونه است که در آن گفتگو، تا آنجا که به موضوع «پدیدار کلیسا» و «معبد» و تفسیر معنوی و عرفانی آن مربوط است، معنویت اسلامی دست برتر را خواهد داشت. در ادامه، پیرامون این موضوع قدری تأمل می‌کنیم.

در انجیل متی (۲۰-۱۹: ۱۶)، از زبان عیسی (ع)، خطاب به پطرس رسول، که پیش از آن نامش شمعون بود، آمده است: «اینک تو را می‌گویم: تو پطرس (peter/petra) بنا بر معنای ریشه یونانی؛ سنگ، صخره) هستی و کلیسای خویش را بر این سنگ بنا خواهم کرد و دروازه منزلگه مردگان در برابر آن قد نخواهد افراشت. کلیدهای ملکوت آسمان‌ها را به تو خواهم داد. آنچه را بر زمین ببندی، در آسمان‌ها بر بسته خواهد ماند و آنچه را بر زمین بگشایی، در آسمان‌ها بر گشوده خواهد ماند.» به اعتقاد کربن این کلمات خطاب شده به پطرس، در حقیقت در قالب شخص پطرس، خطاب به همه کسانی است که دارای ایمانی چون ایمان پطرس هستند؛ زیرا هر مؤمنی به موجب ایمانش پطرس است. در حقیقت کلیسای خداوند پیش از آنکه بر صخره مادی بنا شود، بر صخره روحانی که همان ایمانِ راسخ مردان اهل معنایی چون پطرس است، بنا شده است (ر.ک.: کربن، ۱۳۹۰، صص ۸-۲۶۷). کلیسایی که اینگونه بنا شود، دیگر کلیسای مادی، اجتماعی شده نیست، بلکه همانی است که در سنت عرفانی مسیحیت از آن به Ecclesia spiritualis، کلیسای روحانی، کلیسای سرّی، تعبیر شده است.

در حقیقت این کلیسای روحانی، این کلیسای سرّی نفس، همان هیکل مقدسی است که هر مؤمنی برای خویش بنا می‌کند و اگر بناست که موهبت هستی او به فرد به عنوان واحد اجتماعی محض و یا به جامعه به عنوان مجموعه‌ای از همین افراد، تنزل پیدا نکند، باید این هیکل را برپا سازد و کلیدهای آن را در اختیار داشته باشد، کلیدهایی که از طریق

آن‌ها دروازه ملکوت را به روی خویش باز می‌کند، کلیدهایی که به تعبیر مسیح (ع)، آنچه را در زمین بریندند، در آسمان بر بسته شود و آنچه را در زمین برگشایند در آسمان نیز برگشوده شود. کربن در مقام نتیجه‌گیری از بحث مفصلی درباره «تصویر خانه کعبه به منزله اسرار حیات معنوی»، به موضوع «نیروی کلیدها» (Potestas clavium) می‌پردازد و متذکر می‌شود که چگونه نمایندگان متأخر سنت عرفانی مسیحی به این کلیسای روحانی، کلیسای سرّی، باور داشته‌اند و نیروی کلیدها را به عنوان نیرویی برای گشودن دروازه آن کلیسا، ترویج می‌کرده‌اند. به‌ویژه یاد می‌کند از عارف آلمانی سده شانزدهم، میتره والتین ویگل، که به گروه اهل معنا در مذهب پروتستان تعلق دارد و تحقیق جامعی درباره همین مسئله نیروهای کلیدها، بر محور تأویل آیات فوق‌الذکر از انجیل متی، انجام داده است (همان، ص ۲۶۷). و نیز نام می‌برد از ایمانوئل سویدنبرگ، عارف سوئسی سده هیجدهم، که کانت در مکاتبه خصوصی اش با وی، او را «سویدنبرگ الهی» خطاب می‌کند. به اعتقاد سویدنبرگ، نیروی کلیدها، همان نیروی موجود در هر مؤمن صادق است. از همین روی آنچه در شخص پطرس تمثیل و تجسم یافته است، همان ایمان است که از عشق صادر می‌شود همانطور که حقیقت از خیر صدور می‌یابد. این همان صخره، Petra، است (همان، ص ۲۶۸).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

### حجرالاسود و کعبه

در حقیقت کربن مابه‌ازاء چیزی را که در سنت عرفانی مسیحیت درباره پطرس و کلیسای باطنی بیان شده است، در تأویل اهل معنا در عالم اسلام درباره خانه کعبه به‌طور کلی و حجرالاسود به‌طور خاص، بازیابی می‌کند. با این تفاوت که این نوع تأویل، گویی در میان عارفان و حکیمان ما هم به شکل پخته‌تر و عالمانه‌تری بیان شده است و هم سنت این نوع تأویل عرفانی از عبادت و معبد ریشه‌دارتر و نیز زنده‌تر از آن چیزی است که در مسیحیت و مغرب زمین دیده می‌شود؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که کفه معنویت اسلامی سنگین‌تر است. در آغاز جستار بلندی با عنوان «مناسک صابئین و معبد روحانی» که موضوع آن در حقیقت بررسی تطبیقی تأویل صابئیان و اخوان‌الصفاء از معبد و عبادت است، نقل قول نسبتاً مفصلی از کتاب *مروج الذهب* مسعودی مورخ (سده ۴) آورده است.

مسعودی در آنجا در فصلی که موضوع بحث آن توصیف بناهای مذهبی صابئیان است، می‌نویسد که در اقصای چین معبدی بسیار مرتفع وجود دارد. این معبد را هفت در است و یک گنبد هفت ترک بررویش قرار گرفته است. بر بالای گنبد گوهر گران بهای بزرگ و درخشانی است که همه اطراف از آن روشن است، اما کسی را یارای رسیدن به آن گوهر نیست. در این معبد چاهی است که بالای آن هفت ترک است و چون انسان سر در آن چاه کند، در آن سرنگون شود و از سر به ته چاه بیفتد. با این همه در آنجا کتیبه‌ای است که بر آن نوشته شده است که این چاه به کتابخانه‌ای می‌رسد که تاریخ علوم زمین و آسمان، تاریخ آنچه بوده است و خواهد بود، در آن است. آنچه در خصوص این معبد و توصیف آن، برای کسی مانند کربن جلب توجه می‌کند، این است که این توصیف، توصیف یک معبد مادی نیست یا اگر هم توصیف یک معبد مادی باشد، یعنی توصیف معبدی باشد که زمانی در عالم خارج تحقق داشته است، همه مفاد آن، به عبارت بهتر، مفاد اصلی آن را نمی‌توان به همین وجود مادی اش محدود داشت.

خود مسعودی می‌آورد که بر همان کتیبه فوق‌الذکر نوشته شده است که «کسی باید برای وصول بدانجا بکوشد که به قدرت و علم و حکمت هم‌سنگ ما باشد». به علاوه «زمین این معبد یک زمین سنگی سخت، به سختی یک کوه مرتفع است و چون کسی این معبد و گنبد و چاه را ببیند، دل‌بسته آن شود و از ویرانی آن یا تباهی قسمتی از آن، تأسف خورد» (مسعودی، ج ۱، ۱۳۷۴، صص ۶۰۲-۶۰۱). از همین روی تعریف و توصیف این معبد در قلمرو باستان‌شناسی محض قرار نمی‌گیرد. این معبد، حتی در شکل معماری مادی آن، در حکم تمثیل یا رمز است. به عبارت دیگر معبد مادی رمز معبد مثالی، معبد روحانی، است و وقتی بسان رمز و از منظر تأویلی اهل معنا در آن نگریسته می‌شود، به راستی یک آستانه، آستانه رابط میان معبد آسمانی و معبد نفس، است. در نهایت، اهل معنا با تأویل آن، خویش را تأویل می‌کنند.

در اسلام، کعبه معبد به تمام معناست. از همین روی، این قسم تأملات درباره معبد، عمدتاً در مقام تفسیر آیات یا احادیث مربوط به حج و خانه کعبه مطرح می‌شود. مفسران قرآن ابتدا آیات مربوط به حج را در ساحت ظاهری تفسیر می‌کنند و احکام فقهی آن را به

شرح باز می‌گویند. توجه دارند که حجّ بزرگ‌ترین همایش آئینی مسلمانان است. در این همایش مسلمانان از حال و روز یکدیگر آگاه می‌شوند و وحدت و حتی قدرت خویش را به نمایش می‌گذارند. ولی این مفسران همه غایت حجّ را به همین برکات اجتماعی محدود نمی‌کنند. به این موضوع نیز عنایت دارند که در ساحت باطنی، حجّ نوعی «تمرین مردن» است و مجموع آداب و مناسک آن را می‌توان آداب «مرگ اختیاری» دانست؛ به این معنا که آدمی از طریق آن‌ها می‌آموزد که چگونه درحالی که در این دنیا به سر می‌برد، کار آخرت بکند و به حیات اخروی زنده باشد.

به راستی، میان حجّ عوام و حجّ خواصّ فرق می‌گذارند. «حجّ عوام دیگر است و حجّ خواصّ دیگر، حجّ عوام قصد کوی دوست است و حجّ خواصّ قصد روی دوست. آن رفتن به سرای دوست است و این رفتن برای دوست» (میبدی، ج ۱، ۱۳۶۷، ص ۵۳۷). عوام «به نفس» به کعبه می‌روند و خواصّ «به جان»، آنان در و دیوار می‌بینند و اینان گفتار و دیدار می‌یابند؛ «او که به نفس رود رنج یابد و بار کشد، تا گرد کعبه برآید و این که به جان رود، بیارامد و بیاساید» (همان). قرآن کریم می‌فرماید: «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ»، «از تو درباره هلال‌های ماه می‌پرسند؛ بگو: آن‌ها شاخص‌های زمان برای مردمان و حجّ‌اند» (بقره، ۱۸۹). ظاهر آیه بدین معناست که اگر ماه بر یک صفت نمی‌ماند و زیادت و نقصان می‌پذیرد، برای آن است که وقت‌ها، به خصوص وقت مناسک و عبادات مانند موسم حج معلوم شود. ولی همه معنای آن را به همین ظاهر نمی‌توان محدود داشت. مفسری مانند ابن عجبیه حسنی (متوفی به ۱۲۲۴ هجری) در تفسیر خواندنی‌اش با عنوان *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، در اشارتی پیرامون معنای روحانی و باطنی این آیه می‌نویسد: «چون هلال سعادت از افق ازادت پدیدار شود، نسیم هدایت از ناحیه عنایت قدیم، وزیدن گیرد و زمان حجّ قلوب در حضرت علام الغیوب، فرا رسد. پس هلال هدایت از آن روندگان است و آنان صاحب احوال‌اند و حال‌شان، بر یک منوال نیست، نورش با فزونی یقین افزون گردد و با کاستی آن کاستی پذیرد... تا وصال [محبوب] دست دهد و صفت کمال روزی شود.» (ابن عجبیه، ج ۱، ۱۴۲۳، ص ۱۹۲)



باری، در حالی که جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان، در حج فقط مناسک گروهی یک دین اجتماعی را که همه‌ساله انبوه حاجیان را به مکه می‌کشد، تصور و تحلیل می‌کنند، عارفان و اهل معنا، حقیقت‌نادیدنی بیت، زیارت باطنی، را در آن می‌یابند. راز هبوط خویش به خراب‌آباد دنیا و راه خروج از این غربت غربی را در پرتو تأویل بیت کعبه و اسرار مناسک آن تشخیص می‌دهند. این به معنای بازگشت آدمی «به بهشت خویش است که به موجب آن همه آنچه را از ملکوت بالاچار هبوط کرد، بدان مقام باز می‌گرداند و هبوط همه اینها از ملکوت زمانی بود که آدم ابوالبشر از شجره ممنوعه، "تناول کرد"» (کربن، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶).

کربن برای تبیین این معنا از تأملات قاضی سعید قمی (۱۱۰۷-۱۰۴۹)، حکیم و عارف شیعی، کمک می‌گیرد. یکی از آثار این حکیم، اثر ارجمند و مفصل او با عنوان شرح توحید الصدوق است. در آن اثر در مقام شرح روایات معصومین (ع)، به موضوع اسرار عبادات می‌پردازد. یکی از دفترهای آن اثر به «کتاب اسرار الحج» موسوم است و کربن همین بحث را دستمایه نگارش جستار فوق‌الذکر با عنوان «تصویر خانه کعبه به منزله اسرار حیات معنوی» قرار داده است. در آن اثر قاضی سعید با نظمی دقیق همراه با بینش حکمی و تأویلی کم‌نظیر، درباره اسرار حج قلم می‌زند. در ابتدای دفتر می‌نویسد که برای رسیدن به قله بلند درک اسرار حج باید سه طریق نوری را پیمود. به عبارت دیگر برای فهم این اسرار باید سه مرحله را طی کرد. ابتدا باید سالک راز نامگذاری مناسک و مقامات حج را درک کند. سپس باید به حقیقت خود این اوضاع و مقامات واقف گردد و در نهایت به حقیقت مقامات حج متحقق شود. در آن دفتر هر سه مرحله را به شرح باز می‌گوید (ر.ک.:. قمی، ج ۱، ۱۴۱۵، صص ۷۲۳-۶۸۳). در این نوشتار، با توجه به موضوع بحث و محدود بودن مجال، به دو نمونه از مباحث وی که یکی مربوط به مرحله دوم است و دیگری مربوط به مرحله سوم، اشاراتی خواهم داشت.

یکی از مهم‌ترین مواضع و مقامات حج، «حجرالاسود» و لمس کردن آن است. بدیهی است که اگر حجرالاسود، صرفاً یک سنگ بسان دیگر سنگ‌ها باشد یا مفادی جز مفاد فیزیکی محض نداشته باشد، هرگز نمی‌توان رمز و رازی برای آن تصور کرد و اگر

هم حرمت و قدسیّتی به آن نسبت داده شود، فقط حرمت و قدسیّتی است که به ضرب قرارداد و تعبد حاصل شده است. ولی در حکمت شیعی که ریشه در سخنان امامان معصوم(ع) دارد، به این مقدار اکتفاء نمی‌شود. قاضی سعید، تأویل خویش دربارهٔ حجرالاسود را بر روایتی از امام صادق(ع) مبتنی می‌سازد. امام صادق(ع) می‌فرماید:

«حجرالاسود فرشته‌ای از فرشتگان بزرگ در نزد خداوند بود و زمانی که خداوند از فرشتگان میثاق گرفت، نخستین فرشته‌ای که ایمان آورد و اقرار کرد، او بود. بنابراین خداوند او را امین بر تمامی آفریده‌هایش قرار داد. میثاق را به او بلعاند و نزدش به ودیعت سپرد و آفریده‌ها را مکلف داشت تا اقرار به عهد و میثاقی را که خداوند عزوجل از ایشان گرفته است، نزد او تازه کنند. پس خداوند این فرشته را همراه آدم(ع) در بهشت قرار داد تا میثاق را به او یادآور شود و هر سال میثاقش را نزد او تازه کند. آنگاه که آدم عصیان کرد و از بهشت اخراج شد، خداوند عهد و میثاقی را که از او گرفته بود... از یادش برد و زمانی که خداوند بر آدم بخشود، آن فرشته را به صورت یک مروارید سپید (دره بیضاء) در آورد.» (ر.ک.: همان، صص ۷۰۵-۷۰۴)

بدیهی است که اگر کسی به تاریخ‌باوری محض ملتزم باشد و تاریخ دیگری جز تاریخ ناسوتی را به رسمیت نشناسد، در بهترین حالت باید این روایت را چیزی در حدّ اسطوره به شمار بیاورد. در این صورت نمی‌توان زمان و مکانی برای وقوع آن تصور کرد، اما باید توجه داشت که این روایت، اسطوره نیست و به ساحت تاریخ قدسی تعلق دارد. کسی مانند قاضی سعید، به زمان و مکانِ مختص به این قسم روایات که به تاریخ قدسی یا فراتاریخ مربوط می‌شوند، معتقد است. به اعتقاد او سه نوع زمان داریم. زمان کثیف که زمان موجودات مادی و مدّت حرکات فیزیکی است. زمان لطیف که مدّت حرکات موجودات روحانی مدبّر عالم است که منظور از این موجودات، موجودات ملکوتی، مثالی، مانند نفوس فلکی است و زمان الطّف که زمان «ارواح عالی و انوار قدسی» یعنی همان موجودات جبروتی و لاهوتی است (ر.ک.: همان، ص ۱۵۲ به بعد؛ و نیز ر.ک.: کربن، ج ۱، ۱۳۹۳، صص ۳۱۶ به بعد). به هر حال اگر کسی بتواند با قاضی سعید در موضوع طبقات زمان موافق باشد، دیگر خویش را گرفتار در چنبرهٔ تاریخ‌باوری محض نخواهد یافت و

این یکی از مضامین اصلی اندیشه هانری کربن است که با الهام از تأملات امثال قاضی سعید قمی و دیگر حکیمان ما، آن را در آثار مختلف خویش شرح و بسط داده است و لازم است در نوشتار دیگری به آن پرداخته شود.

به هر حال می‌توان بر این مبنا، روایت امام (ع) را متعلق به تاریخ قدسی دانست. در این روایت به آیه میثاق اشاره شده است: «و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: "آری، شهادت می‌دهیم"، تا مبادا که روز قیامت بگویند از این امر غافل بودیم» (اعراف، ۱۷۲). قاضی سعید می‌نویسد که این میثاق در مراتب مختلف هستی تکرار شده است و یکی از این مراتب، مرتبه مادی است. آنچه در این میثاق، بر آن گواهی داده شده است، سه حقیقت به هم پیوسته توحید، رسالت و ولایت است. قاضی سعید بر آن است که انسان در یک سیر تنزلی همه مراتب را یکی پس از دیگری طی کرد و در هر عالمی این میثاق بر او عرضه شد و بار امانت آن را که طبق کلام قرآن کریم، آسمان‌ها و زمین از قبول آن تن زدند (احزاب، ۷۲)، به جان خرید.

به هر حال، انسان، غایت آفرینش است و هدف آفرینش مرتبه جسمانی، آن بوده است که مکانی برای استقرار نوع بشر و پرورش او باشد. به حکم همین، انسان در مرتبه جسمانی قرار دارد و احکام جسم را می‌پذیرد. اگر احکام جسم را می‌پذیرد، یکی از ویژگی‌های اجسام برخلاف ارواح این است که مرکز و محیط در آن‌ها متعین است. به عبارت دیگر در اجسام، مرکز، مرکز است و محیط، محیط. محیط انسان، در مرتبه طبیعت جسمانی «ترابی الحدوث، طینی الهیکل» است. یعنی «از خاک آفریده شده و قوام گرفته است». اجزاء خاک ممکن است در مرکز باشند یا در محیط. آن اجزائی که انسان‌ها از آن‌ها سرشته شدند، به مرکز نزدیک بودند و صفا و پیراستگی بیشتر داشتند. سرشت زمینی‌شان نورانی بود. از زمین نوری (Terra lucida) سرشته شده بودند و این اجزاء به دلیل «لطفات سرشت نوری و پیراستگی صفای اصلی [و اولیه] خویش» آن میثاق را پذیرفتند و بار امانت را بر عهده گرفتند.

آن جوهر اصلی که نزدیک‌تر از همه به مرکز بود، طبعاً صافی‌تر و پیراسته از همه بود و در پذیرش آن میثاق بر همه اجزاء پیشی گرفت و این میثاق عین وجود آن شد و «به آن بلعانده شد» و این جزء، شاهد و گواه بر همه اجزاء دیگر قرار گرفت زیرا «شاهد باید عادل باشد و به هیچ طرف مایل نباشد». این جزء همان است که در کلام امام (ع) از آن به «ملک» (فرشته گواه میثاق) تعبیر شده است. زیرا این مرتبه، باطن «ملک» (جهان ما) است. در حقیقت این ملک/فرشته، باطن و ملکوت عالم انفسی فرد فرد ما انسان‌ها است. بنابراین اگر امام می‌فرماید: «حجرالاسود، فرشته‌ای از فرشتگان بزرگ در نزد خداوند بود»، معنایش این است که حجرالاسود همان جزء قریب در وسط/مرکز ارض نوری مصاحب با سرشت آدم (ع) است به حیث قرار گرفتنش در افقی که در آن، حکم به حدوث آدم (ع) شده است و به پیوستگی ترکیبی و آمیزش‌های مزاجی، در نیامیخته است، بلکه بر پیراستگی نوری‌اش باقی مانده است. از همین روی در روایات می‌خوانیم که حجرالاسود «یاقوت سرخ» (یاقوته الحمراء) یا «مروارید سپید» است (همان، ص ۷۰۷). در ادامه روایت امام صادق (ع) آمده است:

«خداوند آن سنگ را از بهشت به سوی آدم افکند و آدم در آن موقع در زمین هند بود. پس چون آدم (ع) به آن مروارید نظر کرد، با آن انس گرفت و در عین حال آن را شناخت و فقط می‌دانست که یک سنگ است. خداوند سنگ را گویا ساخت و بنابراین گفت: "ای آدم آیا مرا می‌شناسی؟" گفت: "نه". گفت: "البته شیطان بر تو چیره شد و ذکر پروردگارت را از یادت برد." پس به همان صورت که در بهشت به همراه آدم (ع) داشت، در آمد و آدم (ع) را گفت: "عهد و میثاقات کجاست؟" آدم (ع) به سوی آن جست زد، میثاق را به یاد آورد، گریست، او را تعظیم کرد و بوسید و اقرار به عهد و میثاق را تازه کرد. خداوند آن را به شکل سنگی از مروارید سپید نورانی درآورد. سپس آدم (ع)، آن سنگ را از باب بزرگداشت آن، بر شانه‌های خویش حمل کرد و هرگاه که خسته می‌شد، جبرئیل سنگ را بردوش می‌گرفت و اینگونه بود تا به مکه رسیدند. در مکه پیوسته با آن مأنوس بود و هر روز و شب نزد او میثاق تازه می‌کرد. سپس وقتی خداوند کعبه را بنا کرد، این سنگ در آن مکان قرار داده شد، زیرا خداوند تبارک و تعالی در آن مکان از فرزندان

آدم میثاق گرفت. در آن مکان میثاق را به فرشته بلعاند و به همین دلیل در آن رکن قرار داده شد.» (همان، ص ۷۰۵)

قاضی سعید می‌کوشد تا به نوعی این بخش دوم روایت را نیز رمزگشایی کند. «افکنده شدن آن سنگ از بهشت به سوی آدم» به معنای ملبس شدن آن به لباس نشئه عنصری و هبوط از عالم شریف عرشی و جسم نورانی به این عالم ظلمانی است. منظور از «زمین هند»، مغرب ارواح است، جایی که در آن به غربت غربی گرفتار آمده بود و آن جزء که شریف‌ترین جزء آدم (ع) و در حقیقت شریف‌ترین جزء هر انسان است، بیشترین فاصله را از اصل خویش گرفته و سرشت نوری‌اش یکسره نهان شده بود. بدیهی است که آدم (ع)، دیگر نمی‌توانست او را بشناسد، چه آن جزء شریف نوری در اثر ظلمت گناهان و عصیان آدمیان تغییر رنگ داده و تیره شده بود و اگر آن سنگ به صورت اصلی خویش درآمد و آدم (ع) آن را شناخت، به دلیل آن بود که آدم (ع) توانست لباس عارضی سنگ را برکند، به همان سان که لباس محسوس را به قصد رؤیت معقول بر می‌کنند. پس از آن رنگ ظلمانی‌اش را زدود و آن را در رنگ حقیقی‌اش که سپید و نورانی بود، مشاهده کرد. و آن بدین صورت بود که توانست از مرتبه ادراک حسی فراتر برود و از طریق ادراک خیالی‌اش، حقیقت آن را مشاهده کند و این همه زمانی برای او حاصل شد که میثاق خویش را به یاد آورد و زمانی که آدم این فرشته به عنوان شاهد میثاق را شناخت، آن را بردوش خویش حمل کرد و این بدان معناست که بار امانت را بردوش گرفت، سنگینی‌اش را احساس کرد و راهی شد تا آن را به سرمنزل مقصود برساند. اگر آدم سنگ را بردوش خویش حمل نمی‌کرد، برای همیشه در «هند»، در مغرب ارواح، در غربت غربی باقی می‌ماند. اما آدم (ع)، یا به‌طور کلی نوع بشر به تنهایی طاقت حمل آن را ندارد و در این کار باید «فیض روح القدس» به یاری‌اش بیاید. فقط فرشته‌ای چون جبرئیل که در اصطلاحات اهل حکمت از آن به رب‌النوع انسانی یا عقل فعال تعبیر می‌شود، می‌تواند از سنگینی آن بار بکاهد و رنج آن را برای آدمی هموار سازد. در حقیقت چنان است که گویی در صورت تشریک مساعی انسان و فرشته‌اش، گوهر انسانی به اصل خویش بازمی‌گردد. به تعبیر قاضی سعید اگر نبود وجود این نوع [یعنی نوع بشر] و [یاری و] میانجیگری جبرئیل،

آن سنگ از مکان و مقام خویش در «هند» حرکت نمی‌کرد. قرار گرفتن سنگ در مکان خویش در رکن کعبه، در مرکز، در میانه، به معنای بازیابی مقام اصلی اوست به عنوان «جزء قریب در وسط/مرکز ارض نوری»، در جایی که به عنوان شاهد به هیچ سویی مایل نبود. از این روی قاضی سعید می‌نویسد: «وذلك الاشعارُ بر جوعِ الکَلِّ إلی ما بَدَأَ منه»، «و این برای آگاهی دادن بدان است که همه چیز بازمی‌گردد به جایی که از آن آغاز شده است» (همان، صص ۷۰۸-۷۰۷).

باری، هر چند حجرالاسود برای بسیاری از انسان‌ها سنگ سیاهی بیش نیست، ولی برای انسانی که در حقیقت با تأویل مناسک حج، خویش را تأویل می‌کند، این سنگ سیاه به مروارید سپید، نشان بهشت، فرشته درون او تبدیل می‌شود. این سنگ در حقیقت همان سنگی خواهد بود که مسیح(ع)، کلیسای حقیقی خویش را بر آن بنا کرد و کلیسا یا کعبه یا به طور کلی معبدی که بر این صخره وجود بشر بنا می‌شود، البته «نیروهای دوزخ بر آن چیره نخواهند شد» (کرین، ۱۳۹۴، ص ۲۶۵). به همین روی امام رضا(ع) فرمود: «لایزال الدین قائماً ما قامت الکعبه»، «مادام که کعبه پابرجا باشد، دین پابرجا خواهد بود» (قمی، ج ۱، ۱۴۱۵، ص ۶۹۸). اگر این کعبه بنا شده بر وجود آدمیان پابرجا باشد، البته آدمیان از «نیروی کلیدها» برخوردار بودند و قدرت برگشودن دروازه‌های آسمان، ملکوت، به روی خویش را خواهند داشت و مگر نه این است که بالاترین غایت دین، همین گشودن درهای آسمان به روی آدمی است، البته در این صورت دین پابرجا خواهد ماند.

و این همه در گرو آن است که بیت جسمانی کعبه، کعبه گِل، به کعبه شخصی و روحانی بالیده در ایمان مؤمنان، به کعبه دل، بدل شود. و این میسر نمی‌شود مگر آنکه عبادت‌کنندگان و حج‌گزاران به حقایق مقامات حج متحقق و متخلق شوند. از همین روی قاضی سعید در مرحله سوم بحث خویش، پس از تأویل مناسک و مقامات حج در مرحله دوم (که در بالا فقط یک نمونه آن توضیح داده شد)، در بحث از تحقق به حقایق مقامات حج می‌نویسد: «خداوند آنجا که فرمود: برای خدا، حج آن خانه برای کسانی که استطاعت رفتن به آن را داشته باشند، واجب است» (آل عمران، ۹۷)، برای پیامبر خویش هیچ سنتی را

در خلال مناسک حجّ به ترتیبی که مذکور است مقررّ نداشت، مگر برای آمادگی و از باب اشاره به مرگ و قبر و برانگیخته شدن و رستاخیز (همان، ص ۷۲۳).

باری رسول خدا (ص) فرمود: «مِن مَاتَ فَقَد قَامَتْ قِيَامَتُهُ»، «هر کس که بمیرد، رستاخیز او برپا شده است». این کلام را به معنای ظاهری در نظر می‌گیرند و منظور از آن را قیامت صغری، قیامت فردی، در مقابل قیامت کبری، حشر و برانگیخته شدن تمامی موجودات می‌دانند. ولی در فهم امثال قاضی سعید، مرگ و قیامت معنای دیگری دارد. در حقیقت چنان است که آدمی باید مرگ اختیاری را تجربه کند تا به حقیقت، قیامت او برپا شود. متحقق شدن به مقامات حجّ، یکی از مصادیق اساسی چیزی است که کربن از آن به «کیمیای قیامت» یا «اخلاق قیامت» تعبیر می‌کند.

### سخن پایانی

تا آنجا که به موضوع «پدیدار کلیسا» مربوط می‌شود، باید توجه داشت که موقعیت مسیحیت تا به امروز به گونه‌ای بوده است که عرصه را بر هر گونه فهم روحانی و باطنی از این پدیدار و به طور کلی بر طریقت باطنی تنگ کرده و کلیسای روحانی را تا حد «کلیسای درون» تنزل داده است. در حقیقت وقتی سخن از باطن به میان می‌آید، باید توجه داشت که دو تلقی کاملاً متفاوت و حتی متقابل از آن وجود دارد. تلقی مثبت از باطن، باطن به معنای حقیقت روحانی ظواهر دینی و در بحث ما حقیقت روحانی معبد و عبادت است. همه غایت دین هدایت بشر به این باطن است. این باطن، فقط محدود به درون و باطن ما نیست، بلکه میان باطن ما و باطن کتاب و حتی باطن جهان، نوعی تناظر وجود دارد (برای «تأویل متن» به این معنا، ر.ک.: کربن، ۱۳۹۰، صص ۷۴-۶۱، نگارنده در آنجا به تفصیل این تلقی مثبت از طریقت باطن را تشریح کرده و در دفاع از آن سخن گفته است). ولی در اثر مقابله کلیسا و کلیسائیان با این نوع طریقت باطن و حتی بدتر از آن ترویج جهان‌بینی‌های سکولار دوران مدرن، تلقی دیگری از باطن، برجای آن نشسته است. برطبق آن، طریقت باطن به مرتبه نوعی نهان‌جویی یا نهان‌گرایی (occultism) بی‌اثر و بی‌زیان و حتی به معنایی دیگر، زیان‌کار و خسارت‌بار، تنزل یافته است. برای این نوع نهان‌جویی فقط قشر و پوسته‌ای از باطن برجای مانده است و دیگر هرگز نمی‌تواند محمل و مجرای برای

رسیدن به حقیقت قدسی عالم و آدم باشد (ر.ک.: نصر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲). این تصور منفی از طریقت باطن تا بدانجا پیش رفته است که کربن هشدار می‌دهد که اگر او از باطن و طریقت باطنی در معنویت اسلامی سخن می‌گوید، این هیچ نسبتی با نهان‌جویی و درون‌گرایی (interiorism) ندارد. او خود برای ترجمه «طریقت باطن / باطنی مشربی»، اصطلاح esotism را به کار می‌برد و آن را از ریشه یونانی tae so به معنای امور درونی، «باطنیات» در مقابل tae xo «امور بیرونی»، ظاهریات در نظر می‌گیرد تا بدین وسیله خواننده‌اش به خطا نیفتد و گمان نکند که منظور از آن، «عالم درون»، «واقعیت درونی» است که در ذهن بسیاری از افراد تصور نوعی اصالت ذهن<sup>۱</sup> یا اصالت روان‌شناسی<sup>۲</sup> را القاء می‌کند. در طریقت باطن، به معنای حقیقی کلمه، منظور از عوالم درون، هرگز چیزی جز عوالم روحانی نیست. این عوالم، عوالمی عینی‌اند به این معنا که وجودی قائم‌بالذات و مستقل از تصور ما از آن‌ها، دارند. اگر در اینجا سخن از باطن به میان می‌آید، این باطن مبتنی بر ظاهر است و هیچ یک از ظاهر و باطن نافی دیگری نیست. اساساً ظاهر و باطن و در نتیجه باطن‌های تو بر تو، ناظر به درجات نفوذ به حقیقت و حاق واقع است. کربن سعی جمیلی به خرج می‌دهد تا نشان دهد که «اهل باطن» در جهان ما مقامی بس رفیع دارند و صرفاً گروهی بی‌اثر و بی‌زیان در این جهان نیستند. در حقیقت «آنان دیدگانی هستند که همچنان خداوند از روزن آن‌ها به عالم ما نظر می‌کنند». باری در محافل سنتی و معنوی «چیزی که از آن به باطن تعبیر می‌شود، هرگز تصور "زاویه‌های محقر" را که در مغرب زمین البته باطنی‌گری‌های دروغین به حق مایه بدنایم‌شان شده‌اند، در ذهن تداعی نمی‌کند» (کربن، ج ۱، ۱۳۹۳، ص ۴۵).

در جمع‌بندی بحث می‌توان گفت اگر بناست کلیسا همچنان کلیسای باطنی باشد و معبد و عبادت، روح حقیقی خویش را حفظ کند، این مسیر را در معنویت اسلامی می‌توان دنبال کرد، نه در معنویت مسیحی به گونه‌ای که از جانب کلیسای رسمی ترویج می‌شود. معنویت مسیحی اگر هم «کلیسای باطنی» را در قالب نهان‌جویی و باطنی‌گرایی دروغین

1. subjectivism  
2. psychologism



یکسره ناپود نکرده باشد، لااقل آن را به حاشیه رانده و به «کلیسای درون» تنزل داده است. درعین حال، کربن در پی آن است که در جهان امروز کلیسای باطنی را احیاء کند. گویی این جمله را با تمام وجود قلمی می‌کند: «امیدوارم همچنان بتوان، هم صدای با یکی از نویسندگان هم‌روزگارمان گفت: از محقر بودن کلیساها چه باک، اگر همچنان قدیسان بزرگ در آنجا تکریم شوند!»، اما در صورتی قدیسان و اولیاء تکریم می‌شوند که این طریقت باطنی احیاء شود و اینجاست که گفتگوی میان اسلام و مسیحیت را می‌توان نه بر مبنای تضاد و تقابل یا حتی مدافعه‌گری، بلکه بر مبنای تشریک مساعی برگزار کرد و در این مسیر از معنویت اسلامی، بسا چیزها می‌توان آموخت؛ زیرا به اعتقاد کربن، کلیسای رسمی مسیحیت، بسیاری از بنیان‌های معنویت راستین را ویران کرده است.

## منابع

۱. هانری کرین (۱۳۹۵)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر جامی.
  ۲. هانری کرین (۱۳۹۰)، *واقع‌انگاری رنگ‌ها و علم میزان*، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
  ۳. هانری کرین (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبائی، انتشارات کویر.
  ۴. مایکل پترسون و همکاران (۱۳۷۶)، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو.
  ۵. آگوستین، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، نشر سهروردی.
  ۶. هانری کرین (۱۳۹۳)، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ج ۳، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
  ۷. هانری کرین (۱۳۹۴)، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
  ۸. هانری کرین (۱۳۹۰)، *معبد و مکاشفه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
  ۹. مسعودی (۱۳۷۴)، *مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی و فرهنگی.
  ۱۰. ابن عجبیه حسنی (۱۴۲۳)، *البحرالمديد فی تفسیر القرآن المجید*، ج ۱، دارالکتب العلمیه.
  ۱۱. میبدی (۱۳۶۷) *کشف الاسرار و عده الابرار*، ج ۱، تصحیح علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر.
  ۱۲. قاضی سعید قمی (۱۴۱۵)، *شرح توحید الصادوق*، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، مؤسسه الطباعه والنشر وزاره الثقافه والارشاد الاسلامی.
  ۱۳. سیدحسین نصر (۱۳۸۸)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سهروردی.
14. Allan D. Fitzgerald General Editor (1999), *Augustin Through the Ages, An Encyclopedia* T Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
15. Richard J. Plantinga (1999), *Christianity and Plurality*, Blackwell Publishers.