

## علامه طباطبایی و پرسش سکولاریزاسیون

احمد رضا یزدانی مقدم\*

### چکیده

این مقاله گفت‌وگوی هانری کربن با علامه طباطبایی را بررسی و تحلیل کرده و در این راستا به دیگر آثار هانری کربن ارجاع داده و تحلیل مقایسه‌ای آثار او را پی گرفته و برای اولین بار اهمیت دیدگاه هانری کربن درباره سکولاریزاسیون و تقدم او در طرح این مفهوم در ایران را مطرح کرده و ادعا می‌کند که پروژه هانری کربن راجع به این پرسش است که چرا و چگونه سکولاریزاسیون الهیاتی و فلسفی که در غرب رخ داد، در جهان تشیع و اسلام ایرانی روی نداد. هانری کربن، خواهان مقابله با سکولاریزاسیون و یاری‌جستن از معارف شیعی و اسلام ایرانی در این مقابله است. علامه طباطبایی، راه‌حل معنوی و باطنی مدنظر کربن را تأیید می‌کند اما به این مقدار بسنده نکرده و از سکولاریزاسیون خاصی در تاریخ اسلام یاد می‌کند که با نادیده گرفتن یکی از مهم‌ترین دستورات اجتماعی قرآن به انحطاط جوامع اسلامی انجامید و خود در پاسخ به پرسش سکولاریزاسیون طرح جامعی از برنامه اصلاحی اسلام ارائه می‌کند. چنان‌که از مقاله حاضر به دست خواهد آمد، فهم دیدگاه اندیشمندان ایرانی درباره سکولاریزاسیون، بدون فهم آثار کربن و پروژه او ناممکن و یا دست کم بسیار دشوار است.

### کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، هانری کربن، سکولاریزاسیون، عالم مثال، تفکر اجتماعی.

## مقدمه

هانری کربن، مفهوم سکولاریزاسیون (یزدانی مقدم، ۱۳۸۴: ۷۵) را در گفت‌وگو با علامه طباطبایی و دیگر آثار خود در دهه‌های سی تا پنجاه در ایران مطرح کرده است. از نظر کربن، سکولاریزاسیون فرایندی است که همه شئون زندگی مدرن را در بر گرفته است. این فرایند از سکولاریزاسیون الهیاتی و فلسفی ناشی شد و سکولاریزاسیون نهادی، دست کم در دوران ما، مانعی برای وخیم‌تر شدن فرایند یاد شده است. کربن، چاره سکولاریزاسیون الهیاتی فلسفی را در یاری معنوی اسلام و تشیع می‌جوید و به فلسفه و عرفان اسلامی شیعی روی می‌آورد و از محضر علامه طباطبایی بهره‌مند می‌شود. چنان‌که در مقاله خواهیم دید، هانری کربن، عناوین اصلی پروژه خود را به علامه طباطبایی عرضه داشته و از او نظرخواهی و چاره‌جویی می‌کند. آیا همدلی یا هم‌زبانی لازم میان هانری کربن و علامه طباطبایی پیدا شد یا نه؛ چندان روشن نیست. سال‌ها بعد هانری کربن از اینکه اندیشمندان ایرانی و مسلمان و به‌ویژه دانشگاهیان بتوانند حقیقت سکولاریزاسیون الهیاتی فلسفی و اهمیت آن و برگشت سکولاریزاسیون سیاسی اجتماعی به سکولاریزاسیون الهیاتی فلسفی را دریابند، اظهار تردید می‌کند (کربن، ۱۳۶۵: ۱۳۱ و ۱۳۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۹۰ و ۲۰۰؛ همو، ۱۳۹۱ (الف): ۱۰۴-۱۰۷). آیا این تردید، شامل علامه طباطبایی هم می‌شود؟ علامه طباطبایی، اندیشمندی اصیل و سنتی است و محورهای اصلی دیدگاه هانری کربن را دریافته است. پاسخ علامه طباطبایی نشان می‌دهد که وی در گفت‌وگوهای فی‌مابین مسلط و هوشمندانه ظاهر شده است و در عین تأیید کلی اهداف هانری کربن و نظرات او، از پذیرش درست نظرات و تحلیل‌های کربن خودداری کرده و دیدگاه‌های خود را ابراز داشته و در مواردی که لازم بوده با نظر و تحلیل کربن مخالفت کرده است. همچنین، علامه طباطبایی در آثار خود که پیش از این گفت‌وگوها و یا هم‌زمان با آنها نوشته است، به موضوع تحولات جهان غرب و تحولات جهان اسلام و مقایسه میان این دو گروه تحولات توجه داشته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۹۲-۱۳۳).

در این مقاله، نخست در چند مرحله تحلیل و دیدگاه هانری کربن درباره سکولاریزاسیون را ارائه می‌کنیم تا بدین ترتیب زمینه برای دریافت بهتر اهمیت و زمینه پرسش‌های او از علامه طباطبایی فراهم آید. سپس ایده کلی علامه طباطبایی و کلیت

تحلیل او از سکولاریزاسیون و پاسخ او به پرسش سکولاریزاسیون خواهد آمد. گفتنی است که در ارجاعات به حداقل اکتفا شده است. نظرات این دو اندیشمند را می‌توان به معمول آثار آنها ارجاع داد و حتی به یک‌معنا می‌توان این مقاله را درآمدی بر شناخت کلیت آثار کرین و علامه طباطبایی تلقی کرد؛ زیرا هر یک بازده و چارچوب کلی دیدگاه‌های خود را در این گفت‌وگوها ارائه می‌کنند.

### دیدگاه کرین

درباره دیدگاه کرین چند نکته قابل توجه است؛ یکی اینکه اهمیت عالم مثال از نظر کرین در پیوند میان عالم عقول و عالم ماده است و التزام به تحلیل خاصی درباره عالم مثال را نمی‌توان متوجه او دانست. چنان‌که اثر او درباره ارض ملکوت (کرین، ۱۳۷۴) این مطلب را نشان می‌دهد. دیگر اینکه گرچه لائیسزاسیون با سکولاریزاسیون متفاوت است اما کرین به تقریب این دو را مترادف به کار می‌گیرد و در هر صورت مقصود دنیوی‌سازی و غیر روحانی‌سازی فکر و اندیشه و زندگی سیاسی اجتماعی است. برای دریافت بهتر و کامل‌تر اندیشه کرین، مطالعه آثار دیگر او به‌ویژه اسلام ایرانی توصیه می‌شود.

موضوع سکولاریزاسیون از اواخر دهه شصت در مجامع دانشگاهی و در دهه هفتاد در نشریات اندیشه‌ای ایران مطرح شد. در سال‌های هفتاد شمسی مقالاتی درباره سکولاریزاسیون در نشریه کیان به چاپ رسید. در این مقالات گفته می‌شد که فقه شیعه مانند هر نظام فکر و اندیشه‌ای فرآیند سکولارشدن را در پیش دارد یا آن را طی کرده است (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۰ به بعد؛ یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۳: ۵۶ به بعد). این مقالات، ایده اولیه سکولاریزاسیون و سکولارشدن فقه شیعه را از دکتر طباطبایی گرفته بود. ایده سکولاریزاسیون را بعدها دکتر طباطبایی به‌طور خاصی در آثار خود پی‌گرفت (طباطبایی، جواد، ۱۳۸۲). چنان‌که برمی‌آید نخستین کسی که در ایران موضوع سکولاریزاسیون را مطرح کرد، هانری کرین بود.

دکتر طباطبایی که برخی آثار هانری کرین را ترجمه کرده است (کرین، ۱۳۶۵؛ همو، ۱۳۸۲ و همو، ۱۳۸۸) ایده کرین درباره سکولاریزاسیون الهیاتی در مسیحیت را به شیوه خاصی بر فقه شیعه تطبیق داده و در توضیح سکولاریزاسیون فلسفی غرب و تطبیق آن بر تاریخ

ایران و فقه شیعه آثاری را منتشر ساخت (طباطبایی، جواد، ۱۳۸۰، همو، ۱۳۸۲). دکتر حجاریان نیز در مجموعه مقالاتی، ابعادی از سکولاریزاسیون در مسیحیت غربی به‌ویژه در مورد یواخیم فیوره‌ای و فقه شیعه را مطرح کرد (حجاریان، ۱۳۸۰: ۳۱ به بعد و ۷۰ به بعد؛ یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۳: ۵۱ به بعد و ۵۶ به بعد). هانری کربن از اواخر سال‌های سی در مذاکرات با علامه طباطبایی و سپس در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی در اوائل دهه چهل و سخنرانی‌هایی در دهه پنجاه موضوع سکولاریزاسیون را مطرح کرده است. متنی که از سوی شاگردان علامه طباطبایی منتشر شده است دو گروه از مذاکرات مربوط به سال‌های ۳۷ و ۳۸ را در بردارد و متأسفانه از این متن به دست نمی‌آید که آیا ملاقات و مذاکرات محدود به همین دوره‌ها بوده است یا مذاکراتی از گذشته و یا در آینده نیز اتفاق افتاده است. گذشته از این، مذاکرات مربوط به سال ۳۸ نیز داستانی شنیدنی و البته تأسف‌برانگیز دارد (طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، مقدمه خسروشاهی).

علامه طباطبایی، از منظر خویش، گزارشی از نخستین دیدارها با کربن را ارائه می‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۹-۱۴). برخی از حاضران در این دیدارها نیز گزارشاتی از منظر خود ارائه کرده‌اند (شایگان، ۱۳۷۱: ۴۲ و ۴۳). به گزارش شایگان، هانری کربن از سال ۱۳۳۷ در ایران با علامه طباطبایی ملاقات داشته و در نخستین ملاقات از او درباره تأویل<sup>۱</sup> پرسش می‌کند (همان). از پرسش‌های کربن در این جلسات، موضوع تأویل، باطن قرآن، ولایت، امام‌شناسی و امام غایب در اندیشه شیعی است (همان: ۱۷۱-۱۸۴). کربن به تاریخ ۸ نوامبر ۱۹۶۰/۱۷ آبان ۱۳۳۹ یادداشتی به‌عنوان درآمد دور دوم گفت‌وگو با علامه طباطبایی می‌نویسد. این یادداشت را می‌توان چکیده پژوهش کربن درباره اسلام ایرانی (کربن، ۱۳۹۱ (الف)؛ همو، ۱۳۹۱ (ب) و همو، ۱۳۹۴) به‌شمار آورد. در این یادداشت، موضوعاتی به‌قرار ذیل بیان می‌شود: ایده یاری‌جستن از معنویت اسلام برای تقویت معنویت انسانی در جهان متجدد؛ انتقاد از به‌کارگیری مفاهیمی چون «حلول» و «عصری‌بودن» در جهان اسلام؛ یادکردن از امام‌شناسی شیعه<sup>۲</sup>؛ ترجیح مفاهیم تجلی و ظهور بر نظریه حلول در مسیحیت

1. Hermenétique

2. L'imamologie shiite

رسمی (از نظر کربن عقیده حلول در بحران معنوی غرب دخیل است: «مردم مغرب زمین، مسیحیت را رها کرده‌اند»؛ زیرا به سوی «حلول معنوی که به تجلی بسیار نزدیک است» نرفته‌اند. زیرا «روش صواب برای تصور رابطه بین خدا و انسان» را در اختیار نداشتند. کربن، فریاد نیچه که خدا مرده است را «نتیجه اعتقاد به حلول» کلیسایی و اتحاد اقلانیم انسان و الوهیت معرفی می‌کند؛ بحث از زمان و معنی زمان و تاریخ و مکتب اصالت تاریخ (که معتقد است تمام فلسفه و الهیات را باید به وسیله لحظه‌ای که در تقویم تاریخ، ظهور کرده است، بیان نمود)؛ و مکتب اصالت اجتماعات (که «تمام فلسفه را به وسیله ساختمان اجتماعی» که فلسفه در دامن آن به وجود است، بیان می‌کند)؛ تحقیق درباره مفهوم زمان و تفاوت میان زمان انفسی و زمان آفاقی (کربن با این تفکیک، می‌خواهد با سفسطه «در یک سطح قراردادن ترقی و سنت دینی»، مقابله کند. پاسخ کربن به مشکله نسبت ترقی و سنت دینی، زمان انفسی است. کربن، در مجموع پاسخی معنوی برای ترقی و تاریخی‌گری دارد).

## سکولاریزاسیون الهیاتی و فلسفی

### روایت اجمالی

بنابر تحلیلی که کربن ارائه می‌کند، هم‌جنس دانستن لاهوت و ناسوت در کلیسای کاتولیک، به شکل‌گیری سلسله مراتب سازمانی برای کلیسا، یعنی پاپ و اسقف‌ها انجامید و دین، برای کلیسا، اراده معطوف به قدرت گردید و رؤسای کلیسا مقام آسمانی یافتند و روح افراد را در قدرت خود مجبوس ساختند. از نظر کربن، جوامع دیکتاتوری غرب تحت حکومت‌های نازیسم، فاشیسم و سوسیالیسم، تداوم تشکیلات کلیسا و جنبه سکولار آن می‌باشند. در این حکومت‌ها، حلول الوهی به حلول اجتماعی تبدیل شده است. بدین ترتیب، خطر مرگ خداوند و دوری از رحمت الهی از عدم تمایز میان دین و جامعه و یکی دانستن آن‌ها به وجود می‌آید، نه از افتراق میان دین و جامعه. به بیان دیگر از نظر کربن، خطر مرگ خداوند ناشی از سکولاریزاسیون الهیاتی است و نه سکولاریزاسیون نهادی. سکولاریزاسیون نهادی مانع سکولاریزاسیون دینی است.

در مقابل، تحول الهیاتی مسیحیت غربی، امام‌شناسی تشیع از جنس حلول یا لادری‌گری یا وحدت‌بینی انتزاعی نبوده و صراط مستقیم میان تشبیه و تعطیل است. مفهوم غیبت، در امام‌شناسی تشیع، اساس سازمان جامعه اسلامی و پایگاه معنوی و درمان سموم سوسیالیزاسیون و ماتریالیزاسیون و سکولاریزاسیون است. امام زمان، به منزله یک دستورالعمل باطنی و معنوی است و رابطه خصوصی ارواح با امام غایب، درمان ایجاد اغتشاش در حقیقت دین است. از نظر کرین، حیثیت امام و اقرار به وجود او، مانند اصالت حیات وی، منحصرأ معنوی است. بدین ترتیب، معنویت اسلام، تنها با تشیع قابل حیات و دوام و تقویت است. این معنویت در برابر هرگونه تحول و تغییری که جوامع اسلامی دستخوش آن باشند، استقامت خواهد کرد (ر.ک: کرین، ۱۳۸۰: ۳۴۶-۳۵۷؛ همو، ۱۳۹۱ (الف)).

### روایت تفصیلی

کرین، مفاهیم و موضوعات یادشده را در دیگر آثار خود از جمله تاریخ فلسفه اسلامی (مقدمه اثر تاریخ نوامبر ۱۹۶۲/آبان و آذر ۱۳۴۱ را بر خود دارد) (کرین، ۱۳۸۰: ۹) و اسلام ایرانی (مقدمه اثر تاریخ فوریه ۱۹۷۱/بهمن و اسفند ۱۳۴۹ را بر خود دارد) (کرین، ۱۳۹۱ (الف): ۵۹) به گونه‌ای مبسوط پی گرفته و توضیح می‌دهد. از نظر وی، در مغرب زمین، تمایز اساسی میان «فلسفه» و «الهیات» مبتنی بر سکولاریزاسیونی<sup>۱</sup> بود که در اسلام، تصویری از آن وجود ندارد؛ زیرا در اسلام، کلیسا وجود ندارد (کرین، ۱۳۸۰: ۴).

**تأویل:** مسیحیت و اسلام، هر دو، دارای کتاب مقدس هستند. وجود کتاب مقدس، در مسیحیت و اسلام، وضعیت همسانی برای تأویل ایجاد کرده است. در مسیحیت و اسلام، به علت تفاوت شرایط، شیوه رویکرد به معنای حقیقی کتاب مقدس متفاوت است. از نخستین تفاوت‌ها، فقدان کلیسا در اسلام است. در مسیحیت، مرجعیت شرعی کلیسا، جانشین الهام پیامبرانه و جانشین آزادی تأویل معنوی شد؛ گرچه تأویل معنوی در تشکلهای معنوی حاشیه‌ای کلیساها تداوم پیدا کرد (همان: ۱۲-۱۳). این در حالی است که دست‌یافتن به حقیقت نیازمند مرشد و راهنما است نه این که حقیقت توسط یک مرجع شرعی مانند کلیسا

1. Secularisation

به مثابه احکام شرعی بیان شود. به علت همین نیاز به مرشد و راهنما است که اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبرشناسی است. این پیامبرشناسی در یک امامشناسی بسط پیدا می‌کند. در ارتباط با تأویل؛ کارکرد امامشناسی، تداوم و حفظ معنای معنوی و وحی الهی یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام، دستخوش همان فرایندی می‌شد یا می‌شود که در مسیحیت، نظام‌های کلامی را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت کلامی را به مهدویت اجتماعی و به امری لائیک تبدیل کرد (همان: ۱۵، ۱۹، ۴۲ - ۴۳).

**امام‌شناسی:** باید شخصی وجود داشته باشد که وارث معنوی و برخوردار از الهام الهی است و بر ظاهر و باطن کتاب مقدس، آگاه است - یعنی امام معصوم - تا او معنای حقیقی کتاب مقدس را به دیگران تعلیم دهد (همان: ۷۰). تعلیم امام با مرجعیت کلیسا در مسیحیت قابل مقایسه نیست. امام، ولی الهام‌یافته از سوی خداست و تعلیم او مربوط به حقایق و باطن است (همان: ۱۹). معنای باطنی وحی، به امامان تعلیم داده شده است و آنان، تعلیم خود را در اختیار کسانی که توانایی دریافت آن را دارند، قرار داده‌اند (همان: ۷۲).

حکمت نبوی شیعه، در امام‌شناسی آن، قابل دریافت است. حکمت نبوی شیعه، به طور اساسی، حکمتی معاداندیش است. خطوط اساسی این حکمت نبوی یا امام‌شناسی را می‌توان در دو بحث باطن و ولایت پیدا کرد (همان: ۴۳). درباره باطن باید دید که آیا دیانت اسلام محدود به تفسیر ظاهری و فقهی است؟ یا اینکه ظاهر دیانت اسلام، ظاهر یک باطن است؟ در صورت اخیر، معنای ظاهر و رفتار عملی دگرگون خواهد شد؛ زیرا حکم شریعت، جز در رابطه با حقیقت، معنایی پیدا نمی‌کند (مقایسه کنید با صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۴۳۵ و ۴۳۶). این حقیقت، همان معنای باطنی وحی الهی است. این معنای باطنی را جز از طریق علم برگرفته از امامان نمی‌توان منتقل کرد. هر یک از امامان با انتقال معنای باطنی وحی به پیروان خود، قیّم قرآن (مقایسه کنید با سهروردی، ۲۵۳۵: ۱۱، ۲۴۴، ۲۵۶ و ۲۵۸) محسوب می‌شود. امام‌شناسی که روشن‌ترین بیان آن همان ولایت است، مکمل ضروری پیامبرشناسی است (کربن، ۱۳۸۰: ۴۳ و ۴۴). معنای ولایت، شامل دو مفهوم معرفت و محبت است. هر یک از مریدان، تحت ارشاد امامان، با دوستی خالصانه نسبت به امامان، به معرفت نفس نایل آمده و سهمی از ولایت پیدا می‌کند. بنابراین معنای ولایت، راهنمایی امامان به حقیقت شریعت

است. معرفت به حقیقت شریعت، معرفتی نجات‌دهنده است (همان: ۴۴ و ۴۵).

**باطن:** کانون دین اسلام، واقعیت وراء تاریخ و معنای آن فراتاریخی است. آن حادثه آغازین که پیش از تاریخ، اتفاق افتاد، همان پرسش خدا از ارواح انسانی است که پیش از خلق جهان خاکی وجود داشتند (اشاره به آیه ۱۷۲ سوره اعراف؛ همان: ۱۳، ۱۴). اندیشه فلسفی اسلام، با مشکلات ناشی از «وجدان تاریخی» هگلی، سروکار ندارد و در اندیشه فلسفی اسلام حرکت مضاعفی وجود دارد که حرکت از مبدأ و معاد در ساحت طولی نامیده می‌شود. وجه مشخصه اهل ظاهر، نفی همین افق‌های طولی است (همان: ۱۶). ظاهر بدون باطن، به معنای مثله کردن اسلام است. وقتی ولایت از امام‌شناسی جدا شود، ارتباط دو قطب شریعت و حقیقت از هم خواهد گسست و در نتیجه اسلام ظاهری و تفسیر صرفاً شرعی اسلام تقویت خواهد شد. در همین جاست که لائیسزاسیون<sup>۱</sup> و اجتماعی‌شدن<sup>۲</sup> اسلام رخ می‌دهد (همان: ۴۵، ۷۷).

تفکیک میان الهیات و فلسفه در مغرب زمین به حکمت مدرسی لاتینی باز می‌گردد. این تفکیک، نخستین نشانه لائیسزاسیون متافیزیکی<sup>۳</sup> است. نتیجه لائیسزاسیون متافیزیکی، اعتقاد به ثنویت علم و ایمان است که در نهایت به اندیشه حقیقت دو گانه انجامید (همان: ۱۷ و ۲۸). نظریه «حقیقت دو گانه»<sup>۴</sup> فرآورده مکتب ابن‌رشد لاتینی سیاسی<sup>۵</sup> است (همان: ۳۴۷). فلسفه، مکتب ابن‌رشد لاتینی سیاسی را که سلاح کلیسا بود، بر ضد کلیسا به کار گرفت و به پیکار علیه مرجعیت دینی کلیسا برخاست (همان: ۳۵۳).

**عقل فعال:** از منظر ابن‌سینا؛ فرد از طریق عقل فعال و بدون واسطه با عالم الهی رابطه داشت. در تحولات بعدی الهیاتی، این رابطه که بدون واسطه زمینی، استقلال فردیت معنوی را تثبیت می‌کرد، از میان رفت و مرجعیت کلیسا، جانشین فردیت معنوی شد و به امری اجتماعی تبدیل گردید. با انکار فردیت و آزادی معنوی، طغیان‌های روح و

1. Laicisation
2. Socialisation
3. Laicisation metaphysique
4. Double Verite
5. Averroisme Politique Latin



نفس با مرجعیت کلیسا به پیکار برخاست. وقتی ضابطه دینی، به امری اجتماعی تبدیل شد، از دینی بودن باز ایستاد و از تجسد الهی، به تجسد اجتماعی میل کرد (همان: ۳۴۷، ۳۵۲-۳۵۳).

**اصالت تاریخت:** کربن در دو سخنرانی، با عنوان «معنای فلسفه تطبیقی چیست؟» که در دسامبر ۱۹۷۴/ آذر - دی ۱۳۵۳ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ایراد شده است و «تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد» که در ۱۵ سپتامبر ۱۹۷۶/ ۲۴ شهریور ۱۳۵۳ در انجمن حکمت و فلسفه ایراد شده است، از ماجرای غم‌انگیز اصالت تاریخت هگلی یاد می‌کند که در آن، تاریخ به دلیل عدم توجه به معاد<sup>۱</sup> و انجام بی‌معنا شده است. کربن می‌پرسد: مفهوم روح مطلق هگلی از کجا پیدا شد؟ و برای پاسخ، ما را به بازگشت به سرچشمه‌های الهیاتی که منظومه‌های ایدئولوژیکی و اجتماعی - سیاسی غربی در سده نوزدهم فرآورده‌های فرعی و سکولار شده آن هستند، فرا می‌خواند؛ زیرا از نظر کربن، ایدئولوژی اجتماعی - سیاسی مغرب زمین از عرفی و دنیوی شدن منظومه‌های الهی پیشین فراهم آمده‌اند و علوم فلسفی و الهی، دست کم یکی از کلیدهای اصلی وضعیت کنونی را به دست می‌دهد. آنچه در مغرب زمین به ایدئولوژی سکولار تبدیل شد، در مشرق زمین وجود ندارد (کربن، ۱۳۶۵: ۲۴ - ۲۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۵۴ - ۵۵).

کربن بر اصالت تاریخت نقدهایی وارد می‌آورد از جمله این که: حوادثی وجود دارند که با ضوابط حوادث تجربی قابل سنجش نیستند. این حوادث، حوادثی در آسمان یا ملکوت‌اند و از جمله به عهد الست (اشاره به آیه ۱۷۲ سوره اعراف) استناد می‌کند. ارجاع این حوادث به تاریخ درونی انسان یا عالم مثال، مستلزم کشف محجوب است. منظور از کشف محجوب این است که اجازه دهیم تا آنچه پنهان است، خود را پدیدار سازد. این همان تأویل است (کربن، ۱۳۶۵: ۳۰-۳۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۵).

**عالم مثال:** در جهان‌شناسی سنتی، فیلسوفان سه عالم را از یکدیگر تمیز می‌دادند: جبروت یا عالم عقول، ملکوت یا عالم نفوس و مُلکک یا جهان امور مشهود. همه فیلسوفان، از سهروردی تا ملاصدرا، عالم میانی یا عالم مثال را عالمی می‌دانند که رؤیاهای پیامبران و

1. Eschaton

عارفان و داستان‌های آنان و حوادث مربوط به معاد در آن اتفاق می‌افتند. بدون این عالم میانی، فلسفه معاد ممکن نخواهد شد. در واقع حوادث تاریخ معنوی<sup>۱</sup>، به دلیل این که از داده‌های تاریخ تجربی فراتر می‌رود و فراتاریخی است، بایستی در مرتبه عالم میانی فهمیده شود. واقعیت‌های مثالی این عالم میانی به مثابه نمونه‌هایی از عالم معقولات آشکار می‌شود. فیلسوف می‌داند که آنچه او به عنوان مُثُل مشاهده می‌کند، همان است که بر پیامبر در صور خیالی و حوادثی در رؤیا آشکار شده است. جهان‌شناسی ابن‌رشد، نابودی عالم مثال را به دنبال داشت. از این پس، میان فیلسوف و پیامبر، در مرتبه عالم مثال، همدلی صورت نخواهد گرفت. عالم عقول، که به عقلانیت محض<sup>۲</sup> میل می‌کند، و عالم داده‌های تجربی، بدون عالم مثال که بتواند یکی را به رمز دیگری تبدیل کند، رودرروی یکدیگر قرار خواهند گرفت. از آنجایی که نمی‌توان از داده‌های وحی نبوی، توجیه عقلی ارائه کرد، میان قشریت غیرقابل دفاع از یک سو و توضیح مبتنی بر استعاره و تحقق در عالم مثال از سوی دیگر، انتخابی وجود نخواهد داشت و حقیقت عقلی و حقیقت وحی شده، فلسفه و الهیات، در پیکاری بی‌سرانجام رودرروی یکدیگر قرار خواهند گرفت (کرین، ۱۳۶۵: ۱۲۲-۱۲۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۸۲).

**ایدئولوژی: کرین، سوگ‌مندانه اظهار می‌کند که از زمانی که تاریخ شریعت مسیحی در مسیر شریعت پولس و تجسد الهی افتاد، پیامبرشناسی دیگر اساسی نبود. دوردست‌هایی که در ورای جهان و فراتر از مرتبه فرشته - روح‌القدس انسانیت قرار دارد، مستلزم مفاهیمی مانند «کنز مخفی»، «وجود اعلی» و «خدایی ناپیدا در ورای وجود» است که فقط الهیات تنزیهی می‌تواند به درک آن نایل آید. علت اساسی وجود فرشته‌شناسی در نزد حکمای عرفانی یا امام‌شناسی فلسفی در نزد اندیشمندان شیعی، همین الهیات تنزیهی است؛ زیرا که فرشته‌شناسی و الهیات تنزیهی هر یک دارای مظهریتی است که خدای آشکار مسیحی در آن جایی ندارد. فرآیند معرفتی میان فرشته - روح‌القدس و نفوس انسانی، تاریخ قدسی را به وجود می‌آورد. وقتی «شخص خدا» جانشین فرشته - روح‌القدس نوع انسانی می‌شود، راه**

1. hiero-histoire

2. rationalite pure

به سوی فرآیند سکولاریزاسیون هموار شده و مراتب تجلی و کنز مخفی از میان برداشته می شود. آنچه تاریخ نجات بخشی فرشته نوع انسانی بود، اینک به تاریخ خدایی تبدیل خواهد شد که با پیشرفت آگاهی انسانی، به خود، آگاهی پیدا خواهد کرد. خدا در اعمال آگاهی انسانی به خود می اندیشد و تاریخ آگاهی انسانی، جنبه خدایی پیدا کرده است. در واقع، خدا از زمانی که آگاهی انسانی به این نکته پی برده که آگاهی انسانی همان «خداست»، «مرده» است و الهیات فقط می تواند جای خود را به جامعه شناسی دهد و اگر روزگاری فلسفه، خدمتگزار الهیات بود، اینک خدمت گزار جامعه شناسی است؛ زیرا تجسد الهی به تجسد اجتماعی تبدیل شده است. ایدئولوژی جانشین معنویت می شود و هیچ مانعی از توتالیتزشدن ایدئولوژی وجود ندارد (کربن، ۱۳۶۵: ۱۲۹-۱۳۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۸۸-۱۹۰).

معنای سکولاریزاسیون، تعلیق یا احاله امر معنوی به امر سکولار و دنیوی و امر قدسی به امر ناقدسی<sup>۱</sup> است. فرآیند سکولاریزاسیون، کوشش در مشاهده امور، تنها در سطح تاریخ ظاهری است و نه مشاهده میان زمین و آسمان و عالم مثال. نایستی سکولاریزاسیون مابعدالطبیعی را با سکولاریزاسیون نهادها اشتباه کرد؛ زیرا که قدسی شدن نهادها می تواند نشانگر سکولاریزاسیون مابعدالطبیعی باشد. این، یک نشانه است. کربن اظهار تردید می کند که دانشگاهیان جوان آسیا و آفریقا که امروزه به فراوانی از سکولاریزاسیون سخن می گویند، به درستی بدانند که از چه سخن می گویند و بحث بر سر چیست (کربن، ۱۳۶۵: ۱۳۱-۱۳۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۹۰-۲۰۰). تأکید بر درک امور قدسی بایستی در میان زمین و آسمان (یعنی عالم مثال) انجام شده و جای داشته باشد تا بتواند از وسوسه های تجسد گرایانه اراده معطوف به قدرت در امان باشد. در نهایت، سکولاریزاسیون استنکاف از مشاهده امور قدسی «در میان زمین و آسمان» است تا احکام جهان ناسوت بر آن ها اطلاق شود (همان: ۱۳۸).

بدین ترتیب از نظر کربن؛ سکولاریزاسیون به عنوان یک فرایند تام که همه شئون زندگی متجدد غربی را در بر گرفته است، از سکولاریزاسیون فلسفی ناشی می شود که، به

1. Profane

نوبه خود، نتیجه سکولاریزاسیونی الهیاتی است. این سکولاریزاسیون الهیاتی، در نتیجه مکتب ابن‌رشدی لاتینی و سپس مکتب ابن‌رشدی سیاسی پدید آمد و البته متقدم بر آن در اعتقاداتی چون حلول خدا در مسیح و سپس تجسد مسیح در کلیسا و مرجعیت کلیسا برای تأویل کتاب مقدس سابقه داشته است. با فرایند سکولاریزاسیون الهیاتی، عالم مثال که محل تحقق تأویل کتاب مقدس بود، حذف شد و به‌دنبال آن فردیت معنوی و آزادی تأویل نیز، با نادیده گرفتن عقل فعال و جایگزینی مرجعیت کلیسا به جای فرشته شخصی فرد انسانی و آزادی معنوی او برای تأویل، انکار شد. بعدها، این سکولاریزاسیون الهیاتی، بر علیه خود کلیسا به کار گرفته شد و به سکولاریزاسیون فلسفی نیز منجر شد. از آنجا که کربن، خاستگاه سکولاریزاسیون را الهیاتی فلسفی می‌داند، پاسخ خود کربن به پرسش سکولاریزاسیون، پاسخی الهیاتی و فلسفی است. از همین رو، برای یاری فکری و معنوی به جهان اسلام و اندیشمندان سنتی آن، به‌ویژه علامه طباطبایی، مراجعه می‌کنند. کربن، خود از سه فرایند سکولار کردن امور و مفاهیم قدسی و سپس قدسی کردن امور و مفاهیم سکولار و سکولاریزاسیون نهادی یاد می‌کند و این سومی را چاره، دست‌کم، اولی و یا حتی دومی می‌شمارد. خلاصه‌ای از تحلیل کربن از سکولاریزاسیون، در مسیحیت و اسلام، را در نمودارهای ذیل می‌توان مشاهده کرد:

### سکولاریزاسیون در مسیحیت

حلول خدا در مسیح و تجسد مسیح در کلیسا ← مرجعیت کلیسا در تأویل کتاب مقدس + جهان‌شناسی ابن‌رشد ← نابودی عالم مثال ← جداسازی عالم عقول از عالم محسوس ← دوگانگی فلسفه و الهیات ← سکولاریزاسیون مسیحیت ← تبدیل نظام‌های کلامی به ایدئولوژی‌های توتالیتر اجتماعی: حلول خدا در انسان و تبدیل شدن تجسد الهی به تجسد اجتماعی ← مرگ خدا [در مسیحیت غربی حلولی]

### فرایند ناسکولار تاویل در اسلام

تأویل کتاب مقدس [حقیقت کتاب مقدس و باطن آن] توسط پیامبر و امام ← اسلام معنوی ← فردیت و آزادی معنوی

### فرایند احتمالی سکولاریزاسیون در اسلام:

<p>گسست شریعت از حقیقت ← اسلام ظاهری و فقهی ← سکولاریزاسیون ویژه اسلام</p>	}	<p>- ظاهر بدون باطن [ نادیده گرفتن باطن معنوی اسلام ] - امام‌شناسی بدون ولایت باطنی و معنوی</p>
--	---	---

### پرسش‌های کربن

کربن، ناظر به تحلیلی که از سکولاریزاسیون دارد، پرسش‌های ذیل را برای علامه طباطبایی مطرح می‌کند: آیا مذهب تشیع امامیه بشارت و حقیقتی برای نجات امروزی جهان بشریت دارد یا خیر؟ یعنی معنویت تشیع که در مفاهیم امام‌شناسی و تجلی و امام‌زمان و غیبت موجود است، می‌تواند مشکله سکولاریزاسیون معنوی و دینی را در غرب چاره کند یا نه؟ (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۷۱-۱۸۴ و کربن، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۹). بدین ترتیب پرسش‌های کربن، ناظر به سکولاریزاسیون الهیاتی است و نه سکولاریزاسیون نهادی؛ زیرا سکولاریزاسیون نهادی را مانع سکولاریزاسیون الهیاتی می‌انگارد.

### پاسخ علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، به تناسب موضوعات و پرسش‌هایی که کربن مطرح می‌کند، نظرات و پاسخ‌های خود را ارائه می‌کند. پُراهمیت است که علامه طباطبایی در این گفت‌وگوها همان مطالبی را که در آثار منطقی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، در دهه‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۰ بیان داشته است (به ویژه نک: طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، ج اول تا پنجم)، اظهار می‌دارد و تنها در موارد اندکی مانند تطبیق موضوع حلول در الهیات مسیحی به حلول در خلافت از تعبیرات کربن استفاده می‌کند. در هر صورت، اجمالی از مباحثی که علامه طباطبایی در

این گفت و گوها عرضه می‌دارد به قرار ذیل است:

### الف) آسیب‌شناسی تاریخ اسلام

**نظریه «جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت وقت» و الغای ولایت:** شیعه، عامل اصلی جریان حوادث و وقایع داخلی اجتماع اسلامی را موضوع الغای ولایت می‌یابد. موضوع الغای ولایت از نظریه «جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت وقت» سرچشمه گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۷). این عقیده، آثاری داشت از جمله ولایت و حکومت اسلامی به دست ناهلان افتاد و مسلمانان از مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام محروم شدند (همان: ۳۱). شیعیان، احساس می‌کردند که پایمال کردن نص صریح ولایت و تمسک به مسأله «صلاح مسلمین»، که در صدر اسلام صورت گرفت، از این عقیده سرچشمه می‌گیرد که احکام و قوانین ثابت اسلام، که به نص قرآن قابل نسخ نیست، تابع مصالحی است که با اختلاف شرایط و عوامل، اختلاف پیدا می‌کند (همان: ۲۱).

**فرسودگی سازمان اجتماعی:** در ادامه، علامه طباطبایی، تاریخ اندیشه و دانش‌های اسلامی را بیان می‌دارد و از جمله درباره علم حدیث می‌گوید: حدیث، تحت تأثیر عوامل و شرایطی، تاریخ اسلام را از مجرای حقیقی خود منحرف کرد و به مجرای دیگری انداخت و روح زنده یک آیین الهی را از آن گرفت و سنت یک سازمان عادی اجتماعی را به آن داد. این سازمان عادی اجتماعی مانند سایر حکومت‌ها و رژیم‌های اجتماعی، بر اساس قوانین طبیعی، در مسیر زندگی خود، زمان طفولیت و جوانی و کهولت را گذرانیده و امروزه با فرارسیدن روزگار پیری، کهنه و فرسوده گردیده و تدریجاً جای خود را به رژیم‌های اروپایی تحویل می‌دهد (همان: ۳۵، طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ۲۵۴-۲۸۳ و همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۶۷-۱۶۹؛ ج ۲: ۳۰۶).

### ب) راه‌حل‌ها

**تفکر اجتماعی:** از مهم‌ترین دستورات اجتماعی اسلام، که در میان مسلمانان تعطیل شد، «تفکر اجتماعی» بود که قرآن دستور به وجود آوردن و نگهداشتن آن داده (آل عمران: ۹۹، نساء: ۶۳، انعام: ۱۶۱ و روم: ۳۱) و نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در دعوت و توصیه به آن، هیچ فروگذار

نمی‌کرد. مسلمانان، موظف بودند که در هر نظریه‌ای که با کتاب و سنت، تماس داشته باشد، فکر اجتماعی کرده و از بروز اختلاف نظر جلوگیری نمایند، ولی با رحلت پیغمبر اکرم و بروز اختلافات، این رویه متروک شد و اختلاف نظر در همه شئون اسلامی، پیش آمد و هر کس راه جداگانه‌ای اتخاذ کرد و به زندگانی فردی متمایل گشت و بدین ترتیب در میان مسلمانان اختلافات ریشه‌دار، از جمله در مسایل کلامی، پیدا شد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۴). همه اختلافات مذهبی در میان مسلمانان، جوانه‌هایی است که از ریشه اختلافات و اختلال نظم دینی در صدر اسلام روییده و همه به یک اصل برمی‌گردند و آن نادیده گرفتن دستوری از دستورات قرآن می‌باشد که به موجب آن، مسلمانان موظف بودند که تفکر اجتماعی کرده و وحدت کلمه را در فکر و اعتقاد حفظ نمایند (همان: ۵۵ و ۸۴، همو، بی‌تا، ج ۵: ۲۵۴-۲۸۳ و ج ۴: ۱۰۵ و ۱۳۰). «تفکر اجتماعی» دست‌کم از سال‌های ۳۰ در آثار علامه طباطبایی مطرح و بر مبانی فلسفی و مباحث تفسیری وی بنا شده است و به‌طور خلاصه روشی برای فهم حقایق دینی پیش می‌نهد که همانا تفکر و تدبر و اجتهاد اجتماعی و آزادی عقیده (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۹-۱۳۱) است. نادیده گرفتن همین امر، چنان تاریخی را برای جوامع اسلامی رقم زد و اعتماد به نفس را از مسلمانان گرفت و خودباختگی در مقابل بیگانگان را نتیجه داد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۳). علامه طباطبایی، با طرح موضوع «تفکر اجتماعی» به بخشی از نظریه‌ها و مبانی خود اشاره دارد که براساس آن‌ها، ظهور دین را امری اجتماعی معرفی می‌کند؛ مخاطب خطابات دینی را اجتماع می‌داند؛ فهم دین را برعهده اجتماع می‌گذارد. بنا بر تحلیل وی، آن چیزی که به‌طور مستقیم از دین ناشی می‌شود، اجتماع است. اجتماع مبتنی بر متن دینی یا همان اجتماع دینی، همان‌گونه که امور اجتماعی خود را سامان داده و نیازهای اجتماعی خود را برطرف می‌گرداند، براساس اصول و مبانی دینی، حکومتی را پدید می‌آورد.

#### **امام‌شناسی و باطن قرآن: علامه طباطبایی درباره این دو موضوع اظهار می‌دارد که:**

انسان با ساختمان جسمانی خود در یک جهان جسمانی محسوس و تحت سیطره طبیعت زندگی می‌کند. همه اجزای این جهان جسمانی، و از جمله انسان، رو به انقراض می‌روند. در عین حال، جهان و انسان پس از انقراض، دوباره به زندگی برگشته و انسان در این نشأ دوم، طبق عقایدی که در زندگی اول داشته و اعمالی که پیش از مرگ

انجام داده، زندگی سعادت‌مندانه یا شقاوت‌مندانه‌ای خواهد داشت. از این جهت، او باید برنامه زندگی خود را مطابق وحی آسمانی قرار داده تا سعادت زندگی این جهان و آن جهان را تأمین کند.

نظام جاری در عالم طبیعت از یک عالم (یا عوالم) معنوی فوق این عالم سرچشمه می‌گیرد (نک: طباطبایی، بی تا، ج ۱۲: ۱۳۸-۱۴۷). نظام اعتقاد و عمل که اسلام برای بشریت تنظیم کرده، از یک سلسله مقامات معنوی سرچشمه می‌گیرد که انسان در باطن امر با عبودیت و اخلاص خود در آن‌ها سیر می‌کند و پس از برداشته شدن پرده غفلت در این نشأه یا پس از مرگ، آن‌ها را مشاهده خواهد کرد. به این معنی که یک واقعیت نورانی زنده‌ای است که به عالم انسانی احاطه داشته و انسان را به وسیله اعتقاد حق و عمل صالح، به سوی خود، هدایت می‌کند و او واسطه میان خدا و خلق است و انسان را رهبری و به خدا نزدیک می‌کند. این حقیقت زنده و نورانیت معنوی پیوسته از میان افراد انسان، حاملی دارد که به رهبری حقیقی و معنوی مردم قیام می‌کند. این فرد در عُرفِ قرآن و حدیث، «امام» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۶۰-۶۲). از این بیان روشن می‌شود که آنچه از باطن قرآن مربوط به عالم انسانی است، همان حقایق درجات قرب و مقامات ولایت است که مراتب نورانیت امام است و شناخت باطن قرآن مستلزم شناسایی مقام نورانیت و شخصیت معنوی امام است (همان: ۶۲؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۰).

### امام غایب

علامه طباطبایی، درباره اعتقاد به امام غایب می‌گوید: روشی که اسلام برای تأمین سعادت واقعی بشر تعیین کرده، طوری است که بدون اعتقاد به ظهور مهدی، نمی‌تواند اثر واقعی کامل خود را ببخشد. اعتقاد به ظهور مهدی مانند اعتقاد به وقوع قیامت، نگهبان داخلی برای حفاظت از حیات درونی پیروان اسلام است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۲). در سیر همین زندگی اجتماعی انسان، روزی فراخواهد رسید که سعادت کامل اجتماعی انسان را تضمین کرده و در آن روز، عموم افراد در سایه واقع‌بینی و حق‌پرستی، سعادت واقعی خود را به دست می‌آورند (همان: ۷۴).



### معادشناسی

بر اساس بیان قرآن کریم، حیات انسان، حیاتی بی‌نهایت است و انسان مانند سایر موجودات جهان، به‌سوی خدا برگشته و برای همیشه، زندگی توأم با سعادت و یا شقاوت خواهد داشت. این زندگی دوم، ارتباط کامل با زندگی اول (زندگی دنیوی) داشته و خوبی و بدی اعمال این جهان‌گذران، در سعادت و شقاوت حیات آن جهان‌بی‌پایان، مؤثر است. بنابراین، زندگی این نشأه باید به نحوی تنظیم شود که سعادت همیشگی آن نشأه را تأمین و تضمین کند. یعنی انسان قوانین و مقرراتی، که قابل تطبیق با سعادت آن نشأه باشد را در هر دو حال انفراد و اجتماع رعایت کند تا به‌وسیله عمل به آن‌ها، حیات معنوی کسب کرده و برای روز پسین ذخیره کند. این حیات معنوی (به دلالت دو آیه شریفه «یا ایها الدین آمنوا استجیبوا لله و للرسول إذا دعاکم لِمَا یحکم» (انفال: ۲۴) و «أو من کان میثاً فأحییناه و جعلنا له نُوراً یمشی به فی الناس» (انعام: ۱۲۲)) از نظر قرآن یک واقعیت زنده بوده و از قبیل مقامات و موقعیت‌های پنداری و قراردادی اجتماعی مانند ریاست و مالکیت و فرمان‌فرمایی و نظایر آن‌ها نیست (همان: ۸۵-۸۸ و ۱۵۱-۱۵۲).

### نبوت و ولایت

نبوت، واقعیتی است که احکام دینی و نوامیس خدایی مربوط به زندگی را به مردم می‌رساند. ولایت، واقعیتی است که در نتیجه عمل به فرآورده‌های نبوت و نوامیس خدایی در انسان به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، نسبت میان نبوت و ولایت، نسبت ظاهر و باطن است و دین که دست‌آورد نبوت است، ظاهر ولایت، و ولایت، باطن نبوت می‌باشد. در ثبوت صراط ولایت که در آن، انسان مراتب کمال باطنی خود را طی کرده و در موقف قرب الهی جایگزین می‌شود، تردیدی نیست؛ زیرا ظواهر اعمال دینی بدون یک واقعیت باطنی و زندگی معنوی تصور ندارد و دستگاه آفرینش که برای انسان، ظواهر دینی را تهیه کرده و او را به‌سوی آن دعوت می‌کند، ضرورتاً ناظر به این واقعیت باطنی است که نسبت به ظواهر دینی به‌منزله روح است. کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند، در قرآن، امام نامیده می‌شود (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

### ثابت و متغیر در احکام

علامه طباطبایی، به تناسب موضوع احکام اسلام برای سعادت زندگی اجتماعی انسان، به موضوع ثابت و متغیر در احکام می‌پردازد و اظهار می‌دارد که: ممکن است تصور شود که طرح اصلاحی اسلام ثابت است در حالی که جوامع انسانی پیوسته در تغییر بوده و هرگز نمی‌توان یک طرح دائمی برای اصلاح جامعه مقرر کرد. بنابراین طرح اسلام پس از چهارده قرن، دیگر با دنیای امروز قابل انطباق نیست. پاسخ این است که: اسلام قوانین ثابتی دارد و جامعه انسانی نیز تحول دارد اما نه هر حکم مقررری که در جامعه اسلامی اجرا می‌شود غیرقابل تغییر و غیرقابل انطباق با جامعه متغیر است و نه جامعه انسانی از هر جهت و در همه شئون، متغیر و متحول است (همان: ۷۹، ۸۰؛ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۵۷ به بعد و ص ۱۶۴ به بعد و همو، بی‌تا، ج ۴: ۱۱۷-۱۲۰). اسلام به ولی امر مسلمانان اختیار داده که به حسب تحول اوضاع دنیا، در امور مربوط به جامعه اسلامی، با حفظ حدود شرع و احکام الهی تصمیمات مناسبی گرفته و فرامینی را صادر و اجرا کند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸۲). علامه طباطبایی، با التفاتی که به موضوع ثابت و متغیر و تأثیر آن در زیر سؤال بردن احکام اسلام دارد، متعرض همین موضوع می‌شود. از نظر وی، احکام جاری در جامعه اسلامی دو گونه است: احکام شرعی که ناظر به ویژگی‌های ثابت زندگی انسان است و احکام متغیر حکومتی که ناظر به ویژگی‌های متغیر زندگی انسان است. گرچه در خود احکام شرعی نیز به ترتیب خاصی، انعطاف‌پذیری لازم در نظر گرفته شده است. با توجه به موضوع تفکر اجتماعی، که علامه طباطبایی در همین مجموعه گفت‌وگوها نیز به آن اشاره کرده است، احکام متغیر با لحاظ مصلحت مسلمانان و با مراجعه به شورای مسلمانان، وضع می‌شود.

### حلول یا تجلی و ظهور

علامه طباطبایی به موضوع الهیات تنزیهی و نفی حلول می‌پردازد و می‌گوید: برای این که عامه مردم با افکار ساده خود، حقایقی چون خداشناسی و معادشناسی را سوء تعبیر نمایند و قیومت حقیقی لاهوت را نسبت به این عالم به شکل حلول فکر نکنند، در بیانات اهل بیت علیهم‌السلام این مسأله با نفی «تشبیه» و «تعطیل» بیان شده است (همان: ۱۹۴). قرآن کریم با

کمال صراحت می‌گوید: «لاهورت، نامتناهی و به همه چیز محیط است و هرگز محدود و محاط نمی‌شود» (سوره فصلت: ۵۴) چنان‌که مُلک و حکومت مطلق از مختصات لاهوت است و هیچ شریکی در آفرینش و تدبیر و اداره عالم و صدور حکم ندارد (سوره یوسف: ۴۰). نظر به وجود نامتناهی و احاطه تامی که لاهوت نسبت به جهان ممکنات دارد، ارتباط لاهوت با جهان آفرینش را نمی‌توان به صورت حلول یا اتحاد یا انفصال توجیه کرد، نزدیک‌ترین تعبیری که برای این مطلب می‌توان پیدا کرد، همان لفظ «تجلی و ظهور» است که قرآن کریم نیز آن را به کار برده و اولیای دین در کلام خود این تعبیر را به‌طور مکرر به زبان آورده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

### مبارزه با حلول و اتحاد

اسلام در مبارزه با عقیده و روش حلول و اتحاد که کلیسا در پیش گرفته بود، توصیه‌های مؤکدی به پیروان خود کرده است. قرآن به مسلمانان می‌سپارد که در عقیده توحید، راسخ بوده، عبودیت خود را با اخلاص انجام دهند و یک‌دل و یک‌جهت، اخذ به کتاب و سنت کنند و هر گونه اختلاف فکری را از راه کتاب و سنت حل نمایند و هرگز از پیش خود در احکام دینی به صواب دید و صلاح‌جویی نپردازند.

### حلول و دیکتاتوری

قرآن به مسلمانان توصیه می‌کند که امتزاج روحی خود را به داخل جامعه اسلامی که همان جامعه تقوی و خداشناسی است، مخصوص کنند و هرگز با جوامع غیراسلامی، امتزاج روحی که موجب تأثیر در روش زندگی (رابطه ولایت) است، برقرار ن سازند (سوره آل عمران: ۲۸). هم‌چنین قرآن اشاره می‌کند که افراد جامعه اسلامی، به‌واسطه روابطی که با جامعه بیرون از اسلام مستقر خواهند کرد، احکام قرآن را به عذر و بهانه‌هایی، یکی پس از دیگری، مهجور داشته، ترک خواهند کرد، و به‌واسطه ولایت و امتزاج روحی که با عالم مسیحیت پیدا می‌کنند، روش و سنت اسلامی را معکوس قرار خواهند داد (همان: ۲۰۵-۲۰۷). از این‌رو، وضعی مشابه وضع کلیسای بعد از مسیح، که «حلول الوهیت در کلیسا» نامیده شد و معنی حکومت علی‌الاطلاق، و فرمانروایی بی‌قید و شرط را می‌دهد و کلیسا را به دین و دنیای

مردم تسلط می‌بخشد (یعنی یک دیکتاتوری به تمام معنی) (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰۱-۲۰۲)، در عالم اسلام نیز در نخستین روزهای پس از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله، ابتدا در کرسی خلافت و پس از آن در جمعیت صحابه، ظهور کرد. این مسأله با مطلب ساده و نسبتاً معقولی شروع شد و آن این بود که مقام خلافت، اظهار داشت که: نبی اکرم در اتخاذ تصمیمات و اداره امور عامه، مؤید به وحی بود، ولی ما ناگزیریم در اتخاذ تصمیمات لازمه، به «اجتهاد» و صواب دید خود عمل کنیم (همان: ۲۱۱). معنی این سخن این است که احکام و قوانین دینی برای احراز مصلحت است. پس پیوسته، احکام، تابع مصلحت وقت خواهد بود. در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله تشخیص مصلحت وقت به دست وحی بود، ولی پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله که وحی از ما قطع شده است، آنچه را که مصلحت تشخیص دهیم، اجرا خواهیم کرد (همان: ۲۱۳). اوایل امر، صلاح اسلام و مسلمانان مطرح بود، ولی در اواخر صلاح مقام خلافت و سلطنت، جایگزین صلاح اسلام و مسلمانان شد (همان: ۲۱۴-۲۱۷). بدین ترتیب، حیات معنوی اسلام از موقعیت واقعی خود تنزل کرد و وارد مرحله اجتماع شد و در حصار ماده، محصور گردید و به اصطلاح آقای کربن، الوهیت در اجتماع اسلامی یا در کرسی خلافت حلول کرد و نورانیت اسلام که در زمان نبی اکرم صلی الله علیه و آله ظهور کرده بود، به تاریخ پیوست (همان: ۲۱۸). این امر، معنویت اسلام واقعی منزه از مادیت را به قالب یک رژیم اجتماعی مادی، حلول داد و طبعاً مانند سایر پدیده‌های مادی، حالات عمومی یک موجود مادی را از کودکی و جوانی و کهولت و پیری پذیرفت (همان: ۲۱۹). در نتیجه این وضع، معارف اعتقادی و عملی اسلام روزه‌روز رو به سقوط رفت و طرق درک و پیشرفت این حقایق، یعنی طریق بحث آزاد و طریق سیر معنوی، رهسپار وادی فراموشی شد (همان: ۲۳۹).

### نتیجه‌گیری

دیدیم که کربن به سه گونه سکولاریزاسیون اشاره داشت؛ یکی، قدسی‌سازی امور و مفاهیم سکولار که با مرجعیت کلیسا پیدا شد؛ دیگری، سکولاریزاسیون امور و مفاهیم قدسی که با ایدئولوژی‌های جدید به ویژه فلسفه تاریخ هگلی، و در پی سکولاریزاسیون نوع اول، پدید آمد؛ سوم، سکولاریزاسیون نهادی که می‌تواند مانع

دو فرآیند نخست و سکولاریزاسیون دینی شود.

علامه طباطبایی؛ در پاسخ بر جنبه تاریخی و سیاسی ولایت تأکید می‌کند و در عین این که تفسیر عرفانی و باطنی از ولایت ارائه می‌کند، ولایت را منحصر به آن نمی‌گرداند. در ادامه، موضوع الغای ولایت را به برقرار کردن رابطه ولایت با جوامع غیراسلامی و تأثیرپذیری از آن‌ها و حلول الوهی به خلافت و صحابت و سرایت امر قدسی به امر سکولار و تنزل حیات معنوی اسلام به اجتماع و ماده و در قالب یک رژیم اجتماعی سیاسی مادی، که در نظریه جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت زمان اظهار گردیده است، مرتبط می‌گرداند. با تنزل حقایق زنده اسلام به قالب یک رژیم اجتماعی سیاسی، سنت یک سازمان عادی اجتماعی بر آن حاکم شد و حکومت اسلامی - چنان که در تاریخ اسلام مشاهده می‌شود - دچار فرسودگی گردیده و به تدریج جای خود را به رژیم‌های اجتماعی سیاسی غرب می‌دهد و البته این جایگزینی از نظر علامه طباطبایی نتیجه‌بخش نبوده و چاره انحطاط درونی جامعه اسلامی، که ناشی از تاریخ تحریف شده آن است، نخواهد بود. در این جاست که علامه طباطبایی برنامه خود را برای جوامع اسلامی ارائه می‌کند. این برنامه، همانا «تفکر اجتماعی» است که علامه طباطبایی آن را از مهم‌ترین دستورات اجتماعی اسلام و مایه وحدت و درمان اختلاف در جامعه اسلامی معرفی می‌کند. در ادامه، علامه طباطبایی تفسیر عرفانی و باطنی خود از خداشناسی، نبوت، قرآن، ولایت، امام‌شناسی و معادشناسی را ارائه می‌کند. مهم است که علامه طباطبایی از به دست دادن تفسیری مثالی از امام غایب اجتناب نموده و ظهور امام زمان (عج) را در سیر همین زندگی اجتماعی انسان تصویر می‌کند. می‌توان احتمال داد که همین جمع میان ظاهر و باطن در گفتار علامه طباطبایی است که در تحلیل‌های بعدی کربن و عدول وی از معنویت محض، که دست کم در تاریخ فلسفه اسلامی دیده می‌شود، مؤثر افتاده باشد.

زاویه گرفتن پاسخ علامه طباطبایی از پاسخ کربن، به پرسش سکولاریزاسیون، از همین جا قابل مشاهده است. پاسخ علامه طباطبایی، تنها پاسخی معنوی و باطنی نیست بلکه به اقتضای جامعیت اسلام، پاسخی جامع است. چنان که می‌توان این امر را در راه‌های حقیقت که در اسلام وجود دارد ملاحظه کرد. رسیدن انسان به حقیقت از هر سه راه ظواهر دینی، استدلال عقلی و عرفان امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۰ و ۱۸۶). کربن گرچه

اصالت ظواهر دینی را می‌پذیرد اما نسبت به گسست آن از باطن هشدار می‌دهد و سکولاریزاسیون ویژه‌ای را برای اسلام، در صورت گسست ظاهر از باطن پیش‌بینی می‌کند. در مقابل سکولاریزاسیون احتمالی ناشی از ظاهر گرایی که کربن برای اسلام پیش‌بینی می‌کند، علامه طباطبایی از سکولاریزاسیون ناشی از مصلحت‌گرایی و تقدم‌دادن مصلحت حکومت بر احکام الهی یاد می‌کند.



### کتابنامه

۱. حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: طرح نو.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۲۵۳۵)، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، ج ۲، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۳. شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، جلال‌الدین آشتیانی، ویرایش دوم، قم: بوستان کتاب.
۵. طباطبایی، جواد (۱۳۸۰)، مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، تهران، نگاه معاصر.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، اندیشه سیاسی جدید در اروپا، دفتر نخست از جلد نخست، جدال قدیم و جدید، تهران: نگاه معاصر.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰)، رساله الولاية؛ یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی، به ضمیمه رساله الولاية از استاد علامه طباطبایی، قم: انتشارات شفق.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، شیعه، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کرین با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۰. \_\_\_\_\_ [بی تا]، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. کرین، هانری (۱۳۶۵)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: توس.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه سلامی، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، ارض ملکوت: از ایران مزدایی تا ایران شیعی: کالبد انسان در روز رستاخیز، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ الف)، اسلام ایرانی، ترجمه: انشاء الله رحمتی، ج ۱ و ۲، تهران: سوفیا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه: جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران: مینوی خرد.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، اسلام ایرانی، ترجمه: انشاء الله رحمتی، ج ۳، تهران: سوفیا.
۱۷. یزدانی مقدم، احمد رضا (۱۳۸۴)، «سکولاریسم و سکولاریزاسیون»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۲.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، «فلسفه سیاسی علامه طباطبایی» در: علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی - اسلامی، به کوشش: عبدالحسین خسروپناه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، از دین دنیوی تا آستان قدرت، قم: پژوهشگاه صدا و سیما.

