

هانری کربن

و روایتی سیاسی از تاریخ فلسفه اسلامی

محمد مهدی خلجی

مطمئناً در اسلام، خطر از شرایط متفاوتی سر بر خواهد کرد. تاکنون
فیلسوفانی ظهور نکرده اند تا این شرایط را، در ژرفای آن، تحلیل کنند.¹

هانری کربن

هانری کربن (1903-1978) در زبان فارسی، بیشتر، خاورشناس و ایران شناسی علاقه مند به فلسفه اسلامی و ادیان ایرانی شناخته شده، بی آن که زمینه و ویژگی فلسفی کار او چندان بررسی شده باشد. با آن که شماری از نوشته های وی به فارسی برگردانده شده، هنوز تألیف مهمش، کتاب چهارجلدی *درباره اسلام/ایرانی*، به فارسی در نیامده است. ناشناخته ماندن گوهر اندیشه کربن، شاید دو سبب عمده داشته باشد:

نخست. نوع نگرش پژوهش گران ایرانی به سنت خاورشناسی و ایران شناسی بخش عمده ای از دستاوردهای آنان را مغفول می نهد. در این نگرش، خاورشناسی خلاصه می شود در بهره گیری از روش ها و ابزارهای مدرن در تصحیح و تنقیح متون و تتبع و تحقیق ادبی در معناهای آن. از دهه ها پیش، این روش ها به سرعت در مقام الگویی برای پژوهش گران ایرانی درآمد. بدین ترتیب، بیشترین وام معنوی پژوهندگان ایرانی به خاورشناسان در فراگیری روش شناسی فیلولوژیک آنهاست. شناخته شده ترین خاورشناسان در ایران، اغلب کسانی هستند که نسخ خطی میراث فرهنگی ایرانی را جسته، تصحیح و چاپ کرده اند. خاورشناسانی که فراتر از تبعات ادبی (به معنای عام آن) رفته اند یا آثارشان به زبان فارسی در نیامده، یا اهمیت کارشان به خوبی دریافته و کاویده نشده است. البته این امر از سر تصادف نیست. ذهن ایرانی به قدر وسع خود از سنت خاورشناسی بهره گرفته است. در فقدان چارچوبی نوین برای فهم میراث گذشته و در نتیجه رویارویی انتقادی با آن، اهمیت کوشش های فلسفی و معرفت شناختی دیگران نیز روشن نمی شود و به ضرورت، آگاهی از سنت، تخته بند مرحله نخستین، یعنی چاپ انتقادی متون و کشف داشته های پیشین و رهاندن آنها از غبار کتابخانه ها و ظلمات دست نوشته ها می ماند. تا اشتیاقی برای پدیدآوردن چارچوبی معرفتی و فلسفی برای فهم سنت به وجود نیاید، کوشش های دیگران در این باره نیز در کنج تاریکی به سر خواهد برد. هم چنین آگاهی درست از اهمیت کار خاورشناسان و فرارفتن از دستاورد فیلولوژیک آنها نیازمند آگاهی از مبانی فلسفی و معرفت شناختی مدرن خاورشناسی نیز هست. پژوهشگران ادبی ایران، بیشتر، با جستارهایی از این دست بیگانه اند و به همین روی سهم آنها در آموختن از خاورشناسان اندک می ماند. این بدان معنا نیست که همه ایران شناسان و خاورشناسان به یک اندازه به مبانی فلسفی و معرفت شناختی تکیه کرده و با روشی واحد سنت ایرانی- اسلامی را پژوهیده اند. سخن در این است که در غیاب رویکرد ژرف و انتقادی به آثار خاورشناسان و ایران شناسان، در ایران، تمایزها، همانندی ها و طبقه بندی های آنان پیدا نیست و حتا آن چه بیش از همه چیرگی

دارد، از سر اتفاق، همین نگاه یکسان نگر به آنهاست؛ گویا عنوان خاورشناس و ایران شناس برای همه آنها حجابی است بر تفاوت ها و حتا تباین هایشان².

به سخن دیگر، ما برای فهم پروژه کلی خاورشناسی و ایران شناسی، با یک مانع معرفت شناختی روبه رو هستیم. فهم خاورشناسی در مقام شناخت «دیگری» از «خود»، که ما باشیم، پیشاپیش نیازمند تصویری فلسفی از خود است و در غیاب این درک فلسفی، نه تنها راه دادوستد با شناخت «دیگری» از «خود» بسته است که حتا فهم دستاورد معرفتی دیگران درباره «خود» نیز، اگر نه محال، دشوار می نماید.

شمار کتاب ها و مقالات تألیفی درباره میراث خاورشناسی و ایران شناسی گواه ژرفا و پهنای درک ما از آن است. شاید نقد ذهنیت ایرانیان درباره سنت خاورشناسی، که از پیچیدگی و ابهام تهی نیست، گام نخستین برای برون شد از مشکل و دستیابی به شناختی گسترده تر و غنی تر از فراورده خرد خاورشناختی و ایران شناختی باشد.

دوم. هانری کرین، در ایران، با تصحیح متون فلسفی و عرفانی ارج و قدر یافته و دست آخر به خاطر تأکیدش بر زنده بودن فلسفه ایرانی، چنان زائر معنوی ایران یا شرق شناخته شده است. در این تصویر، کرین شیفته و شیدای ایران و حکمت اسماعیلی و شیعی نمایانده می شود؛ کسی که این شیفته گی را با رنج تتبع و تحقیق بی نظیرش در تاریخ فلسفه اسلامی از آغازها تا امروز سیراب کرده است. کرین با غرقه شدنش در هزارتوی متن های عرفانی و فلسفی ایران و نیز با روش پدیدارشناسانه اش در تحلیل این متون، خود زمینه درست فهمیده نشدنش را در ایران به دست داده است، تا آن جا که در چشم بسیاری، کرین ردای صوفی می پوشد و حرکات و اطوارش از عارفی در خلعه ی مدام کمتر نیست. بیهوده نیست که به ویژه در حوزه های علمیه، که در دید کرین مکان تداوم فلسفه ایرانی بود، اندیشه کرین جایگاهی نیافت، با آن که دست کم برای کسانی مانند محمدحسین طباطبایی و شاگردانش از جمله جلال الدین آشتیانی، که با او دیدارهایی شخصی نیز داشتند، ناشناخته نبود. اهل فلسفه در ایران او را جوایب چیزی می دانستند که خود دارند و از این منظر، کرین بیش از یک «خدمت گزار» فلسفه و عرفان ایرانی نمی نمود.

تنها کتابی که نویسنده ای ایرانی درباره هانری کرین تألیف کرده است، از داریوش شایگان است که نخست به فرانسه و بعد به فارسی منتشر شده است³. در کنار آن تصور حوزویان از هانری کرین که کار وی را نوآورانه نمی بینند و او را مجذوبی به شرق و ایران می دانند، برداشت شایگان از کرین یک سره متفاوت است. داریوش شایگان در این کتاب باور دارد که «وجود کرین سرآغاز جنبشی معنوی بود که می خواست میان ایران سنتی و کهن / و تجدد دوران جدید پلی برقرار کند» (ترجمه فارسی ص. 39). از دیدگاه نویسنده این کتاب اندیشه هانری کرین تأثیری گسترده بر روشنفکران ایرانی و از جمله بر خود نویسنده داشت و کرین از چشم آنها «فکرهای کهنه» سنتی را «در جامه ای نوین و درخشان پدیدار می کرد» و «شگفتی های فکر پدران ما را به زبان فرانسه به خود ما می آموخت» (همان صص. 40-41). شایگان می گوید: «با کرین و در کنار او ما خود را در منظومه بسته و زمین مدار عالمی ماقبل گالیه نمی دیدیم، بل که درست در دل زمانه نوین و معاصر بودیم» (همان. 42).

این انگاره و دریافت از کرین، البته با آن چه خواننده امروزی از نوشته های کرین می فهمد، سازگاری کامل ندارد. آن چنان که در این نوشتار باز خواهیم نمود هانری کرین، اندیشه گری است سنت گرا و ناخرسند از تجدد و پی آمدهای معرفتی و سیاسی آن و از جمله ستیزی آشکار با فرایند این جهانی کردن دین دارد و در مطالعات ایران شناسی و در جغرافیای معنوی ایران به جست و جوی قلمرو قدسانی ای فراموش شده یا گم شده است. دریافت شایگان از هانری کرین که به گفته وی محصول هفده سال همکاری با اوست، از این جهت بدیع است که امروزه می دانیم از اندیشه های این فیلسوف فرانسوی هیچ راهی به آینده تجدد نمی توان گشود.

با محافظه کاری فلسفی کسی چون هانری کرین، چگونه می توان کوشش وی را برقراری پلی میان سنت و تجدد دانست؟ جدا از این، آگاهی هایی که مثلاً در کایه دولرن⁴ از هانری کرین و درباره وی آمده بسی بیشتر و احتمالاً دقیق تر از آن چیزی است که در کتاب شایگان در این باره هست. کایه دولرن دو سال پس از مرگ هانری کرین منتشر شد. اما کتاب شایگان که سال ها پس از آن به فرانسه درآمد، به نظر می رسد تفسیر و تعبیر تازه ای از اندیشه کرین پیش نمی کشد و به تکرار گفته ها و نوشته های دیگران بسنده می کند و دست کم خواننده فرانسوی زبان نیازی بدان احساس نمی کند. این کتاب که هم چنان از افقی فرانسوی به هانری کرین می نگرند، می توانست از چشم اندازی ایرانی به آثار و دستاوردهای وی نگاه کند. فقدان چشم انداز ایرانی در این نوشته شاید نشان دهنده ناتوانی ما در شناخت مستقل آثار خاورشناسان از جمله هانری کرین است. گویی برای شناخت آنان هیچ راهی نیست جز یاری گرفتن از همان تفسیرهایی که خود غربیان در باب خاورشناسان نوشته اند. به سخن دیگر گواه و گویای فقدان بصیرتی نسبت به موقعیت ایرانی در منظومه فکر جهانی یا اندیشه مدرن است. در نتیجه تا این خودآگاهی به موقعیت ایرانی پدیدنیاید فهم درست آفریده های ذهنی دیگران درباره خود نیز یا در بازگویی گفته های غربیان خلاصه می شود یا در سوء فهمی مضاعف. ترجمه فارسی کتاب نیز با آن که زیر نظر نویسنده انجام یافته، کامیاب نمی نماید و خود گریه است بر گره⁵.

طرح فلسفی هانری کرین: روی گردانی از سنت ایران شناسی

با آن که اصطلاح «ایران شناسی» در دامان رشته مطالعات ادیان زاده شد و تبار آن از سده نوزدهم فراتر نمی رود، هانری کرین خود در مقاله ای با عنوان «ایران شناسی و علم ادیان»، که دوازده سال پس از مرگ او منتشر شد، دریافت خاص خود را از مطالعه دین و در نتیجه ایران شناسی به خوبی روشن کرده است.⁶ کرین باور دارد که «از هیچ موضوع دینی به نحو معقول و اقناع کننده ای نمی توان سخن گفت مگر که آن را در درون وجدان دینی قرار داد و معیارهای مناسب و خاص آن را به کار برد». این فرض آشکارا به پدیدارشناسی دین راه می برد. کرین آن جا که از «پدیده حضور» و «فهم» سخن می گوید مبانی پدیدارشناختی خود را در تبیین دین توضیح می دهد: «امروزه، علوم انسانی به زمینه و وضعیت مابعدطبیعی یا، ساده تر، تراطبیعی (transnaturelle) ای که پایه گذار ماهیت آنهاست خودآگاه شده اند. این نکته آشکار شده است که «من» و «جهان»، مراتب وجودی سوژه شخصی و قلمروهای وجودی که آن سوژه می کاود، دو چیز متباین نیستند؛ بل که [آن چه هست] حضور یکی است برای دیگری، یک رویارویی (interprésence)، یک تلازم ناگسستگی، یک ساختار (structure). این در مجموع چیزی است که می توان آن را سمت یابی پدیدارشناختی علوم انسانی نامید. چیزی مانند این در علوم طبیعی نیز در جریان است»⁷. بنابراین، آن چه روش پدیدارشناختی خواننده می شود از نظر هانری کرین «شناخت و کشف حجاب وجدانی است که در موضوعی که آشکارش می کند، خود آشکار می شود؛ وجدانی که آشکار نمی شود مگر در مقام وجدان آن موضوع. با این آشکارکردن است که خود بر خود آشکار می شود. پسوند شناسی (Logos) واژه «پدیدارشناسی» به معنای نشان دادن آن چیزی است که در نمود آشکار می شود. معنایی که مقوم پدیده است، در این تأمل امر شناخته شده ی معطوف به سوژه، معطوف به حضوری که هر بار موضوع شناخت را حاضر می کند، شکل می گیرد؛ آن هم با «حاضرکردن» ی که به تنهایی امر شناخت را ممکن می کند و بازشناسی این حضور را مجال می دهد»⁸. بدین ترتیب، کرین باور دارد که اگر رشته حضور میان ابژه و سوژه، یا حضور هر یک برای دیگری بریده شود چیزی جز داده های مادی در دست نخواهد بود که به لایه ها و سطوح گذشته در مقام گذشته تسلیم شده اند و دیگر از حضور خود حکایت نمی کنند.

به همین خاطر است که کرین می‌کوشد تمایز این روش را که «فهم در حضور» یا «علم حضوری» است با روش های معهود علوم نشان دهد؛ زیرا می‌اندیشد بنابر این روش، ما با علمی قیاسی و استدلالی که بر پایه طرحی کلی از علل مادی، داده‌ها را بازسازی می‌کند سروکار نداریم؛ بل که بیشتر با فراخوانی به روشنایی و فرامود تدریجی پدیدار رویارو هستیم. به این اعتبار است که کرین این‌گونه پدیدارشناسی، یا دانشی را که بر پایه این روش قوام یافته باشد، هرمنوتیک می‌خواند؛ اما به سرعت تأکید می‌کند که مرادش از هرمنوتیک با کاربرد رایج زمانه این واژه - یعنی تأویل خودسرانه - تفاوت دارد، بل که مقصود از هرمنوتیک «فهم» است.⁹

این روش نه تنها به علمی ناهمگون با علوم معهود می‌انجامد که حتا با روش فلسفی نیز تفاوت دارد. در روش پدیدارشناختی نوع فهم، مرتبه وجودی شخص را آشکار می‌کند و مرتبه وجودی شخص نیز به فرایند فهم تعین و تشخیص می‌دهد. این دور هرمنوتیکی در روش متعارف فلسفی وجود ندارد؛ زیرا روش متعارف فلسفی پیوندی این چنین با موضوع شناخت خود برقرار نمی‌کند و هر موضوع ممکن را بر پایه استدلال های منطقی می‌پژوهد.

این علم بنیادی تفسیر (exégèse)، یعنی شرایط و زمینه های فهم، در نظر کرین، تباری کهن دارد، آن چنان که در میان حکمای سده چهاردهم اروپا مانند توماس درفورت (Thomas d'Erfurt) نیز همین صورت بندی را برای مسأله می‌توان یافت. وام کرین البته اندک نیست به کسانی که او خود آنها را هواداران گرایش حاشیه ای در الاهیات مسیحی می‌داند. در این زمینه کرین میان شماری از مفردات اندیشه فلسفی ایرانی و به ویژه سهرودی و هم چنین حکیمان اسماعیلی با مارتین لوتر خویشاوندی می‌بیند و می‌پندارد که آنها همان کوشش‌ها را در برابر همان مشکلات و به فرجام برای هموار کردن راه به سوی همان روشنایی انجام داده اند.¹⁰ در واقع، الاهیات نظری (théologie spéculative) ای که حاصل تلاش متألهان وابسته به گرایش راست هگلی در نیمه نخست سده نوزدهم بود، از نظر کرین همان راهی را می‌پیمود که حکیمان الاهی در اسلامی دنبال می‌کردند، با این تفاوت که این جریان در حاشیه ماند و سکولاریسم بر آن غلبه کرد، اما اندیشه حکیمان الاهی سلطه خود را در اسلام حفظ نمود.

اما چرا این «روش» روی گردانی از سنت ایران شناسی ارزیابی می‌شود؟ این پرسش را بدین گونه نیز می‌توان در انداخت: چرا کرین برای شناخت ایران، یا آن چه او اسلام ایرانی می‌خواند، به این «روش» پناه می‌برد و از روش های رایج زمانه خود روی می‌گرداند؟

کرین در همان مقاله «ایران شناسی و علم ادیان» روش پدیدارشناسی را از بُن با دو رویکرد دیگر ناهم‌ساز می‌داند: تبیین ناظر بر روان شناسی (Psychologisme) و تبیین تاریخ گرایانه (Historicisme)¹¹. وجه مشترک این دو رویکرد مبنای پوزیتیویستی آنهاست؛ مبنایی که در سده نوزدهم و تا نیمه نخست سده بیستم در مطالعات ادیان سرمشق مسلط پژوهش بوده است. کرین در مواضع گوناگونی، هر بار به اختصار، مبنای پوزیتیویستی مطالعه ادیان را نقد کرده؛ چون معتقد است فقر فلسفه پوزیتیویستی بیش از توسل به «داده های پوزیتیو» در این است که به همین داده ها بسنده می‌کند و به آنها محدود می‌ماند و در نتیجه از دریافت این نکته بازمی‌ماند که منظومه های گوناگونی از واقعیت ها وجود دارند که منطبق با وجوه مختلفی از داده ها یا «وجود عینی» (Existence objective) هستند؛ وجوهی که نه با یکدیگر در تضاد هستند و نه یکی به دیگری تقلیل پذیر است.¹² کرین معتقد است که بر پایه روش پدیدارشناختی می‌توان به منطبق خاص خود پدیده دست یافت؛ فارغ از نقادی های تاریخی ای که «حقیقت» آن را نادیده می‌گیرند. دشمنی کرین با نگاه تاریخ گرایانه به ایدئولوژی های پوزیتیویستی و فلسفه های تاریخ گرایانه دوران مدرن محدود نمی‌شود و حتا دامنه آن را به مخالفت با عبدالرحمن بن خلدون، اندیشمند سده هشتم هجری نیز برمی

کشاند¹³. چنین است که کرین افق فیلولوژیک یا زبان شناسی تاریخی کلاسیک را، که تنها افق پژوهش در خاورشناسی و اسلام شناسی کلاسیک بود، نقد می کند¹⁴. پدیدارشناسی، فاصله ای عظیم با سنت تبعات ادبی و نقد فیلولوژیک و تاریخی متون می گیرد و گرچه همه دستاوردهای آن را یک سره نفی نمی کند، آنها را برای «فهم» اندیشه نهفته در آنها نابسند و ناکام می داند.

گسست از خاورشناسی کلاسیک و مبانی پوزیتیویستی آن، از یک سو ویژگی تکاپوهای فکری دوران کرین در میانه سده بیستم به این طرف است و از سوی دیگر، خصالتی کاملاً منحصر به خود او دارد. به همین خاطر، در عین همراگی با جریان فکری زمانه، خلاف جریان نیز هست. نقد پوزیتیویسم که پس از جنگ جهانی دوم در اروپا نیرو گرفت، به جریانی روبه رشد بدل شد که در قلمروهای گوناگون علم، فلسفه و تاریخ بنیادهای اندیشه پوزیتیویستی را در معرض ویرانی قرار داد. این جا مجال توضیح زمینه ها و شرایط شکل گیری چنین روندی نیست، اما در واپسین تحلیل باید به زمینه های معرفت شناختی و نیز اجتماعی و سیاسی تکوین این نقد توجه کرد. شوک ناشی از جنگ جهانی دوم و سایه ترسناک ایدئولوژی فاشیسم و کمونیسم، شمار بسیاری از اندیشمندان اروپایی را (از جمله تنودور آدورنو، کارل پاپر و هانا آرنه به رغم تفاوت بنیادی مبانی شان) به برکندن ریشه های نگاه پوزیتیویستی در همه صور و نمودها و پیامدهای سیاسی آن رهنمون شد. آن چه در این ایدئولوژی ها یکی از کانون های اصلی فکری به شمار می رفت، بی گمان، نگاه پوزیتیویستی آنها به تاریخ بود. نقادی پوزیتیویسم تاریخی یا تاریخ نگاری پوزیتیویستی در کنار نقادی از پوزیتیویسم منطقی و فلسفی و راسیونالیسم، راه خود را بی درنگ باز کرد و با خروج از چارچوب بسته پوزیتیویسم گشایش افق های گوناگون و گاه ناهمگون تازه ای در پژوهش ممکن شد¹⁵. بر این بنیاد، منطق مسلط اروپامحوری و «عقل مدرن» یا با بازگشت به ریشه های اندیشه دوران روشنگری و یا با گسست از آن به عیار نقد سنجیده شد. کرین در چنین فضایی از تاریخ گرای و فلسفه تاریخ سنت خاورشناسی و ایران شناسی فاصله می گیرد. تأمل در کار کرین نشان می دهد که برای او مدرنیسم برابر است با راسیونالیسم به معنای سده نوزدهمی آن و راسیونالیسم همان پوزیتیویسم است و این همه چیزی نیست جز سکولاریسم. بر این محک، نقد هر یک از این مفاهیم نقد مفاهیم همبسته آن نیز هست. هانری کرین خود را نقاد این مفاهیم زنجیره ای می داند.

برای داشتن تصویر کامل تری از فضایی که کرین در آن اندیشه ورزیده است، باید به سوانح زندگی او و سفر سرنوشت سازش به ترکیه نیز توجه کرد. دیدار از ترکیه جدید، این کانون پیشین خلافت اسلامی و تنها کشور اسلامی آن دوران که به شکل رسمی حکومت را عرفی اعلام کرده بود، نمی توانست کرین جوان و دغدغه های اروپایی پس از جنگ جهانی دوم او را رنگ و شکل دیگر ندهد. بی گمان او با جریان های سلفی گری در جهان اسلام، به ویژه اندیشه های ایدئولوژیک که در آن هنگام در مصر و تحت تأثیر سیدجمال الدین اسدآبادی رو به رشد داشت و راه خود را به دیگر نقاط جهان اسلام باز می کرد، آشنا شده است. در آن هنگام، تفسیر تازه ای از اسلام در حال شکل گیری بود که با اجتماعی کردن اسلام و زدودن آن از پیرایه های معنوی و صوفیانه تلاش می کرد نوزایشی (النهضة العربیة) در جهان اسلام پدید آورد و ابزار فعال شدن این دین را در میدان تکاپوی جهانی فراهم کند. این کوشش ها که در مرکز اسلام سنی (قاهره-الازهر) صورت می بست، در خود نطفه هر گونه ایدئولوژی اسلامی آینده را می پرورد و شاید کرین با خودآگاهی به وضعیت و همراه تقدیری که او را به ایران می کشاند، به اسلام شیعی-ایرانی روی می کند و آن را آماج اصلی برنامه پژوهشی خود قرار می دهد¹⁶. برای کرین اسلام از طریق ایدئولوژیک شدن در حال عرفی شدن بود.

کرین عرفی شدن در اروپا را نیز فرایندی می دانست که از راه ایدئولوژیک کردن مفاهیم صورت گرفته، به ویژه مفاهیم الاهیات مسیحی. در نتیجه کرین با قیاس اسلام به مسیحیت و میل به پرهیز از تکرار سرنوشت سده بیستمی اروپا در جهان اسلام تلاش تازه ای را آغاز می کند: قدسانی کردن اسلام و آن چه امروزه بدان Sacralisation و Désecularisation می گویند.

در عین حال، راهی که کرین برای خروج از پوزیتیویسم حاکم بر مطالعات ادیان و ایران شناسی در پیش گرفت، اگر نگوییم یکه و یگانه است، دست کم، در روزگار خود گرایشی پیرامونی است. شمار عظیمی از نقادی‌ها از پوزیتیویسم، با گسترش معنای «رویداد تاریخی» و بسط روش‌ها برای مطالعه آن و تحول در معانی و مفاهیم و دستگاه معرفت تاریخی طریقی معکوس با آن چه کرین پیمود، سپرد. نقادی‌های کرین از راسیونالیسم، پوزیتیویسم، سکولاریسم و سویه‌های گوناگونی که واژه مدرنیته در آن دوران گویای آن بود، بر زمینه سنت محافظه کارانه اندیشمندانی چون اسوالد اشپنگلر، کارل اشمیت یا تا اندازه‌ای مارتین هیدگر فهم شدنی است. اما اندیشه کرین به جای آن که در ساختن پادزهری برای ایدئولوژی‌های مهیب زمانه مدرن، اقتدار سوژه مطلق را نقد کند، در برابر سوژه مدرن به سوژه مقتدر دیگری باز می‌گردد؛ سوژه‌ای که به گمان وی، و برخلاف گواهی تاریخ، از پیرایه‌های قدرت و پی‌آمدهای آن تهی است. مقایسه نقد کرین از پوزیتیویسم با دیگر نقادی‌ها و توضیح تفاوت ریشه‌ای آنها، اگرچه در این نوشتار جای پرداختن تفصیلی بدان نیست، ضروری به نظر می‌آید.

هانری کرین، با دغدغه‌هایی سیاسی

آوردیم که هانری کرین، برای مطالعه ایران، رهیافت پدیدارشناختی را برمی‌گزیند. پدیدارشناسی از کلیدی‌ترین واژه‌ها و مفاهیمی است که کرین در سراسر طرح خود به کار می‌گیرد، بدون آن که بتواند همه ابهام‌ها را در این کاربرد خاص از میان ببرد. هانس گنورگ گادامر به درستی پدیدارشناسی را واژه‌ای تاریک و جادویی نامیده است.¹⁷ سخنی در اثرپذیری کرین از ادموند هوسرل و مارتین هیدگر نیست، اما درباره دریافت وی از پدیدارشناسی جای مناقشه البته هست. پدیدارشناسی در دیدگاه کرین، به فرجام، صورتی یک سره سوپژکتیویست به خود می‌گیرد و منشی دل‌بخواهی می‌یابد. این که پدیدارشناسی برای کرین، یک «روش» به کار می‌رفته نیز کار تأمل را بر پژوهش‌گر آثار وی دشوارتر می‌کند. کرین پدیدارشناسی را صرفاً رشته‌ای از توصیه‌ها نمی‌داند. بنابراین، یکی از چشم‌اندازهای انتقادی به اندیشه کرین، می‌تواند همین مناقشه در دریافت خاص وی از پدیدارشناسی باشد. حتی اگر بخواهیم بر همسانی‌های درک وی از پدیدارشناسی با هوسرل تأکید کنیم، باز هم از منظر نقدهایی که پدیدارشناسی هوسرل را آماج گرفته است، می‌توان اندیشه کرین را سنجید. برای نمونه، «نیت مؤلف» در کار تأویلی کرین نقشی محوری بازی می‌کند. کرین اعتراف می‌کند که حکمت ایرانی را به گونه‌ای می‌فهمد که در وجدان مؤمن بازتابیده است؛ یعنی همان درک تفهیمی و همدلانه با نویسندگان و وارثان آنها. بدین روی و راه است که پژوهش‌های تاریخی را کنار می‌زند و بحث در فهم و درایت روایت‌های نبوی و سنت قرآنی را جایگزین مناقشه در سلسله اسناد راویان می‌کند. به همین دلیل است که تاریخ‌نگاری مفاهیم در طرح کرین جایی ندارند، چون بر مبنای «تداوم» وی، مفاهیم حکمت ایرانی تاریخ ندارند. او حکمت ایرانی را از بنیاد معاصر می‌فهمد. تمام کوشش وی معطوف به همین کشف نیت مؤلف است تا بدین جا که تمایزها را پوشش می‌نهد و نهایت کار ابن سینا را با بدایت کار سهرودی یکی می‌داند و *منطق‌المشرقیین* وی را از *جنس حکمة الاشراف* سهرودی می‌بیند؛ امری که نادرستی آن دست کم در کار تاریخ‌نگاران معاصر و با کشف نسخه‌ای از *منطق‌المشرقیین* آشکار شده است.

اگر مبنای «نیت مؤلف» نتواند در برابر نقادی‌های موجود تاب بیاورد، بخش عمده‌ای از دعاوی و مبانی کرین خلل پذیر خواهد شد. با این همه و برای پیش‌برد بحث، در سراسر این نوشتار، من واژه پدیدارشناسی را با همان ابهام و سیالیتی به کار می‌برم که هانری کرین.

بی‌گمان، انتخاب «روش» پدیدارشناسی خود مبتنی بر موضعی معرفت‌شناختی نیست، بل که به یک اصل موضوعه و پیشانقادی (precritique) استوار است؛ اصلی که بیش از آن که سرشتی معرفت‌شناختی داشته باشد، یک موضع‌گیری هنجاری است. هانری

کرین خود نیز تلویحاً به غیر معرفتی بودن بنیاد این گزینش اشاره کرده است. به نظر کرین همه چیز به موضع گیری بنیادین وجدانی وابسته است که افق را می‌گشاید؛ با همه قوانینی که بر این چشم انداز حاکم است و از جمله این قوانین، منطلق درونی اندیشه ای است که در معنا و دامنه و گستره واقعیت و حقیقت تصرف می‌کند.¹⁸ هانری کرین به دو اصل هنجاری (principes normatifs) در تفسیر و شرح حکمت نبوی اشاره کرده است. این دو اصل هنجاری، نقادی تاریخی، یعنی تحلیل بیرونی سلسله روایات را بیهوده می‌داند و باور دارد که این گونه نقد در این جا مشروعیت خود را از دست می‌دهد. در دیدگاه کرین، تنها روش مؤثر این است که چونان پدیدارشناس عمل کنیم. یعنی کلیت احادیثی را که از سده های پیش تاکنون زنده هستند، به همان صورتی در نظر بگیریم که وجدان شیعی در آن‌ها ابژه و موضوع شناخت خود را به خود فرانموده است. اگر این احادیث و روایات مقبول وجدان شیعی بوده اند، کنج کاوی در سلسله روایان و سنجش تاریخی آن بی‌هوده است، زیرا سنت را نمی‌توان با چاقوی تاریخ برید. بر اساس این دو اصل هنجاری طرحی از تاریخ فلسفه در اسلام به دست خواهد آمد که از تاریخ‌گرایی «بی‌سود و ثمر» فاصله می‌گیرد.

صحت و اصالت روایت های منقول از امامان شیعه در کانون دغدغه های تاریخ نگاران کرین قرار ندارد و مسأله اصلی او در مقام یک تاریخ نگار «فهم» آنها در چارچوب تداوم این حکمت نبوی به ویژه در ایران است. برای فهم درون مایه این روایت ها، از نگاه کرین، اطمینان بخش ترین روش همانا شیوه پدیدارشناختی است؛ یعنی راه بردن به نیت یا توجه اصلی صاحب کلام.¹⁹ کرین، با تمایز نهادن میان وجدان تاریخی و وجدان عرفانی (conscience gnostique) درنگریستن به وجدان عرفانی را به سان پدیده ای تاریخی درست نمی‌داند و باور دارد تاریخی دیدن وجدان عرفانی سراسر گفتار او را فسخ و نسخ می‌کند. در این راه، نخستین ملاحظه کرین جدآکردن معنای مجازی (allégorie) از معنای معنوی است و می‌اندیشد خلط میان این دو گونه معنا راه تاریخی دیدن پدیدار تشیع را باز می‌کند.²⁰ در این چشم انداز، تاریخی کردن در برابر درونی و باطنی کردن (intériorisation) قرار می‌گیرد.²¹ چنین است که کرین الاهیات تاریخ‌گرایی از جنس الاهیات بولتمان (R. Bultmann) و تلاش های آن برای اسطوره زدایی از مسیحیت و روایت های کتاب مقدس را ناتوان، تراژیک و در بن بست می‌خواند، زیرا از اساس، این تاریخمندی مادی را مغایر با «نیت» کتاب مقدس می‌داند و در نتیجه، سرانجام روش تاریخی را جز بی‌راهه نمی‌انگارد.²²

پدیدارشناسی در چشم کرین ارج پیدا می‌کند، چون مجال می‌دهد تا نیت ها خود را هویدا کنند و پدیده را چنان می‌نماید که آن خود را به وجدان مومن نموده و برای آن آشکار کرده است. به نظر او نقد تاریخی با قرار دادن امر دینی در تاریخ آغاز می‌شود. بدین روی نقد تاریخی، تاریخی را بر امر دینی تحمیل می‌کند که به آن تعلق ندارد، زمانی آفاقی که از آن او نیست. در حالی که امر دینی در ساحت فرا تاریخی قرار دارد؛ ساحتی که بنابراین نیست، بل واقعی است. کرین به این دریافت می‌رسد که حکمت در اندیشه فلسفی شیعی هم به معنای تاریخ است، هم به معنای گزارش و هم «تکرار» و «تقلید» (imitation)، چنان که گویی هنر تاریخ نگار هنر تقلیدگری است، چون، در واقع، سراسر تاریخی که در این جهان مشاهده پذیر در جریان است، روگرفتی از رویدادهایی است که نخست در جان رخ می‌دهد، در آسمان. بر همین بنیاد است که عرصه پیشاتاریخ، یعنی رویدادهای تاریخ قدسی، با «معناها» در خیال نقش نمی‌بندد، چون دلالت آنها به جهانی دیگر ارجاع می‌دهد، جهانی فراسو و واقعی.²³ یعنی نه با دلالت ظاهری و نه با دلالت مجازی، نمی‌توان به فهم تاریخ قدسی راه یافت. بل که تنها ابزار فهم، رمز و مثال است. این جهان، همان عالم مثالی است که کشف آن در حکمت اشراق، سهرودی را در چشم کرین عزیز می‌دارد؛ جهانی بیگانه با جهان مادی که نه محل وقوع رویدادهای سیاسی و اجتماعی و تاریخی است و نه به هیچ روی به آن تقلیل می‌پذیرد.

پرسش مهم این است که آن چه کربن در نظام فکری خود پیش می‌کشد، آیا به چارچوب پدیدارشناسی، به معنای خاصی که خود وی به کار می‌گیرد، وفادار می‌ماند یا از آن فرامی‌گذرد؟ اگر بتوان ثابت کرد که کربن در مرزهای پدیدارشناسی تشیع یا فلسفه ایرانی می‌ماند، جز با نقد پدیدارشناختی نمی‌توان با آن رویارو شد؛ چون کربن خود، پیشاپیش، هر گونه تاریخ‌نگری و تاریخ‌گرایی را ناقض چشم انداز پدیدارشناختی اعلام کرده و از آن پروا داشته و پرهیز داده است. در غیر این صورت، نقد معرفت‌شناختی اندیشه کربن جز با فاصله گرفتن از مبنای پدیدارشناختی و کنار زدن بنیان کار او ممکن نیست. اما اگر معلوم شود که کربن در کنار پژوهش پدیدارشناختی خود به داوری‌های تاریخی نیز دست می‌زد، به واقع، می‌توان بر اساس روش پدیدارشناختی خود او به تهافت (déconstruction) نظام فکری اش پرداخت. کربن با کشف نیت فیلسوفان و حکمای اسلامی یا نیت منظوری در قرآن و احادیث، آن چنان که بر وجدان عرفانی آشکار شده است، به این نتیجه می‌رسد که «حقیقت» اسلام یا تشیع نیز واقعاً چنین است و رویکرد عقل‌فقهی یا کلامی به دین در تاریخ اسلام، انحراف از «اصل» و «باطن» دین بوده است. این داوری که در نهاد خود استوار بر ذات باوری (essentialisme) پوزیتیویستی است، در همان دامی می‌گلتد که خود از آن می‌هراسید و می‌پرهیزاند. همین نگاه ذات‌باور است که زنجیره‌ای از تقلیل‌ها (réduction) را -چنان که خواهیم آورد- اقتضا می‌کند.

ذات‌باوری، از بنیاد محصول یک نگرش ناتاریخی است. فرض یک سرشت یگانه برای امری است که در گذار از چارچوب‌های تاریخی و اجتماعی و فرهنگی دست نخورده می‌ماند و تداوم می‌یابد و به هیچ چیز نمی‌آلاید. گرایش‌های کلامی و الاهیاتی کهن نمی‌توانستند ذات‌باور نباشند. با ذات‌باوری اصحاب هر دین یا فرقه‌ای دامان دین و فرقه خود را از هر ناخوشایندی پاک می‌کنند، چون آن ناخوشایندها را عوارض زوددنی و ناپایدار اعتقاد خود می‌دانند و عیب‌ها را به مسلمانی خود می‌بندند، تا ذات آن دین و اعتقاد را از هر گونه تردیدی پاسبانی کنند. بدین روست که می‌توانند از در محاجه برآیند و ادیان و فرقه‌های دیگر را باطل و دین خود را «صحیح» و درست بخوانند. بدون ذات‌باوری، طرد اعتقادات دیگر ممکن نیست و بدین ترتیب می‌توان گفت که ذات‌باوری زاده یا زایاننده دگماتیسم و ارتدکسی است. با نگرش تاریخی که لزوماً انتقادی است نمی‌توان ذات و عَرَض یک اعتقاد را از هم جدا کرد. نگرش تاریخی، گسست‌ها، شکاف‌ها، تمایزها و تحول‌ها را به دقت زیر نظر می‌گیرد. برای یک تاریخ‌نگار تاریخی اندیش، هر اعتقادی همان است که در پهنه تاریخ روی نموده است. پهنه تاریخ نیز عرصه‌ای هموار و بی‌دست انداز نیست. اگر در این جا تداومی هست، تداوم گسست‌های تاریخی است. در مثل، پژوهش اسلام به سان یک کلیت ناممکن است. اسلام دوران پیامبر خود مجموعه‌ای از ادوار مختلف مکی و مدنی است، چه رسد به اسلام دوران خلفای راشدین و اسلام ادوار بعد و اسلام سرزمین‌های گوناگون. بنابراین در هر دوره‌ای این دین چنان تحولاتی داشته که سخن گفتن از ذات آن و تشخیص دادن أعراض و عوارض آن در منظر تاریخی مُحال است. تنها از چشم انداز پیشاتاریخی و به نحو اعتقادی و نه انتقادی می‌توان ذات یک باور یا دین را معین کرد و روایتی ناتاریخی از تاریخ به دست داد. این جاست که جدال ارباب ادیان و فرَق شعله می‌کشد و هر کس ذات دین را امری تعریف می‌کند که نهادن محکی عمومی برای رد یا قبول آن ممکن نیست.

به هر روی، کربن روش تأویل تفهیمی دیلتای یا پدیدارشناسی را برای شرح سرگذشت فلسفی اندیشه اسلامی، شیعی و ایرانی و تاریخ‌نگاری آن برمی‌گزیند. اما این موضع‌گیری پیشینی و اصول‌هنجاری که بر طرح کلی کربن از تاریخ اندیشه ایرانی و فلسفه اسلامی حاکم است چه مبنایی دارد؟ به نظر می‌آید که این موضع‌گیری، بیش از آن چه آغازگاهی معرفت‌شناختی داشته باشد، در نهایت برآمده از دغدغه‌ای سیاسی است؛ همان دغدغه‌ای که هم نسلان و هم روزگاران کربن را به نقادی «عقل مدرن»، خرد اروپامحور و سرانجام ایدئولوژی‌های توتالیتار و فاشیستی و کمونیستی برانگیخت. تبیین این نکته و تکیه بر وجه سیاسی نظام فکری و

رویکرد فلسفی هانری کرین، شاید بر خلاف تصویری باشد که اغلب از او در مقام یک عارف پیشه و زائر معنوی ایران ساخته و پرداخته شده است. بر این بنیاد، دل مایه ریشه ای کرین، مدرن و امروزی است و بر خلاف سرشت اندیشه او، که گریزان از تاریخمندی و تاریخ گرایی است، باید در بستر تاریخ و جغرافیای حیات فکری زمانه اش واکاوی و بررسی شود. پرسش کرین، پرسش یک انسان اروپایی پس از جنگ جهانی دوم است.

از این چشم انداز، شناخت راهبرد کرین به مسأله تاریخ و تاریخ نگاری اندیشه فلسفی اسلام ایرانی جز با تمرکز بر دیدگاه کانونی او در باب سکولاریسم تبیین نمی پذیرد. کرین با سکولاریسم دشمنی دارد؛ چون سکولاریسم را عامل بحران در غرب می داند. بحرانی که در نظر کرین است، منشی سراسری دارد و از توتالیتاریسم و ایدئولوژی های خویشاوند آن تا تغییر هنجارها و منش های اخلاقی در غرب را فرا می گیرد. به نظر می رسد که نفی سکولاریسم در نظام فکری کرین یک انتخاب اخلاقی و دست آخر معنوی است. درک این که چرا سکولاریسم در نظر کرین ارزشی منفی به شمار می آید، شاید از لایه لای نوشته های او به آسانی به دست نیاید. هم چنین، این که آن چه کرین آثار بارز بحران در غرب می خواند بر پایه کدام تعلیل و تبیین معرفت شناختی به سکولاریسم پیوند پیدا می کند نیز گویا در آن چه از کرین بازمانده غایب است. گویا کرین جهان باستان و سده های میانی را از نظر اخلاقی، معنوی و انسانی برتر از دنیای متجدد می دانسته است. پیش فرضی که مدافعان طرح تجدد البته در آن تردیدهایی جدی روا می دارند.

اما در این جا برای ما مهم این است که او چگونه دریافت خود را از تاریخ و تاریخ نگاری بر شالوده نفی سکولاریسم بنا می کند و خود به چه پیامدهایی برای این تصور از تاریخ و نیز روش شناسی تاریخی باور دارد. به سخن دیگر، بر بنیاد اصل موضوعه نفی سکولاریسم، که در اندیشه کرین اصلی پیشانقدی است، چه رویدادهایی در جهان اندیشه گی قابل توضیح است و این روش تا چه اندازه می تواند کارآمد و کارا باشد.

مسأله اصلی کرین این است: «در غرب، به این دریافت رسیده ایم که ایدئولوژی های اجتماعی و سیاسی، در واقع، اغلب، سویه های یک الاهیات عرفی شده را به نمایش می گذارند. آنها از عرفی شدن و این جهانی شدن منظومه های الاهیاتی پیشین برآمده اند. این بدان معناست که این ایدئولوژی ها باز نمود جهان و انسانی هستند که در آن هر گونه پیامی از فراسوی این جهان حذف شده است، جایی که امید آدمی از مرزهای مرگ فراتر نمی رود. عرفی شدن و این جهانی شدن وجدان الاهیاتی می تواند، به ویژه، در تقلیل مهدویت باوری الاهیاتی به یک منجی باوری اجتماعی محض و ساده مشاهده شود. معادشناسی عرفی شده، چیزی بیش از یک اسطوره شناسی «معنای تاریخ» فرابیش نمی نهد»²⁴. در این نگاه، خاستگاه بحران در غرب، فلسفه تاریخی است که در دوران روشنگری پا گرفت و در سده نوزدهم به نضج نهایی خود رسید. با این فلسفه تاریخ است که تمایز میان دوران باستان، سده های میانی و دوران جدید نهاده می شود. این فلسفه تاریخ بر فلسفه ای برای پیشرفت استوار است که خصلتی جهان روا دارد و طرحی برای سرگذشت انسان، به طور کلی، و آینده بهتر او پی می ریزد؛ طرحی که ناقدان آن را اروپامدارانه توصیف کرده اند و در آن تصویری از اتوپایی یک سان ساز برای همه تاریخ ها و انسان ها دیده اند. به نظر شماری از ناقدان، از دل این فلسفه تاریخ اتوپایی است که نظام های سیاسی مطلق گرا در سده بیستم برمی آیند تا جهان را بر الگوی یگانه خود بسازند. آنها باور دارند سده نوزدهم و فلسفه تاریخ آن، اتاق انتظار ایدئولوژی های مدرن در سده بیستم بوده است و بدون نقد یا وانهادن آن، رستن از دام ایدئولوژی ها ناممکن است. از این منظر، این دوران، به منزله دورانی که تاریخ را به یک فرایند تبدیل می کند و آن را در جایگاه محکمه عالی عقل می نشاند و الاهیات، هنر، تاریخ، حقوق، دولت و سیاست را به عیار آن می سنجد، نقادی می شود. این جا درک و وجدانی از

زمان شکل می‌گیرد که به نحو خاصی گذشته را از آینده جدا می‌کند و به هر کدام سرشت ویژه ای می‌بخشد. کانون همه این تحول‌ها در اندیشه این ناقدان، نقادی‌هایی است که از دوران روشنگری به بعد از مفهوم زمان در میراث الاهیات مسیحیت و تاریخ قدسی آن صورت می‌پذیرد. همین نقادی‌هاست که الاهیات مسیحی و وجدان تاریخی آن را عرفی می‌کند و معادشناسی آن را به ایده پیشرفت بدل می‌نماید و معنای داوری اخروی الاهی را زمینی می‌سازد. بدین سان، طرح رستگاری انسان که خمیرمایه ای الاهی دارد، دیگر می‌شود و طرح آینده ای از نظر اخلاقی عادلانه و سازگار با خرد جای آن را می‌گیرد. چنین است که فرایند نقادی‌های دوران روشنگری و مشروعیت آن، استوار بر عیارسنجی‌های اتوپیاپی ارزیابی می‌شود.²⁵

کرین می‌انگارد که موضوع اصلی چالش باطنی‌گری با ظاهرگرایی یا اسلام معنوی با اسلام فقاهتی، پاسبانی از گوهر اسلام و امر معنوی در برابر همه خطرات برآمده از عرفی‌شدن و اجتماعی‌شدن است.²⁶ بر پایه این تصور درباب سکولاریسم است²⁷ که کرین پرسش بنیادی خود را طرح می‌کند: «آیا فردا نخبگانی در میان خواهند بود که بتوانند حقیقت اسلام را خودآگاهانه بپذیرند تا به جهان ما معنای ناب اسلام معنوی را بازنمایند و هیچ پیمان و پیوندی با تجربه‌ها و آمال و آرزوهای سیاست پیشه‌گان نداشته باشند؟ این پرسش، به ویژه، تشیع را مخاطب می‌گیرد»²⁸. بدین سان، جهان اسلام و به ویژه ایران، برای کرین، سرزمین آرزوهایی است که او به تلخی دریافته که تحقق آنها در غرب اگر نه محال، بسی دشوار است؛ آرزوی رهایی از چنگال سکولاریسم و ایدئولوژی‌های سیاسی ویران‌گر برآمده از آن.

کرین علم جدید را علمی توصیف می‌کند که توانایی تصرف بی‌کران در جهان خارج را دارد، اما بهای آن، بحران عظیمی در فلسفه و نابودی انسان و تسلیم به نیستی است و در نتیجه در برابر حکمت معنوی و نبوی ارج و قدری ندارد. اشاره کرین آشکارها به رویدادهای ناگوار سده بیستم است که دستاورد ایدئولوژی‌ها به شمار می‌آید. به همین میزان وی نگران تقلیل «علوم الاهی» به «علوم انسانی» است و آن با با تقدیر آدمی سازگار نمی‌بیند و می‌گوید: «این‌جا تنها سرنوشت فلسفه اسلامی در میان نیست، بل که رسالت خود اسلام در این جهان و اعتبار شهادت اسلام در چهارده سده گذشته مطرح است». روشن است که این‌گونه داوری‌ها در اندیشه کرین، که به نظر انگاره‌های بنیادین نظام فکری او به شمار می‌آیند، خود به هیچ‌رو پدیدارشناختی نیستند. حتا چنان‌که در این نوشتار بازنمودیم معرفت‌شناختی نیز نیستند، زنجیره ای از ارزش داوری‌هایی درباب تجدد هستند که به منزله اصول موضوعه در نظام اندیشگی او به کار گرفته شده‌اند.²⁹

کرین می‌کوشد ایران‌شناسی را از تاریخی‌نگری باز دارد. اما تاریخی‌نگری از یک نظر بزرگ‌ترین دستاورد معرفتی دوران مدرن است. کرین با نفی مدرنیته خواهان بازگشت حکمت ایرانی به سرچشمه‌های خود است؛ چراکه وی نگران از دست رفتن وجدان عرفانی و وجدان ایمانی و تبدیل آن به وجدان تاریخی است.

اگر سکولاریسم، سرچشمه زایش ایدئولوژی‌های دوران مدرن و یا فراورده آن است، برای گریز از چنگ ایدئولوژی در جهان اسلام، چه چاره ای بازمی‌ماند جز تأسیس مشروعیت اسلام معنوی یا مینوی ای که به عرفی‌شدن و این جهانی‌شدن تقلیل‌ناپذیر است، آن هم از مجرای به دست دادن تفسیری معنوی از تاریخ اندیشه در اسلام یا برجسته کردن تلقی معنوی از تاریخ و اندیشه در اسلام و تلاش برای «حقیقی»، «ناب»، «اصیل» و «واقعی» جلوه دادن آن؟

اکنون، جای پرداختن به این پرسش است که هانری کرین، مشروعیت اسلام معنوی را با چه سازوکاری تأسیس و تبیین می‌کند؟ اگر بخواهیم پاسخ به این پرسش را در یک کلام بگوییم، همانا تبیین خاص او از مفهوم تاریخ در اسلام خواهد بود. کرین به سبب دیدگاه ویژه ای که درباب سکولاریسم و پیوند معکوس آن با الاهیات مسیحی دارد، شالوده فهم خود را از تاریخ در اسلام در

مقایسه ای آشکار و نهان با سرگذشت این مفهوم در الاهیات مسیحی پی می ریزد. با کاوش در نوشته های کربن، شاید بتوان گفت که او مفاهیم کلیدی تاریخ نگاری خود را از اندیشه فلسفی اسلامی در تقابل مستقیم با الاهیات مسیحی شکل می دهد. بدون درک نظریه او در باب سکولاریسم و نیز دریافت او از الاهیات مسیحی، شناخت نظام اندیشگی او در باب اسلام ایرانی خالی از خلل نخواهد بود.

تاریخ در اسلام از دیدگاه کربن

کربن بر مبنای پدیدارشناسی وجدان دینی اسلام، به این باور می رسد که کانون این وجدان، بر خلاف مسیحیت، واقعیت تاریخ نیست، بل چنان که پیشتر آوردیم، واقعیتی ورای تاریخ و فرا تاریخی است.³⁰ خدای اسلام، پیش از آغاز تاریخ تجربی با انسان ها، پیش از آن که آدمیان به این جهان گام بگذارند، سخن گفته و با آنها میثاق بسته است و ارسال پیامبران هدفی ندارد جز یادآوری آن میثاق ازلی که به «عهد الست» تعبیر می شود. در حالی که وجدان دینی مسیحی، چیزی جز بسط وجدان تاریخی نیست و کانون اندیشه مسیحی بر رویدادی تاریخی استوار است که در سال نخست میلادی روی داده، یعنی ورود خداوند به تاریخ از راه تجسد الاهی در کالبد مسیح. اسلام دین کتاب (قرآن) است و این کتاب از آسمان نازل شده است و بدین لحاظ الهام نبوی با مفهوم تجسد بیگانه است. تبیین این علم نبوی که فراورده الهام و آفریننده حکمت نبوی است به فرشته شناسی خاصی وابسته است و مفهومی نبوی به عقل می دهد. در فقدان تجسد الاهی در اسلام، معنای نبوت هم در آن تغییر می کند و پیامبر در این نگاه تنها انسانی الهام یافته یا انسان کامل و ربانی است.

با بسته شدن دایره نبوت تشریحی دایره امامت گشوده می شود. امامت تداوم نبوت باطنی و تداوم تاریخ قدسی است³¹ و تاریخ قدسی تاریخ ظهور روح القدس است. امام تجلی حق و مظهری الاهی است و خدا چونان تصویری است که در آن بازمی تابد ولی با آن تجسد نمی یابد و در آن حلول نمی کند. این امام شناسی در تقابل آشکار با گرایش های غالب و مسلط در مسیح شناسی است که خود بر بنیان مفهوم تجسد استوارند. کربن میان گرایشی حاشیه ای در مسیح شناسی با امام شناسی شیعی، خویشاوندی های نزدیکی می بیند. در این گرایش های حاشیه ای بر اندیشه جسم لطیف مسیح (Caro spritualis Christi) در برابر جسم کثیف (corp psychique) و در نتیجه تصور رایج مسیحی در باب تجسد تأکید می شود. از نظر وی امام شناسی قرینه نوعی از مسیح شناسی عرفانی و غنوصی است.³²

در نگاه کربن امام وارث معنوی پیامبر است که علم او لدنی است و او این علم را به کسانی که قابلیت دریافت آن را داشته باشند می آموزد. از آن جا که در اسلام مرجعیت کلیسا وجود ندارد مفهوم امام نیز در تقابل با آن قرار می گیرد و حتا غیبت امام، امر الاهی را از تبدیل شدن به ابژه ای بیرونی و در نتیجه هر گونه اجتماعی شدن بازمی دارد، چون انتظار فرج، انتظار زمانِ حضوری ناشناخته است.

انتظار امام غایب که در زمانی ورای زمان زمینی شکل می گیرد، از نگاه کربن مانع تکوین ایدئولوژی دینی و ساختن اتوپایی این جهانی از دین است. همین طور فقدان مرجعیت کلیسا در اسلام، طبقه روحانیت را در آن بی معنا و بی مبنا می کند. آن چه می ماند یک گشودگی بی کران در افق زمانی فراتر از این جهان و ساحتی مثالی است که در هیچ کالبد زمینی نمی گنجد.

بدین سان، معرفت قدسی با تاریخ قدسی پیوند می خورد؛ تاریخی که مکان روی دادن واقعیت ها و وقایع معنوی و ورای واقعیت تجربی است و پیامبران و امامان تنها در مرتبه ظهور آنها در تاریخ قدسی فهم شدنی و دست یافتنی هستند و همین قلمرو تاریخ

قدسی است که بالاتر از چنگ اندازی های روش های تاریخی قرار می گیرد، چون این روش ها تنها به کار شناخت رویدادهای تجربی در زمان مادی می آیند و این امر ورای تاریخ و معادشناسی است که معنای گوهرین تاریخ را در اندیشه اسلامی شکل می دهد. وجدان تاریخی مسیحی که بر شالوده تجسد می ایستد با این تاریخ قدسی بیگانه است، چون این تاریخ عرصه بی انتهای تجلیات و صور الهی است که درازا و پهنایی به اندام ازلیت و ابدیت دارد و گاه شناسی (chronologie) در آن بی معناست، اما تجسد و ورود خداوند به گستره تاریخ، در مسیحیت، مانند هر رویداد تاریخی دیگر یک بار برای همیشه رخ داده است و در چارچوب گاه شناختی فهم می شود.³³

از نظر کرین تفاوت بنیادی اسلام و مسیحیت در نوع درک آنها از تاریخ است، چون با شریعت تجسد، به منزله رویدادی در تاریخ، می توان «فلسفه تاریخ» پدید آورد، اما با تجلیات و صور الهی که نشانی از تجسد و حلول ندارند و رویدادهای تمثیلی (و در عین حال واقعی) هستند نمی توان فلسفه تاریخ تدوین کرد و تنها در چارچوب این تجلیات می توان طرحی از حکمت تاریخ (historiosophie) ریخت. در فلسفه تاریخ، علیت درونی رویدادهایی که در جهان تجربی پدید می آیند تبیین می شود و بدین لحاظ فلسفه تاریخ، عرفی شدن روح مطلق است، اما حکمت تاریخ در جست و جوی درک رویدادها در مرتبه ای فراتر از جهان تجربی و در ملکوت است و اثرات نیروهای معنوی و عوالم متعالی را بر جهان می کاود، ازایرا که داده های حکمت تاریخ در قلمرو تاریخ قدسی قرار می گیرند.³⁴ در نظر کرین، حکمت تاریخ بر فرض مداخله نیروهای الهی عوالم نامحسوس در این جهان استوار است، در حالی که فلسفه تاریخ بر علیتی تکیه می کند که هر گونه استعلایی را ملغی می نماید و نادیده می گیرد. کرین فلسفه تاریخ را بدین معنا پوزیتیویستی و سکولاریزاسیون رادیکال حکمت تاریخ ارزیابی می کند.³⁵

گریز اسلام از اجتماعی شدن و عرفی شدن تا آن جاست که از نگاه کرین، در اسلام اندیشه اخلاقی وجود ندارد. اخلاق به قلمرو هنجارهای اجتماعی وابسته است و محصول توجه به سویه عرضی زندگی انسانی در اجتماع و سیاست و مناسبات او با دیگران است؛ در حالی که در اسلام، اندیشه کمال معنوی فرد و حیات او در مراتب استعلایی و تقدیر شخصی اش در کانون توجه می نشیند.³⁶

بر این زمینه است که کرین تلاش می کند رویدادهای تجربی تاریخ اسلام را نیز در چارچوب پدیدارشناسی خود از امر دینی و قدسی در اسلام تبیین کند. این همان مرزی است که پیشتر گفتیم کرین آن را درمی نوردد، زیرا بر مبنای کرین پدیدارشناسی به رخدادهایی که در جهان و زمان مادی رخ داده است، نمی پردازد. اما از آن جا که اساس طرح کرین بیان امتناع سکولاریسم در اسلام است، نمی تواند از چنین دغدغه ای فارغ باشد. شارحان کرین گفته اند که در نظر وی فلسفه و کلام اسلامی هیچ گاه در خدمت قدرت یا پشتیبان گفتار رسمی نبوده است و فلسفه اسلامی، تنها، منطقی وجودی است که با نشستن در روح آدمی و در عشق تابناک فرشته تحول می یابد.³⁷ این انگاره تنزه طلبانه و ناتاریخی از سرگذشت فلسفه و حکمت اسلامی و ایرانی آن را بریده از مناسبات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زمانه در نظر می گیرد.

بر بنیاد تاریخ نگاری ذات باور، کرین می اندیشد نزاع ها بر سر خلافت پیامبر، پس از درگذشت او، و حتا پیکارهای خونین معاویه و علی، فراتر از چیزی است که در روزگار ما به منزله مبارزاتی سیاسی فهمیده می شود. کرین می پرسد: «آیا نصب امام بر حق، که باید امت اسلامی با او بیعت کند و او در برابر آنها مسئول باشد، امری صرفاً اجتماعی است یا این که منصب امام معنایی مابعد طبیعی دارد و با تقدیر امت تا جهان دیگر پیوندی ژرف می خورد و نمی تواند به رأی اکثریت وابسته باشد؟ این جا سخن از گوهر اسلام شیعی است... سخن از یک نظریه نیست، بل که مسأله واقعی وجودی و عینی در میان است»³⁸. کرین، ظهور و

پیروزی سیاسی سلسله فاطمیان در قاهره و به واقع سیاسی شدن اسماعیلیه را نیز امری تعارض آمیز می یابد و این تردید را درمی افکنند که: « یک گروه باطنی تا چه اندازه می تواند با سازمان رسمی دولتی سازگاری داشته باشد؟ »³⁹. در واقع از چشم اندازی که کرین به اندیشه اسلامی یا شیعی-ایرانی می نگرد، ناسازه های تاریخی اندک نیستند. پدیدارشناسی به خود اجازه نمی دهد که جز به پدیده ها آن گونه که خود را در برابر وجدان دریابنده آن آشکار کرده اند بپردازد و در نتیجه از هر گونه اشاره به عوامل و زمینه های تاریخی و اجتماعی و سیاسی پیدایش، تحول و زوال آنها می پرهیزد؛ اما از آن جا که کرین دغدغه ای از بنیاد سیاسی دارد، نمی تواند نتایج معکوس عملی یا بسط تاریخی این اندیشه ها را در ذهن خود نادیده بگیرد. از این روست که او برای گریز از درافتادن به تبیین های تاریخی، ناگزیر است بسیاری از رخ دادهای اندیشگی را نیز به امری دیگر تقلیل دهد تا نظام فکری او منسجم و معقول از کار درآید. برای نمونه او به ناچار همه سرگذشت فکری اسلام را در چارچوب دوگانه ظاهرگرایی / و باطن گرایی می ریزد و چنان میان این دو مرز فاصل می کشد که گویا عبور از یکی به دیگری یا پدیدآیی آمیزه ای از آن ممکن نبوده و نخواهد بود. در حالی که بر مبنای روش تاریخی چنین مرزی وجود نداشته و ندارد. اندیشه عرفانی و فلسفی و فقهی همه جا و همه وقت دو خط موازی ای که التقای آنها ناممکن باشد، نبوده است. از این سینا گرفته تا خواجه نصیر طوسی و از علامه حلی گرفته تا فیض کاشانی و از آنان تا بسیاری از فقه پیشگان و عارف مسلکان سده های اخیر، گاه این مرز درنوردیده شده است و رویدادهایی در عالم نظر پدیدآمده که صرفاً با دوگانه شریعت / و حقیقت یا ظاهرگرایی / و باطن گرایی قابل توضیح نیست. هم چنین، او ناگزیر است هرگونه گسست، انحطاط، زوال و افول اندیشه «معنوی» در بسیاری از ادوار تاریخ ایران و اسلام را از طرح خود حذف کند و به انگاره تداوم اندیشه فلسفی در ایران بگراید. کرین در عین آن که نمی تواند بر تفاوت ها پرده بگذارد⁴⁰ آگاهانه اصل تداوم فلسفه سنتی اسلامی و سنت شیعی را مفروض می گیرد و حتا اگر نسبت به تداوم این سنت در آینده نگران است، چون خطر ارتباط شرق با غرب و تأثیرپذیری از آن را پیش رو می بیند، نمی تواند خوش بینی خود را به تداوم این اندیشه در آینده پنهان کند⁴¹. طرفه آن است که مفهوم تداوم، خود تاریخی است و نمی تواند در چارچوب روش پدیدارشناختی نفی یا اثبات شود. اما ناچاری کرین در این است که خود را با «ذات» اسلام روبه رو می داند و ناگزیر باید همه داده های تاریخی را به نحوی روایت کند و به دستگاه مفهومی خود تقلیل دهد که این «ذات» استمرار پیدا یابد و چراغ آن خاموش نشود. از این رو، دریافت کرین را از «تداوم» اندیشه فلسفی باید غیرتاریخی فهمید.

مسأله تداوم اندیشه فلسفی در ایران در نظام پدیدارشناختی کرین اهمیتی کانونی دارد. او در مقاله «ایران و فلسفه» تلاش می کند تا طرحی از مفهوم فلسفی ایران شناسی، در تقابل با رویکرد تاریخی بدان، به دست دهد. در دریافت «فلسفی» او ایران شناسی، اساساً محصول این پیش فرض است که جهانی معنوی و ایرانی وجود دارد که مجموعه ای با مرزهایی تعریف شده را شکل می دهد و بر آن قانونی درونی حاکم است که ضامن وحدت آن در عین تکثر تجلیات آن است⁴². او نمی تواند به ایران جز به منزله جهانی که شکل دهنده یک کلیت و وحدت فرهنگی است، بنگرد. تازگی کار کرین در میان پژوهندگان خاورشناس درک فلسفی وی از ایران است. این رویکرد تازه تلاش می کند ایران را نه به مثابه قلمروی جغرافیایی یا سیاسی که در مقام ابژه ای فلسفی بشناسد. از این لحاظ می توان شناخت کرین را از ایران فلسفی ترین و ایده آلیستی ترین نظام ایران شناسی در سده بیستم نامید.

کرین در جای جای نوشته خود، این انگاره اروپایی را که با این رشد فلسفه در ایران و اسلام به پایان رسیده است، نقد می کند. برای کرین، دامنه تداوم اندیشه فلسفی در ایران از پیش از اسلام تا امروز است. اما باور به تداوم، مستلزم نادیده گرفتن بسیاری از گسست ها و نیز گرایش های نظری در تاریخ اندیشه است و جز با تقلیل آنها به امری دیگر امکان نمی پذیرد. به همین سبب است

که برای کرین، اندیشه «واقعی» فلسفی در اسلام، تنها، اندیشه اشراقی است. عباراتی در نوشته کرین به چشم می خورد که آشکارا از تقلیل اندیشه فلسفی ایرانی به اندیشه اشراقی، در نگاه او، پرده برمی دارد و سیر اندیشه در ایران را به سرگذشت علم حضوری فرومی کاهد: «تحول معنوی ایران، از سده ها پیش، نشان می دهد که چگونه جان از داده های مادی تاریخ فرامی رود تا با هرمنوتیک استعلایی و تأویل خود را تجدید کند. من در این جا یکی از شالوده های بسیار استوار را می بینم که می تواند برای ایران شناسی این وحدت و تداوم گوهری را، که گاه انکار می شود، تضمین کند. به همین سبب است که باور یافته ام که پژوهش های پدیدارشناختی می تواند همه اندیشمندان ایرانی، همه این اشراقیون را از نو طرح کند، یعنی کسانی که همه تلاش خود را به کار برده اند تا به علم حضوری دست یابند»⁴³.

با آن چه آوردیم، شماری از انگاره های پیشانقدی و اصول موضوعه نظام فکری او آشکار می شود؛ انگاره هایی که چیزی جز انتخاب هایی هنجاری و البته سیاسی نمی تواند باشد. رشته ای از تقلیل ها که در این منظومه فکری صورت می گیرد، مانند تقلیل هرگونه اندیشه فلسفی به اندیشه اشراقی، و قالب تنگی که برای ریختن همه داده های اندیشه شیعی-ایرانی برگزیده می شود، مانند دوگانه ظاهرگرایی / و باطن گرایی، و نتایجی که از آن برمی آید مانند تداوم اندیشه فلسفی در ایران، همه، فاقد تبیین هایی معرفت شناختی هستند و اگر این انگاره ها فروگذارده شوند، سراسر طرح پدیدارشناختی کرین فرومی ریزد. کرین نه تنها به تداوم اندیشه فلسفی در ایران باور دارد که به دلیل تصور خود درباره گوهر غیرعرفی آن، حتا توصیه می کند که این سنت باید به دور از تأثیر تاریخ گرایی های عرفی ساز مدرن بماند. به این اعتبار، او از سطح تبیین های پدیدارشناختی نیز عبور می کند و دست به تجویز و توصیه نیز می زند.

محافظه کاری روش شناختی کرین از همین جا آشکار می شود. او همه روش های تاریخ نگاری نوین و دستاوردهای آن را یک سره نفی می کند، بدون آن که بتواند در برابر نقادی های آن از تاریخ نگاری پوزیتیویستی و ذات باور پاسخی در همان سطح داشته باشد. نقادی کرین از پوزیتیویسم، یک نقادی معرفتی نیست. کرین خود نیز به آن خودآگاه است. کسی که مدرنیته را طرحی ناتمام و انتقادی بنگرد و بازگشت به گذشته را ناممکن یا نامطلوب بداند، از اساس نمی تواند با جنس استدلال های کرین که مبتنی بر این پیش فرض نیست، پیوندی بیابد.

کرین و وضعیت کنونی اندیشه فلسفی در ایران

به نظر می رسد نقد اندیشه کرین، بدون فراگذشتن از بنیادهای غیرمعرفتی روش پدیدارشناختی او ناممکن است. به سخن دیگر از آن جا که روش او تاریخی نیست، هیچ داده تاریخی نمی تواند دیدگاه کلی او را نقض کند. اما در دوران اخیر رویدادهایی ظهور کرده که نه تنها با اندیشه کرین قابل توضیح نیست که شاید اگر او خود زنده بود، نمی توانست با بی اعتنایی به این رویدادها صورت بندی کهن نظریاتش را از نو به کار گیرد و آن را بی نیاز از بازپرداختی نو بداند. به این اعتبار اگر تاریخ نمی تواند در پی و پایه افق پدیدارشناختی کرین شکاف و شکستی دراندازد، اما می تواند پرسش کارآمد بودن آن را برای تبیین وضعیت موجود و سمت و سویابی آینده طرح کند.

هانری کرین، یک سال پیش از انقلاب سال هزار و سیصد و پنجاه و هفت ایران درگذشت. شاید این، بخشی از سرنوشت سرگذشت فکری او باشد. با انقلاب ایران نه تنها فلسفه سنتی مرگ خود را با بانگ بلند اعلام می کند و تصور آرمانی کرین از تداوم گوهر معنوی اسلام و ایران درهم می ریزد که بسیاری از انگاره های او در باب دوگانه ظاهرگرایی / و باطن گرایی نیز نمی تواند وضعیت

جدید را تبیین کند. در این نکته که سکولاریزم خوب است یا بد، یا اسلام اجتماعی و سیاسی خوب است یا بد، نمی توان با کرین در پیچید. این هاگزینش هایی غیر معرفتی هستند. اما این قدر می توان گفت که با انقلاب ایران، رؤیای کرین از ایران و انتظارات و توقعات او از آن می پژمرد و می میرد. کرین آروز می کرد که ایران پیشگام اسلام معنوی و مانع تبدیل آن به ایدئولوژی در جهان اسلام شود. از قضا کامیاب ترین ایدئولوژی اسلامی در ایران پدید آمد؛ تنها ایدئولوژی اسلامی ای که توانست دولت تأسیس کند و دولتی عرفی را براندازد.

انقلاب ایران، و به سخن دقیق تر جمهوری اسلامی، جدا از اثرپذیری هایش از ایدئولوژی های زمانه، فرآورده تلفیق اسلام فقاهتی و اسلام باطنی بود. آیت الله خمینی، معمار جمهوری اسلامی، تربیت اصلی خود را در قلمرو عرفان یافته بود و بر همین بنیاد توانست فقه را با عرفان به گونه ای بیامیزد که به نظریه ولایت فقیه بینجامد. نظریه ولایت فقیه، به هیچ روی نظریه ای فقیهانه نیست و تنها از اسلام ظاهری و فقاهتی مایه نمی گیرد. همان گونه که کرین در آثارش تأکید می کند، ولایت مفهوم مرکزی اندیشه عرفانی و اشراقی است. بی سبب نیست که فقیهان معاصر این نظریه را اگر نه بدعت که بدیع می دانند.⁴⁴ به سخن دیگر، بدون آمیزش اسلام فقاهتی با آن چه کرین اسلام معنوی می خواند، زمینه اصلی ایدئولوژیک کردن اسلام و تشیع فراهم نمی شد و روشن است که بدون فرض انحطاط و گسست اندیشه فلسفی در ایران، شرایطی برای این آمیزش نمی توانست پدید آید. فرایند شرعی کردن عقل و عرفانی فهمیدن شریعت و سرانجام تلفیق امر معنوی و قدسی با امر دنیوی اگر از سده ها پیش آغاز نمی شد، مقدمات وضعیت کنونی تفکر سنتی فراهم نمی آمد.

شماری از شاگردان کرین، مانند کریستیان ژامبه، که هنوز تلاش می کنند ظهور بنیادگرایی در جهان اسلام را به دستاویز دوگانه باطن گرایی / و ظاهر گرایی و غلبه دومی بر اولی توضیح دهند⁴⁵، با دشواری های معرفت شناختی سختی روبرو هستند، زیرا دیری است که مرز میان این دو برداشته شده است.⁴⁶ در عین حال، مبانی تلفیق فقه و عرفان که به نام اجتهاد صورت گرفته است و پیامدهای معرفتی آن هنوز به گونه ای بنیادین پژوهش نشده است.

اکنون کسی در فقدان آن نگاهداران سنت مشعل، که کرین ردپای آنها را تا روزگار ما می دید، نمی تواند تردید کند. نیم نگاهی به وضعیت کنونی حوزه های علمیه در ایران که کانون های اندیشه فلسفی به شمار می آمدند، نشان می دهد که نه تنها دوران سراغ کردن خلاقیت فلسفی از آنها به سر رسیده، که سنت تعلیقه و تحشیه بر آثار فلسفی پیشینیان نیز افول کرده است. فلسفه پیشگان و عارف مشربان پیشین نیز، اگر بازمانده باشند، اکنون بیشتر در قبای فقیه، یا دقیق تر بگوییم، در جامه ایدئولوگ ظاهر می شوند.⁴⁷

هانری کرین، تاریخ نگار اندیشه ایرانی

به نظر می رسد، بازنگری کارنامه هانری کرین در مقام یک تاریخ نگار بتواند بر گوشه هایی از اهمیت اندیشه او روشنی بیفکند. کرین پیش از این، شاید، بیشتر تنها به مثابه یک شارح و کشف معانی فلسفه ایرانی شناخته می شد و به همین سبب جنبه تاریخ نگارانه کار او در پرده مانده است. "تاریخ نگار" نامیدن کرین دستاوردهای او را در دادن معناهای نو به اندیشه فیلسوفان و حکیمان ایرانی انکار نمی کند؛ بل بر این نکته تأکید می کند که این معناها و تبیین های جدید در چارچوب طرح و روش شناسی تاریخی خاصی، که به کرین تعلق دارد، پدید آمده و تا این چارچوب و کلیت نظام فکری حاکم بر آن شناخته نشود، درون مایه واقعی تبیین ها و توضیح های او از فلسفه و اندیشه ایرانی نیز درک و دریافت نخواهد شد. بر این روی، آماج این نوشتار به دست

دادن گزارشی هر چند مختصر از اندیشه کربن نیست، بل که اگر اشاراتی کوتاه در باب سویه ها و مبانی تاریخ نگاری کربن فراهم آورده باشد، خود را کامیاب می بیند.

هایدن وایت در کتاب *فراتاریخ، تخیل تاریخی در اروپای سده نوزدهم*، تاریخ وجدان تاریخی سده نوزدهم را بررسی کرده و مشکل معرفت تاریخی را پیش کشیده است. اما هم چنان که او خود تصریح می کند، نظریه کلی او در این باره قابل تعمیم به دوره های گوناگون است. او که روش مطالعه خود را فرمالیستی می داند، باور دارد که هر اثر تاریخی و حتا هر فلسفه تاریخی دو رویه دارد: یکی ساخت گفتاری (verbal structure) یا رویه ظاهری است که زنجیره ای از داده های تاریخی و مفاهیم نظری را به هم می بافت تا این داده ها را تبیین کند. برای این امر، تاریخ نگار یا فیلسوف تاریخ، داده ها را در ساختاری روایی و در قالب زبان نثر می چیند تا هماهنگی و انسجام آنها را به همان صورت که در گذشته اتفاق افتاده اند، نشان دهد.

به نظر وایت، رویه دیگری نیز در میان هست، که او آن را ژرف ساخت (deep structure) یا رویه نهانی هر اثر تاریخی می نامد. این ژرف ساخت، سرشتی شعری و به ویژه زبانی (linguistic) دارد و به مثابه پارادایم مفروض و اصول موضوعه هر گونه تبیین تاریخی در آن متن عمل می کند. تاریخ نگار در آن چه به منزله قلمرو تاریخی طراحی می کند، اساساً کنشی شعری انجام می دهد و در این قلمروست که نظریه های خاص خود را پیش می کشد تا «آن چه واقعاً روی داده» را تبیین کند. وایت، به فرجام، به این نتیجه می رسد که هیچ تاریخی نیست که در عین حال فلسفه تاریخ نیز نباشد. وجوه ممکن تاریخ نگاری همان وجوه ممکن فلسفه نظری تاریخ است و این وجوه، در واقع، صورت بندی بصیرت ها و نگرش های شعری ای است که، بنابه تحلیل، مقدم بر آنها هستند و به نظریه های خاصی مجال و مشروعیت می دهد که به تبیین یک گزارش تاریخی می پردازد. بر این روی، هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که بر پایه آن بتوان مشروعیت اقتدار و مرجعیت یکی از این وجوه را بر دیگری، بر حسب واقع نما بودن آن، ادعا کرد. هم چنین، گزینش یک استراتژی برای تبیین تاریخی، بیشتر، بر شالوده نظامی اخلاقی و زیباشناختی استوار است تا بر منظومه ای معرفت شناختی. در نهایت، اثر تاریخی، شکلی از فعالیت عقلانی و فکری است که هم هنگام، ادبی، علمی و تاریخی است. این ملاحظات، راه را برای کاوش در عوالم فراتاریخی هر اثر تاریخی، که بیشتر مبتنی بر تخیل بلاغی و هنری است، می گشاید⁴⁸.

تأکید وایت بر سرشت هنجاری تاریخ نگاری که ورای افق ها و گزینه های معرفتی آن نهفته است، رویه دیگر معنای هر اثر تاریخی را هویدا می کند. بدون آن که در جزئیات نظریه وایت وارد شویم یا همه آن را بپذیریم، تنها می توان بر ایده کلی او تأکید کرد و آن را گواهی گرفت بر آن چه در برداشت خود از منش تاریخ نگارانه کربن آوردم. بنابراین، آن چه هنوز باب پژوهش در آن باز است کوشش برای راه یابی به ژرف ساخت تاریخ نگاری کربن از اندیشه ایرانی و کشف مقوله ها و مفاهیم بنیادینی است که او در آن سوی گزارش و تبیین تاریخی خود از رویدادهای فلسفی و فکری تاریخ ایران به کار گرفته است. در واقع این مفاهیم و انگاره ها، تار و پود اصلی روایت تاریخی او را می بافت.

و سرانجام، با آن چه از هانری کربن در صدر این نوشتار آوردیم، که در جهان اسلام خطر از جای دیگری بر می خیزد و تاکنون فیلسوفانی پدید نیامده اند که این وضعیت را در ژرفای آن تحلیل کنند، می توان موافق بود، اما گویا هانری کربن نیز نتوانست مؤلفه های نخستین چنین تحلیل ژرفی را در دسترس فیلسوفان آینده بگذارد و بدین لحاظ شاید بتوان تلاش او را ارجمند اما در هدف کلی خود ناکام خواند.

هانری کرین و روایتی سیاسی از تاریخ فلسفه اسلامی

بر این پایه، به نظر می آید با تمام اهمیتی که کارنامه هانری کرین دارد و بسیاری از یافته ها و دستاوردهای ایران شناختی و اسلام شناختی او هم چنان می تواند معتبر باشد، اکنون هنگام وداع با افق نگاه پدیدارشناختی او از راه سنجش فلسفی آثار اوست؛ کاری که هنوز به درستی در ایران آغاز نشده است.

¹ Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986, P. 25

² مبانی معرفت شناختی خاورشناسی، آن گونه که باید، در پژوهش های فارسی زبان یافت نمی شود. نبود این پژوهش ها نه تنها مایه ناآگاهی به موضوع است که اسباب سوء فهم از خاورشناسی را نیز فراهم آورده است. بنابراین اگر تاریخ نگاری نادانی ما به خاورشناسی ممتنع باشد، دست کم برای بدفهمی های ما از آن باید تاریخی نگاشت. البته می توان به حصول مقدمات نظری این تاریخ نگاری نیز بدین بود. در اروپا پژوهش های بسیاری در این زمینه انجام گرفته که به تحلیل رویکردهای متفاوت غربیان به شرق می پردازد. توجه به شرق با فیلسوفان عصر روشنگری نیرو می گیرد، آن هم به انگیزه نقادی مرجعیت مسیحی و طرح اخلاقی و سازمان سیاسی و معرفت علمی آن. هدف اصلی رویکرد فیلسوفان روشنگری به شرق رویارویی با ادعای برتری مسیحیت به منزله یگانه دین حقیقی بود. هم چنین پاره ای همانندی ها از قبیل «استبداد شرقی» و قدرت مطلقه مسیحی در اروپا، و سوسه مقایسه گرانه ای بود که آنان را به سمت مطالعه شرق برمی انگیزد. در کنار این رویکرد ضد مسیحی رادیکال به شرق، هگل، فیلسوف نامبردار سده هجدهم، با دغدغه هایی الاهیاتی به پژوهش شرق روی کرد. گرچه گفته می شود که نوع نگاه هگل به شرق نه پیشینه ای داشته و نه دنباله ای، فیلسوفانی مانند مولویونتی گفته اند تأثیر هگل در رویکرد غربیان به شرق و درک تاریخ به طرز گسترده ای تا روزگار ما پابرجا مانده است. شماری از پژوهش گران باور دارند دریافت هگل از شرق در تاریخ ایده ها یکه و یگانه است و هیچ کس، پیشتر، به سان وی شرق را با همان ایستایی اش تاریخمندانده ننگریسته است. پس از هگل است که دوگانه های کلاسیکی مانند متقدمان (les Anciens) و متأخران (les Modernes)، کافران و مسیحیان کهنه می نمایند. هگل است که تصویر سنتی و رمانتیک از شرق، چونان سرچشمه حکمت و معرفت، را ویران می کند. شاید بتوان گفت در روزگار مدرن، هگل نخستین چارچوب فلسفی را برای فهم شرق پیش می نهد. بر پایه برخی تفاسیر از هگل، شرق نماد انحطاط و شکست تمدنی است و بر بنیاد تفاسیر دیگر شرق به معیارهای تاریخی غربی تحویل پذیر نیست. بدین ترتیب می توان گفت که نقطه آغاز نظریه هایی مانند «انحطاط ایران» و هم چنین نظریه های مقابل آن مانند «ایران شناسی» هانری کرین نگاه هگل به شرق است. بنگرید به یکی از کتاب های مرجع در این باره:

Hulin, Michel, *Hegel et l'orient, suivi d'un texte de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, Vrin, 1979

³ Shayegan, Daryush, *Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Editions la Différence, Paris, 1990

و ترجمه فارسی آن: شایگان، داریوش، *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پیرهام، نشر فرزاد روز، تهران، 1373

⁴ *L'Herne, Henry Corbin*, sous direction de Christian Jambet, Editions de L'Herne, Paris, 1981

4. گرچه این جا مجال نقد ترجمه نیست، اما خواننده آشنا با فلسفه ایران-اسلامی و نیز نظام اندیشگی کرین برای آزمون این ترجمه می تواند نگاهی به برابرنامه اصطلاحات در پایان کتاب بیفکند. این برابرگذاری ها نه برای اصطلاحات فلسفی اروپایی و نه برای اصطلاحات فلسفه اسلامی نشان دهنده توانایی و تسلط مترجم نیستند. برای نمونه: Dasein به فراباشندگی ترجمه شده و Être-la که ترجمه فرانسوی همان اصطلاح است به برون باشندگی. Dicipline de l'arcane به «علم تقیه» و معلوم نیست این چه گونه دانشی است. این اصطلاح سده های میانه است که معنای Dicipline آن با معنای امروزی این واژه یکی نیست. یا توکل در عین ناامیدی برای Despratio fiducialis یا الاهیات مبتنی بر نفی، سواي حق برای اصطلاح لاتینی ای که نیکولاس کوزانوس به کار می برد: Docta ignorantia و برابر نیمه معنوی، نیمه محسوس، روحانیت برای اصطلاح آلمانی Geistleiblichkeit که به جسم در مرتبه روح و روح در مرتبه جسم ناظر است. هم چنین برابر غریب «العیان العیان» که به نظر نمی آید بدین صورت در کتابی به کار رفته باشد، برای Vision de la vision و هم از این دست، برابر حضرت جامعه و مرتبه شامله برای Presence absolument englobante یا اصطلاح معروف دیلتای و اهل هرمنوتیک Méthode comprehensive به روش ادراکی. و نیز Modus intelligendi & modus essendi که ناظر به مراتب است و باید به مرتبه عقلی و مرتبه وجودی برگردانده شود به وجه عقلی و وجه وجودی ترجمه شده که بیگانگی به اصطلاحات فلسفه اسلامی را گواهی می کند. هانری کرین برای ترجمه اصطلاحات فلسفه اسلامی به فرانسه یا از اصطلاحات الاهیات و عرفان مسیحی بهره می گیرد و یا خود برابرگذاری هایی دقیق می کند. در نتیجه اگر کسی بخواهد این اصطلاحات را بدون در نظر گرفتن این که ترجمه هستند از نو ترجمه کند و به منابع اصلی ننگرد، نتیجه چیزی است که در کار مترجم کتاب داریوش شایگان دیده می شود.

⁶ Corbin, Henry, «iranologie et science des religions» dans *L'Iran et la philosophie*, Fayard, Paris, 1990

⁷ ibid. P. 29

⁸ ibid. P. 31

⁹ ibid. P. 32

هانری کرین در جای دیگر، به تفصیل، تمایز بنیادی میان «هرمنوتیک الاهی» (Herméneutique divinatrice) و هرمنوتیک الاهیاتی (Herméneutique théologique) کنونی و خاستگاه و رویکرد آن دو را شرح داده است. تبار هرمنوتیک الاهی به متأله بزرگ دوران رمانتیسم آلمان، شلایرماخر (D. E. Schleiermacher 1768-1834) می رسد. تحت تأثیر او، ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) فیلسوف تاریخ نگار

آلمانی، ایده هرمنوتیک به سان «تأویل تفهیمی» را بنیاد می‌گذارد. امری که به گمان کرین درست در پاسخ به پرسشی است که او طرح می‌افکند و مستلزم نوعی تعین فراتاریخی (fixation transhistorique) است. بنابه گزارش کرین، این هرمنوتیک زودا که در جاه تاریخ‌گرایی گم می‌شود. به گمان او هرمنوتیک الاهیاتی واکنشی کورانه به آرمان و آرزوی شلایرماخر و ستیز او با هر گونه تاریخ‌گرایی است و خویش را در بن بسّتی بی‌امید زندان می‌کند. نگاه کنید به:

Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, I, Galimard, Paris, 1971, Pp. 160-161

¹⁰ ibid. P. 34

کرین آشکارا می‌گوید: «هرمنوتیک معنوی در تشکل‌های معنوی حاشیه‌کلیساها تداوم یافت و تجدید شد. میان شیوه‌ای که کسانمانند یاکوب بومه (Jacob Boehme) یا سودنبرگ (Swedenborg) سفر تکوین، سفر خروج یا مکاشفات را می‌فهمند و شیوه‌ای که شیعیان اسماعیلی یا اثنی عشری یا حکیمان صوفی مشرب مکتب ابن عربی قرآن و مجامع روایی شارح آن را در می‌یابند، مشترکاتی وجود دارد»:

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Pp.23-24

برای ترجمه فارسی این اثر که در میان همه ترجمه‌های فارسی آثار کرین هم چنان معتبرترین ترجمه است نگاه کنید به: کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه حواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، چاپ دوم، 1377 (مواردی که در این نوشتار از این کتاب کرین بازآورده شده، بسی وامدار ترجمه فارسی آن است). هم چنین نگاه کنید به:

Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, II, P. 307 & 323

¹¹ Corbin, Henry, «iranologie et science des religions» dans *L'Iran et la philosophie*, P. 23

¹² عبدالله العرووی، فیلسوف تاریخ مغربی تبار، در کتاب *اسلام و تاریخ* میان دو گرایش در خاورشناسی تمایز افکنده است. به نظر او در قلمرو خاورشناسی، یک سو فاضلان و متألمان قرار دارند که بیشتر فرانسوی یا آلمانی هستند و دیگر سو پژوهش‌گرانی که بیشتر به کشورهای آنگلساکسون تعلق دارند و دل‌مایه اصلی آنها اخلاقی و سیاسی است و همه آن چه آرمان‌ها و طرح‌های اجتماعی مسلمانان در روزگار امروز به شمار می‌رود به حساب دین اسلام واریز می‌کنند و بر اساس میوه‌ها درباره درخت داوری می‌کنند. از نظر عرووی، تفاوت اصلی این دو مکتب خاورشناختی در نوع دریافت آنها از مقوله تاریخ‌مفتمه است. مکتب نخست خاورشناختی، در نگاه عرووی، در میان مسلمانان بیشتر با دیده قبول نگریسته شده، چون به نظر خنثا و ناجانبدارانه می‌آمده است در حالی که مکتب دوم به تندی تمام طرد و رد شده، چون حامل نگاهی پوزیتیویستی به تاریخ بوده و نقطه بس حساسی به نام «سنت نبوی» را آماج می‌گرفته است. اگرچه شاید در پژوهش سنت خاورشناسی این تمایز و طبقه‌بندی‌هایی از این دست روا باشد، در بررسی نقادی هانری کرین از خاورشناسی کلاسیک یا همان خاورشناسی پوزیتیویستی، باید در نظر داشت که کرین این تمایز میان دو مکتب خاورشناختی را نادیده می‌گیرد، زیرا از نگاه او هر دو به یک اندازه از «فهم» متون و اندیشه اسلامی و ایرانی دور هستند. بنابر اندیشه کرین، هر روشی جز روش پدیدارشناختی در مطالعه ادیان و به ویژه اسلام ایرانی، به ضرورت، پوزیتیویستی است، چون گذشته را به مثابه گذشته می‌نگرد نه در مقام امری که وجود آن به حضور آن است و نه با این فرض که بدون حضور فاعل شناسا موضوع شناسایی نیز حضور و وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر در همه گرایش‌های خاورشناختی، پژوهش‌گر در برابر موضوع پژوهش خود خنثاست و با آن فاصله می‌گیرد و در غیاب خود از موضوع به آن نزدیک می‌شود. برای آگاهی از نظریه عرووی در این باره:

Laroui, Abdallah, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999, P.69

¹³ Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Pp.389-390

¹⁴ ibid. P. 47

¹⁵ مکتب تاریخ‌نگاری آنال در فرانسه یکی از نیرومندترین جریان‌های ناقد پوزیتیویسم، در سده بیستم، به شمار می‌رود. برای آشنایی کلی با این مکتب و مقایسه آن با دیگر نگرش‌ها نگاه کنید به:

Bourdé, Guyc & Martin, Hervé, *Les écoles historiques*, Edition du seuil, Paris, 1997 Pp.215-270

¹⁶ از سر تصادف نیست که شماری از شاگردان برجسته کرین نیز به مقتضای کنش و انگیزه‌های سیاسی خود، سلوک فکری کرین را برگزیدند. کریستیان ژامبه، فعال پیشین چپ پرولتاریایی که اکنون فیلسوف رادیکالیسم‌های سیاسی و معنوی خوانده می‌شود، نمونه روشنی بر این مدعاست. او که به ایدئولوژی مائوئیسم گرایش داشته، پس از پشت کردن به آن و شکست عملی آن به پژوهش درباره شرایط امکان رویدادهای انقلابی روی می‌کند و به این عقیده باور می‌یابد که از این پس، این شرایط امکان را باید در تحلیل امر دینی و ابعاد بازگون شده آن جست و جو کرد. در این دوران است که دیدار سرنوشت‌ساز او با هانری کرین دست می‌دهد و او به یکی از شاگردان اصلی کرین بدل می‌شود و همراه فراگیری زبان‌های فارسی و عربی، در فلسفه اسلامی و به ویژه مضمّن‌های عرفانی و مهدویت باوری شیعی آموزگاری کرین را می‌پذیرد و اسلام ایرانی در پیوند با سیاست یکی از نقطه‌های اصلی توجه و پژوهش او قرار می‌گیرد. نگاه کنید به نوشته‌های او در این باب:

Jambet, Christian, *La logique des Orientaux*, Paris, Le Seuil, 1983

- *La Grande résurrection d'Alamût, Les formes de la liberté dans la shî'isme ismaélien*, Paris, Edition Verdier, 1990.

Jambet, Christien & Lardreau, Guy, *L'Ange*, Grasset, Paris

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, « Reflections on my Philosophical Journey » in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Edited by Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, USA, 1997, P.7

¹⁸ Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, P. 22

¹⁹ *ibid.* Pp.65-66

²⁰ Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, I, P. 151

²¹ *Ibid.* P. 159

²² *Ibid.* Pp. 166-167

²³ *Ibid.* P. 163

²⁴ *Ibid.* P.23

Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise*, 1959

²⁵ برای توصیف دقیقی از این دیدگاه نگاه کنید به:

من از ترجمه فرانسه آن به این مشخصات کتاب شناختی بهره گرفته ام:

Koselleck, Reinhart, *Le règne de la critique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979

البته برخی از برگرداندن عنوان «نقد و بحران» به «سلطنت نقد» در ترجمه این کتاب انتقاد کرده اند، چون بر مبنای خویشاوندی تبار واژگان نقد و بحران در ادبیات لاتین، کوزلک نقادی های دوران روشنگری را به بحران کنونی پیوند می دهد. با این همه برای بررسی عمیقی از تطور مفهوم تاریخ رجوع به دو کتاب دیگر کوزلک که به مرجع مهمی برای تاریخ نگاران و پژوهش گران فلسفه تاریخ بدل شده است، نیز بسی سودمند است:

- *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard & Le Seuil, 1997.

- *Le futur passé, cotribution à la sémantique des temps historique*, Paris, Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 2000.

هم چنین، کتاب مهم پل ریکور در باب زمان و روایت و بحث درازدامن وی در باب چالش سنت آگوستین و ارسطو درباره زمان جان و زمان جهان، به ویژه در جلد سوم آن، بسیار روشنگر است. بنیان این بحث نیز بر تفاوت درک از زمان مندی و پیامدهای فلسفی آن تکیه دارد:

Ricoer, Paul, *Temps et récit*, Paris, Editions du Seuil, 1985.

²⁶ Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, P.58

²⁷ این تلقی از سکولاریسم باید در سیاق بحث درباب ماهیت تجدد فهمیده شود. درباب سرشت تجدد دو مبنای اصلی تداوم و گسست وجود دارد. در

مبنای نخستین، که کارل اشمیت، فیلسوف برجسته آلمانی از نمایندگان بارز آن به شمار می آید، دوران جدید چیزی نیست جز بازگونه دوران قدم. مفاهیم کانونی تجدد، عرفی شده مفاهیم الاهیات مسیحی هستند و این روی گردانی از پارادایم قدم جز در متن یک تداوم ناآمنجار صورت نگرفته است. شماری از فیلسوفان پیرو این نظریه که به نوستالژی دوران قدم دچار هستند، بازگشت به دوران قدم را اگرچه دشوار ولی محتمل یا دست کم مطلوب می دانند. در این دیدگاه تجدد آغاز دورانی یک سره تازه نیست و خود مشروعیت مستقلی ندارد. برای بررسی نمونه مهمی از این دیدگاه نگاه کنید به:

Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988

Lôwith, Karl, *Histoire de Salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris, 2002

اما بنابر نظریه گسست، مفاهیم دوران جدید، تنها بازگون شده و عرفی شده مفاهیم الاهیات مسیحی نیستند و خودبنیاد به شمار می آیند و به همین سبب مشروعیت خود را از خود کسب می کنند. هانس بلومبرگ در کتاب زیر دیدگاه اشمیت و کارل لویت را نقدی ریشه ای کرده و از مشروعیت دوران مدرن دفاع نموده است:

Blumenberg, Hans, *La légitimité des temps modernes*, Galimard, Paris, 1999

برای یک بررسی و نقد و مقایسه بسیار ارجمند و دقیق دو دیدگاه تداوم و گسست نگاه کنید به:

Pippin, Robert B. "Blumenberg and the Modernity Problem" in *Idealism as Modernism, Hegelian Variations*, Cambridge university press, UK, 1999

- *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell publishers, 1999

هم چنین هانا آرنت، فیلسوف آلمانی، نیز وجدان تاریخی مدرن را بدیع می داند و این نظریه را که وجدان تاریخی مدرن عرفی شده وجدان تاریخی مسیحی است، نقد می کند، زیرا باور دارد که این همسان سازی یا این مقایسه که بر پایه تأملات شکل گرفته در دوران باستان متأخر درباب تاریخ دوری استوار است دریافت تاریخ در اندیشه کلاسیک یونانی و رومی را نادیده می گیرد. برای تفصیل این نکته نگاه کنید به:

Arent, Hana, « Le concept de l'histoire » dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, Pp. 89-92

²⁸ Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, I, P.22

²⁹ Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique* P. 348 & P. 390

³⁰ *Ibid.* P. 24

³¹ *Ibid.* P. 88

³² برای نمونه نگاه کنید به:

Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, IV, P. 79 & P. 85

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, P. 116 & P. 136

³³ Ibid. P. 98

³⁴ Ibid. P. 359

البته این داوری با دستاوردهای تاریخ نگاران اندیشه تاریخی در اسلام سازگار نیست. عبدالله عرووی در کتاب پیش گفته اش به سخنی به این نوع داوری می تازد و از کرین انتقاد می کند. روشن است که انتقاد عرووی از کرین نمی تواند پذیرفته پدیدارشناسی چون او باشد. او پیشاپیش مخالفت خود را با روش های تاریخی اعلام کرده است و همه داده هایی را که عرووی بدان استناد می کند، انحراف از اسلام «واقعی» و جوهر معنوی اسلام می داند. برای آگاهی از نقد عرووی نگاه کنید به:

Laroui, Abdallah, *Islam et histoire*, P. 103

³⁵ Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, P. 389

³⁶ Ibid. P. 346

³⁷ Jambet, Christian, avant-propos, *Cahiers de l'Herne, Henry Corbin*, P. 14

³⁸ Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, P. 158-159

³⁹ Ibid. P. 140

⁴⁰ Ibid. P. 356 & P. 440

⁴⁰ کرین به پیوندهای ژرفی که میان تأمل فلسفی، تفسیر قرآن و مسائل فقهی وجود دارد، آگاه است. به اندیشه های فیض کاشانی و علامه حلی نیز اشاراتی دارد، اما نمی از هر تبیین قانع کننده. برای آشنایی با گزارشی از تداخل فلسفه و عرفان و کلام، به ویژه در قلمرو اندیشه سیاسی اسلام و ایران نگاه کنید به:

طباطبایی، جواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، تهران چاپ سوم 1377 و هم چنین:

- *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، چاپ پنجم، 1379.

در این زمینه شاید توجه به آمیختگی ها و ابهام های مفهوم عقل در فقه شیعه نیز ناسودمند نباشد. مقاله زیر تصویر نسبتاً روشنی از چالش های به اصطلاح ظاهرگرایان و عقل گرایان در فقه شیعه به دست می دهد که در بسیاری موارد با تصور رایج در این باره سازگار نیست:

کریمی، محمد تقی «ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه»، در مجله نقد و نظر، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شماره 27-28

⁴¹ کرین در جایی می گوید: مذهب اسماعیلی که در سده های پیش در امر اندیشه فلسفی در اسلام، پیشگام دلاوری بود، در عمل از سده ها به سکوت گراییده است»، اما وی نمی تواند اسباب این سکوت را توضیح دهد، چون با روش پدیدارشناسی قابل توضیح نیست. نگاه کنید به *Ibid. P. 448* هم چنان که پیشتر آوردم، مبنای پدیدارشناسی اندیشه فلسفی در ایران، با نظریه تداوم خویشاوند است. در این منظر، از یک سو اندیشه عرفی شده غربی بازگونه الاهیات مسیحی و تداوم معکوس آن است و از سوی دیگر سنت فلسفی و اندیشگی در ایران هم چنان تداوم یافته است. جواد طباطبایی، نه تنها مبنای تداوم اندیشه مجدد را نمی پذیرد، که به تداوم سنت نیز باور ندارد و بر بنیاد تاریخ نگاری اندیشه، دیدگاه کرین را نقادی می کند: «هانری کرین با توجه به اسلوب «پدیدارشناسانه» خود و بی توجه به مشکل دوره گذار، به تداومی در تاریخ اندیشه در دوره اسلامی، دست کم در ایرا، باور داشت که به واقع وجود خارجی ندارد...از دیدگاه طرح مشکل دوره گذار و امتناع تأسیس اندیشه مجدد، دیدگاه هانری کرین یکسره نادرست و باطل است.» طباطبایی، جواد، این خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم، 1379، ص. 42 و هم چنین: «از ظاهر این سخن فریبنده چنین برمی آید که در حوزه تمدن اسلامی، سنت، تداوم خود را حفظ کرده و بنابراین اگر موج اندیشه جدید گاهی بر پیکر توهمند این سنت نشسته، اما ضربه های چندان کارا بر شالوده آن وارد نکرده است.» همان. ص. 63

⁴² Henry Corbin, «L'Iran et la philosophie» dans *L'Iran et la philosophie*, P. 40

⁴³ Ibid. Pp. 34-35

⁴⁴ گسترده ترین پژوهش و مهم ترین تلاشی که برای تبیین فقهی نظریه ولایت فقیه در طول تاریخ شیعه صورت گرفته است، کتاب حسین علی منتظری با عنوان *دراسات في ولاية الفقيه* (پژوهش هایی درباره ولایت فقیه) در چهار جلد است. فارغ از تبارشناسی های انجام گرفته درباره این نظریه در فقه شیعه، که دست آخر از دو سده پیش فراتر نمی رود، نفس همین امر نشان می دهد که تا چه اندازه نظریه ولایت فقیه با سنت فقه شیعه بیگانه است و نه تنها پدیده حاکم-فقیه امری تازه است که نظریه آن نیز سابقه ای در سنت ندارد و از فقه، ولایت فقیه بر نمی آید. بر همین اساس است که شماری از فلسفه پیشگان مدافع ولایت فقیه حوزه علمیه مانند عبدالله جوادی آملی این نظریه را نه فقهی بل که کلامی و در امتداد بحث امامت در الاهیات شیعه طرح شدنی می دانند. از سوی دیگر آیت الله خمینی که خود سازنده اصلی این مفهوم به شمار می آید، آشکار و نهان، تباین مبانی خود در باب ولایت فقیه را با مبانی شاگردش حسین علی منتظری در این باب باز نموده است. این تباین خود را در نتایج و دامنه مفهومی ای که این دو به ولایت فقیه نسبت می دهند، روشن می شود. بدین ترتیب آیت الله خمینی به ولایت مطلقه فقیه می رسد، حسین علی منتظری (صرف نظر از کنش سیاسی اش) نمی تواند بر اساس مبانی فقهی خود ولایت مطلقه فقیه را توجیه کند.

⁴⁵ Jambet, Christien, «Entre islam spirituel et islam léitaire, le conflit est déclaré» dans *Le Monde*, 26 juin 2001

هم چنین در ایران، بیشتر کسانی که امروزه روشنفکران یا اصلاح‌گران دینی خوانده می‌شوند، ادعا می‌کنند که اسلام باید سکولاریزه و عرفی شود تا بتواند در جهان جدید به حیات خود ادامه دهد. به نظر می‌رسد که دیدگاه آنها با اندیشه کرین در تقابل تام قرار داشته باشد. اما جالب این است که آنها نیز می‌کوشند «اسلام واقعی» را همان اسلام معنوی و اسلام عرفانی بدانند و «ذات» اسلام را به اسلام معنوی تقلیل دهند. یعنی درست همان استراتژی هانری کرین را به کار می‌گیرند تا به نتیجه‌ای معکوس برسند. ظاهراً این طرح نیز از نظر معرفت‌شناختی، به دلیل ذات باوری نهفته در آن، در بسیاری از مشکلات با طرح کرین مشترک است. گرچه تصور آنها از سنت و سکولاریزم استحکام و شفافیت نظری مبانی هانری کرین را ندارد و تبیین آنها از عرفان اسلامی به سان گوهر اسلام از بنیادهایی پدیدارشناختی مانند کرین بی‌بهره است، این ایده که دوگانه اسلام ظاهری / و اسلام باطنی (یا به تعبیر آنان ذاتی / و عرضی در دین) می‌تواند همه مسائل نظری تاریخ اندیشه اسلامی را توضیح دهد مفروض گرفته شده است. از سوی دیگر طرح این دسته از نویسندگان مانند طرح کرین از آن جا که ذات باور است، تفسیری بنیادگرا از اسلام نیز هست و از نظر ساختاری و روش شناختی با دیگر تفاسیر بنیادگرا تفاوتی ندارد. آنها نیز می‌اندیشند در اسلام ذات و بنیادی وجود دارد که دارای اصالت مطلق است و هرچه جز آن، فرع و عرض است و روشن است که بر این مبنا باید به ذات و بنیاد اسلام بازگشت و آن را از هرچه جز آن پیراست. روشنفکران دینی این ذات را به گونه‌ای تعریف می‌کنند و اسلام‌گرایان به گونه‌ای دیگر. مهم نیست که این ذات چیست. مهم این است که فرض ذات و بنیادی برای هر پدیده، با پرسش‌های معرفت‌شناختی سهمگینی روبه‌روست که اغلب از آن تغافل می‌شود. جدا از این هر گونه ذات باوری می‌تواند نتایج سیاسی و اجتماعی مطلق‌گرایانه‌ای داشته باشد. بر این پایه می‌توان گفت که طرح این «تواندیشان دینی» نیز فاقد رویکردی تاریخی به اسلام و مبتنی بر درکی پوزیتیویستی از آن است. پرسش اصلی، هم چنان، اعتبار تقلیل اسلام به امری معنوی و نیز اساساً درستی سخن گفتن از عرفی شدن اسلام است.

⁴⁶ حتا نسبت دادن بنیادگرایی در شاخه سنی آن به اسلام ظاهری در برابر اسلام شیعی که در نظریه کرین اسلام معنوی است، با واقعیت‌های تاریخی سازگار نیست. در مجال دیگری می‌توان نسبت فقهِ اهل سنت را با بنیادگرایی کنونی توضیح داد. این بدان معناست که تنها با تکیه بر مبانی فقهِ اهل سنت، نمی‌توان بنیادگرایی را توجیه کرد، بل که عناصر دیگری از فقهِ باید در کار باشد تا بر پایه آمیزه‌ای از آن طرح بنیادگرایی ممکن شود. بگذریم از این که در جهان اسلام و در روزگار امروز، هیچ متن مکتوب و منقحی یافت نمی‌شود که مبانی فقهی بنیادگرایی را از منظر بنیادگرایان توضیح داده باشند. به عبارت دیگر بنیادگرایان سنی امروزین حتا از داشتن کتابی هم سنگ کتاب پیش‌گفته حسین علی منتظری بی‌بهره‌اند.

⁴⁷ نمونه‌های این امر بسیارند. مرتضی مطهری، عبدالله جوادی آملی و محمدتقی مصباح یزدی که هر سه از شاگردان علامه محمد حسین طباطبایی بودند، از این شمارند. بی‌تردید گواه روشن‌تر این امر خود آیت‌الله خمینی است.

⁴⁸ White, Hayden, *Metahistory, the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1975, Pp.1-42.

برای نقد دیدگاه هایدن وایت از جمله نگاه کنید به:

Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988, Pp.203-205