

کربن و حکمت متعالیه شیعه

حسن سیدعرب

هانری کُربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸)، فیلسوف و مفسر حکمت معنوی شیعه و اسلام ایرانی است.^۱ زمان آفاقی و سیر انفسی سلوک او، لطف و جذبه توصیف ناپذیری به آثارش بخشیده که دستیابی به اوج ناشناخته آن جز در تفسیر اندیشه‌های او میسر نیست. شور و اشتیاق معنوی کربن در تفسیر «حکمت ایرانی-اسلامی» از شاخصه‌های اصلی اندیشه‌های اوست. این حقیقت در نوشته‌های وی تجلی مرموز و غیر محسوسی در مقایسه با دیگر آثار فلسفی معاصر دارد و مخاطب را به اقلیمی اوج می‌دهد که درک آن، محو از دنیای «خود»ی را الزام می‌بخشد. بحث و بررسی آرای کربن مبتنی بر تلقی او از تاریخ است. در این تفسیر تفاوتی آشکار میان حکمت تاریخ و فلسفه تاریخ که هر یک ادوار مختلف دارند، مطرح شده است.

کربن به مفهوم مصطلح، «مستشرق» نیست، بلکه فیلسوف است. استشرق او

۱. وی در فرانسه به دنیا آمد. در کودکی آموزشهای مذهب کاتولیک را آموخت. سپس به مدرسه علوم مسیحی رفت. به نهضت پروتستان که در عصر رنسانس تمایلاتی از حکمت معنوی و عرفان در آن بود علاقه‌مند شد. برای ادامه تحصیل به سوربن رفت و بازبانهای عربی، فارسی و پهلوی آشنا شد. مطالعات او درباره شیعه و اسلام از این دوره تا پایان عمر ادامه یافت.

به گونه ای است که سهروردی آن را توصیف کرده: «طالب و سالک شرق». کربن درباره خود گفته: «پرورش من از آغاز، پرورش فلسفی بود. به همین دلیل نه به معنای دقیق کلمه متخصص زبان و فرهنگ آلمانی هستم و نه مستشرق؛ من فیلسوفی رهروم به هر دیاری که راهبرم شوند. اگرچه در این سیر و سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر در آورده ام، اما این شهرها از نظر من مدینه های تمثیلی اند؛ منزلی نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.»^۱

کربن علی رغم سلوک معنوی که انگیزه حضور او در شرق است، آموخته های فلسفی دیگری نیز دارد. مارتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) آموزگار بزرگ مابعدالطبیعه، از استادان اوست. هایدگر زمینه های اندیشه متافیزیکی، تأویل و تفسیر فلسفی تاریخ را به وی آموخت. نیز تأثیر اندیشه های اتین ژیلسون (Gilson) در مطالعات قرون وسطی، از بخشهای مهم تجربه های فلسفی کربن در جهان غرب است. او این جهان را با عالم نور و اشراق سهروردی پیوند داد. جهان سهروردی برای کربن، تصویرگر عالمی است که تعادل میان ارض و ملکوت، شرق و غرب و اسلام و ایران (به عنوان عالمی میانی یا میانجی) را نشان داده و به نظر او در این اشراق، ارزشی معنوی از متافیزیک هست که قلمرو آن اقلیمهای ماورای حس را برای سالک شرق، قابل شهود می کند. آشنایی کربن با این جهان، سیر زندگی او را - که تحویل آن نیز نوعی تقدیر در تاریخ قدسی است - به شرق کشاند. کربن پیش از آشنایی با جهان ایرانی، جهان اشراق و نور و جهان فرشته شناسی، با نوعی متافیزیک آلمانی در غرب آشنا شد و دقیقاً اشتراک و تمایزی میان جهان اشراق ایرانی و متافیزیک آلمان یافت.

برای او گذار از هایدگر به سهروردی فقط مسیری طبیعی نیست. برگشتی از زمان آفاقی به زمان درونی انفسی، یا نوعی گسست است؛ گسستی که کربن هرگز در سطح تأویلی خاصی که «دازاین» (Dasein) هایدگری مبشر آن بود، باقی نماند.^۲ کربن هیچ گاه از

1. "De Heidegger à Sohrawardi", in L'Herne, no. 39, Paris, 1981, P.24.

۲. هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۴.

فلسفه هایدگر روی گردان نشد؛ بلکه نقطه اشتراك او با جهان سهروردی را در «تأویل» یافت. او با این تأویل، جهان ایرانی-اسلامی را کشف کرد. این جهان برای او حضوری را توصیف کرد که مفهوم اشراقی آن گرچه در نحوه شدت، متفاوت با ظهور است، اما جلوه متافیزیکی یکسان دارد. برای کربن «زمان حال واقعی اگزیستانس، همان روح نبوت است؛ روحی که وحدتی مرکب از سه آن دارد و نوعی از زمان آفاقی نیست، بلکه نوعی ایجاد زمان است.»^۱

تصور کربن از زمان و تفسیر تاریخ بر مبنای این تصور، اگرچه ریشه در فلسفه های رایج درباره تاریخ دارد، اما پیوند آن با مفهومی به نام رویداد قدسی که مجال طرح آن در حکمت تاریخ بوده است، شکل نمی گیرد. فلسفه تاریخ قادر به تأویل رویدادهای قدسی نیست. معنویت ناشی از حوادث آسمانی، در ورای رابطه علّی و معلولی در فلسفه تاریخ تنها قابل بحث در تقدیر حکمت تاریخ است؛ مثلاً تاریخ قدسی که شالوده آن در حکمت تاریخ است در تقریر شیعی، متضمن ادوار نبوت و ولایت است. حکمت تاریخ، «مبتنی بر مشاهده، ثبت و نقد وقایع تاریخی نیست، بلکه ناشی از شیوه ادراک است و از مادیت وقایع تجربی فراتر می رود یعنی در کی از عالم معقول در آن هست.»^۲

کربن میان دو مفهوم «معرفت قدسی» و «تاریخ قدسی» به نوعی نسبت قائل است. به نظر او اموری که بدین گونه درك شده اند به عنوان وقایع، واقعیت دارند؛ اما واقعیت جهان اشخاص جسمانی (وقایعی که به طور معمول در کتابهای تاریخی ثبت است) نیستند؛ زیرا با همین وقایع، تاریخ نوشته می شود. آنچه کربن در نظر دارد، آن سوی این امور است و آن را «وقایع معنوی» نامیده است. این وقایع در ورای تاریخ اتفاق می افتند و یا با جریان ظهور این جهان، ظاهر می شوند. امر غیبی، واقعه یا واقعه غیبی را به وجود می آورد و تجربه دنیوی که اساس آن بر فلسفه تاریخ و نه حکمت تاریخ بنا شده، از درك آن عاجز است؛ زیرا این ادراک

1. Henry Corbin, En Islam iranien, Paris, Gallimard, 1971-72, t. I, P.259

و هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۶۴.

۲. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، انجمن ایران شناسی فرانسه و انتشارات کور، تهران، ۱۳۷۳، ص ۹۲.

میتنی بر کشفی است که مظهر را درک می کند. پیامبران و امامان به اعتبار پیامبر و امام بودن، در مرتبه قدسی یا تاریخ قدسانی (histoire sacrale)، قابل درک اند. دوره کامل این تاریخ قدسی (ادوار نبوت، دایره امامت یا ولایت پس از نبوت) مبین مرتبه ای (structure) است که به اصل، رجعت می دهد. بنابراین تاریخ قدسی، ابتدا از «نزول» سخن می گوید تا «صعود»؛ یعنی بسته شدن دایره را تصویر می کند. تمایز بسیار بارز کربن در گزارش تاریخی از فلسفه اسلامی، به اختلاف تفسیر او از تاریخ آغاز شده و خود او نیز به این تمایز در تاریخ فلسفه اسلامی اشاره کرده است.

به نظر وی دوره بندی فلسفه اسلامی با دوره بندی مرسوم در تاریخ فلسفه مطابق نیست. کربن دوره ای پیشنهاد کرده که شامل هفت سده تاریخ در فلسفه اسلامی و آغاز دوره صفوی و مکتب اصفهان از سده دهم قمری / شانزدهم میلادی است. کربن این سیر تاریخی-فلسفی را در دو دوره خلاصه و تفسیر کرده است. تمهیدات فلسفی کربن در ظهور و پیدایش دوره های گوناگون فلسفه شیعی بر اساس «تاریخ باطنی» است. به نظر او «این تاریخ در انسان ادغام شده و حوادث آن، حوادث نفس است و ساحت ملکوتی دارند.» بنابراین حکمت تاریخ (Historiosophie) در پژوهشهای فلسفی کربن در تاریخ طرح و تفسیر می شود. معهذا اگر تاریخ به معنای پیوسته یا ظاهر مبهم تاریختی مکنون که رویدادها بیانگر وجه واقعی و پاینده اسرار ازلی آن اند، فرض شود، می توان گفت تشیع، با این گونه مغلوب کردن حرکت و برگرداندن معنا از شمول معنای تاریخ [با تلقیی که از تاریخ در فلسفه تاریخ آمده] بیرون است؛ زیرا تشیع رویدادها را به آسمان نسبت می دهد و معنای رمزی و بسیار والای مثال را که بیانگر واقعیت آن رویدادهای آسمانی اند، نگاه می دارد و به نقش اندامهای فوق حسی بشر، مثل الهام الهی و تخیل فعال، آگاه است و اهمیتی اساسی برای آنها می پذیرد.

به نظر کربن فلسفه در اسلام ایرانی، مبین فلسفه ایرانی در دوره اسلامی است. او این دوره را در بررسی تاریخی پژوهشگران تاریخ، غایب دانسته و معتقد است که آنها از این فلسفه غفلت کرده اند. او می گوید غیبت فلسفه ایرانی در سیر کلی تاریخ فلسفه، زیانبار بوده است. به نظر کربن پژوهشهای تطبیقی، به مقیاسی که از این پژوهشهای آموزشی و

رهاشده از بندگی و چنبره تاریخ گرایی انتظار هست، از پدیدارشناسی جدا مانده؛ لذا تلاش کرد تا با باز کردن جایی برای فلسفه ایرانی-اسلامی و حیات و حضور بخشیدن به متنهای مهمی که گواهان فلسفه ایرانی-اسلامی اند، این فلسفه را مطرح کند. از آن پس جهان تفکر ایرانی، قالبی حکمی در اختیار کربن گذاشت و به او این امکان را داد که تمامی اندیشه‌هایی را که به نظر وی اندیشه‌های گرامی بودند در قالب نوعی جهان‌شناسی که بیانگر گونه‌ای فرشته‌شناسی بود، گرد آورد. از این رو اندیشه‌های شرقی کربن در آشنایی با سهروردی در قلمرو فلسفه ایرانی که فضایی آمیخته از فرهنگ ایران که تمثیلی از نور است و اسلام که برای او تمثیلی از اشراق است، پدیدار شده است. این جهان در میانه دو جهان جانبی قرار دارد، از يك سو به جهان عرب که جهان حکم و شریعت است و از سوی دیگر جهان هند که جهان لطف و طریقت است. در جهان ایرانی، شریعت و طریقت با دو جهان دیگر مطابقت دارد. یعنی در جهان ایرانی، شریعت و طریقت دو سوی دیانت نبوی است و التزام و سلوک در هر يك، موجب نفی دیگری نیست. به علاوه این جهان در ورای صور جغرافیایی، اقلیمی متافیزیکی دارد. از این رو از دیدگاه جهان‌شناختی، بیانگر صور متافیزیکی است که در آن، شناخت، ارزش معنوی خاص دارد و حاکی از بینش تجلی‌نگر جهان است.» با وجود این فراگیری معنوی (oecuménicité) مفهوم دینی اسلام را نمی‌توان به محدودیت‌های قومی یا ملی که در واقع مفهومی عرفی است برگرداند. از این رو کربن به دنبال مفهومی عام بود که قابل اطلاق به همه جهان اسلام باشد.

فلسفه عربی که در برخی روایت‌های تاریخ نویسان فلسفه اسلامی که اغلب فیلسوف نبوده‌اند برای اطلاق به جهان اسلامی به عنوان فلسفه‌ای مستقل و اسلامی، قابل قبول نیست. اگر این مفهوم پذیرفته شود اندیشمندان ایرانی، مثل ناصر خسرو (سده ۵ هـ. ق/ ۱۱ م) و باباافضل الدین کاشانی (۷ هـ. ق/ ۱۳ م) طبقه‌ای خاص نخواهند داشت. بنابراین فلسفه اسلامی با تکوین و رشد خود در قالب صورتهای متنوعی که در تاریخ فلسفه داشته، پدیده‌ای منبعث از امری دینی و معنوی است که مأخوذ از دیانت اسلام است. اگر چه نمی‌توان منکر تأثیر عظیم فلسفه یونان بر آن بود. ترجمه‌های فلسفی که سبب تأثیر فراگیر فلسفه یونان بر فلسفه اسلامی شد تنها در «مسائل» فلسفه چشمگیر است. کربن در این باره

می‌گوید: «این امر به طور اساسی، برای القای تصویری از جهت فراگیری عمومی که بتواند درك معنا و بسط تأمل فلسفی در اسلامی را ممکن کند، بسنده نیست.»^۱ نقد تاریخ کربن از روایتهای گوناگون تاریخ فلسفه اسلامی با بررسی همه جانبه او در دوره تاریخی پس از این رشد است که تداوم فلسفه اسلامی- ایرانی در این دوره تا زمان معاصر است. به نظر او مکتب فلسفی ابن رشد (۵۲۰-۴۵۰ ق/۱۱۲۶-۱۰۵۸ م) در غرب بر فلسفه ابن سینایی لاتینی استیلا یافت. این انطباق عقلگرایی محض، در فلسفه ابن رشد را که در نهایت به تز جدایی میان دین و فلسفه انجامید در غرب نشان می‌دهد.

در اندیشه‌های کربن و پیوند میان زمینه‌های قبول و بروز فلسفه ابن رشد و تعالی آن در غرب و ناشناخته ماندن آن در شرق، مأخوذ از دو نوع سنت فکری ظاهراً متباین در شرق و غرب عالم است. بارزترین نمونه‌های این تباین که در دو اقلیم جغرافیایی و معنوی نمایان است در تلقی از فلسفه، ضرورت می‌یابد. به نظر کربن اصطلاحات «فلسفه» و «فیلسوف» از واژه‌های یونانی به عربی منتقل شده و به فیلسوفان مشائی و اشراقی در نخستین سده‌های اسلام اطلاق می‌شود که به طور دقیق با مفاهیم غربی «فلسفه» (Philosophie) و «فیلسوف» (Philosophe) معادل نیست. در مغرب زمین، تمایز اساسی میان «فلسفه» و «الهیات» (théologie) به دوره مدرسی سده‌های میانه بازمی‌گردد. این تمایز، مبتنی بر «عرفی شدنی» (sécularisation) بود که در اسلام، تصویری از آن نبود و نخستین دلیل آن این است که در اسلام، پدیدار کلیسا با الزامات و نتایج آن نبوده است.

فعلیت اندیشه در فلسفه اسلامی منطبق با عقل و نقل در این فرهنگ و مبتنی بر «حکمت» است. حکمت، معادل واژه یونانی sophia است. به نظر کربن حکمت الهی نیز معادل دقیق theosophia برخی روایتهای فلسفی مورخان مسلمان نیز با تلقی حکمت، از فلسفه صورت گرفته است. کربن، گزارش شهرستانی (سده ۶ ق/۱۲ م) تا قطب الدین اشکوری (سده ۱۱ ق/۱۷ م) در کتاب «محبوب القلوب» را از این نوع می‌داند. فلسفه نبوی که اصطلاح خاص کربن برای فلسفه اسلامی است در واقع همان حکمت نبوی تلقی

می‌شود. این فلسفه اختصاص به آخر الزمان دارد.^۱

انگیزه کربن از طرح این اصطلاح بیشتر به تمایز این فلسفه با سیر تاریخی آن در غرب مربوط است. به نظر کربن با اطلاق حکمت نبوی به عنوان شاخصی برای فلسفه اسلامی، می‌توان میان دو جریان عظیم تاریخ، در فلسفه شرق و غرب تمایز قائل شد. در فلسفه اسلامی، حکمت مأخوذ از مشکات نبوت است. این سنت در همه انبیا متداول بود و به طور طبیعی جمع میان «دریافت» و «فلسفه» را به همراه دارد. کربن در گزارش تاریخی از فلسفه اسلامی به این معنایی برده است. مشکل دیانت و فلسفه در اندیشه غربی و فهم تاریخی و فکری آن، تنها بخشی از مشکلات فلسفه در عالم اسلام را حل کرد. کربن مشکلات این جهان را بیشتر دانسته، زیرا به نظر او تحقیق فلسفی در اسلام هنگامی مناسب با محیط بود که درباره امر بنیادین میان نبوت و وحی نبوی، همراه با مشکلات و وضعیت تأویلی، تأمل شود. بدین ترتیب پژوهشهای تأویلی فیلسوفان اسلامی، صورت «حکمت نبوی» به خود می‌گیرد. کربن حکمت نبوی شیعی را در دو صورت اصلی تحت عنوان دوازده امامی و اسماعیلی در صدر قرار داده است. تفصیل این فکر در «تاریخ فلسفه اسلامی» او که در واقع مبتنی بر این طرح بوده، آمده است. حکمت، جوهر اساسی تعالیم فیلسوفان و عارفان است. تجربه‌های معنوی مأخوذ از حکمت در شیعه به اعتلای خود رسیده و اگرچه کربن آن را اختصاص به شیعه باطنی (ésotérisme) داده، اما این معنویت در سراسر تشیع سریان دارد و حتی ظاهر آن را که بحث درباره فقه و فقهات است، در بر می‌گیرد. معنویت حکمت - با تلقیی که کربن از آن کرده - حتی شامل پژوهشهای سهروردی هم می‌شود. تفسیر سهروردی از مفهوم حکمت اشراقی، اندیشه‌های او را به جهان اهل ظاهر متصل نکرده و توجه عمیق او به میراث ایران پیش از اسلام، این مدعا را

۱. به نظر کربن فکر دایره نبوت، دایره‌ای پایدار است که از سپیده دم بشریت در روی زمین آغاز می‌شود و تا ظهور امام قائم (عج) در پایان زمان ادامه می‌یابد و این مفهوم تشیع را به تفسیری عرفانی از شش روزه خلقت مذاهب، متناسب با شش پیامبر بزرگ در سنت ابراهیمی، رهنمون می‌شود. ولایت در پرتو انقلاب کامل دایره نبوت، با طلوع خورشید آخر الزمان، مصادف است. . . روز هر پیامبری، مرحله خاص همان پیامبر در دایره نبوت است. ما اکنون در روز ششم به سر می‌بریم و روز هفتم روز ظهور امام قائم (عج) است. (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۳۹).

اثبات می‌کند. بنابراین اشتغال معنویت و تجربه‌های معنوی مأخوذ از حکمت در اسلام به‌طور مشخص توانسته فلسفه‌ای را عرضه کند که شامل جهان اسلامی در غرب و بخصوص در شرق و جهان ایرانی شود. پژوهش کربن در این طیف، سبب تمایز بسیار بارز او با دیگر مستشرقان غیر فیلسوف غربی شده است.

تاریخ فلسفه

تقسیم‌بندی کلی کربن از فلسفه اسلامی و تاریخ آن مشتمل بر سه دوره است:

(۱) از آغاز تا مرگ ابن رشد، به نظر او این دوره تاکنون بیشتر شناخته شده است. پس از این دوره به‌طور همزمان تجربه‌های معنوی در اندیشه‌های دوشخصیت بزرگ به نامهای محیی‌الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق/ ۱۲۴۰-۱۱۶۵ م) و شهاب‌الدین سهروردی در شرق سرزمینهای اسلامی آغاز شده است.

(۲) سه سده پیش از ظهور صفویه در ایران. این دوره به‌طور عمده به عنوان «الهیات صوفیانه» شهرت یافته است. خصوصیت این دوره مبتنی بر بسط اندیشه‌های ناشی از تعلیمات نجم‌الدین کبری (وفات ۶۱۸ ق) است. پیوند تصوف با تشیع اثنی عشری و از سوی دیگر با آیین اسماعیلی دعوت جدید متأخر بر فتح الموت به دست مغولان (۶۵۴ ق/ ۱۲۶۵ م) است.

(۳) دوره صفویه که تأثیر آن با گذر از دوره قاجاریه تا زمان حاضر تداوم یافته است. کربن بارانه چنین تصویری فلسفه اسلامی را بر اساس سه ظهور در تاریخ بررسی کرده و در همه این دوره‌ها جوهر اندیشه شیعی که به نظر او همان اسلام معنوی ناب است، نمایان گردیده است. بنابراین کربن اندیشه فلسفی در اسلام را با آنچه «وجدان تاریخی» نامیده بی ارتباط دانسته است. به نظر او حرکت مضاعفی وجود داشته و نام آن، حرکت از مبدأ به معاد در ساحت طولی است. نه تنها در حکمت شیعی، بلکه در سراسر تاریخ فلسفه اسلامی، «قرآن» منبع تأمل و تأویل فلسفی بوده است. این تلقی در درک وجدانی شیعه آشکار است. به نظر کربن حکمت نبوی، اندیشه‌ای را ایجاد کرد که به گذشته تاریخی و ظاهر احکام آن و نیز به معنای «افق»، که منابع و احکام منطقی عقل، حدود آن را معین

می‌کند، محدود نمی‌شود. فعلیت این حکمت، مبتنی بر معاداندیشی است. این مفهوم، منطبق بر تفسیر صور دو گانه جهان واپسین در قالب بهشت و جهنم نیست بلکه عهد ظهور حقیقتی است که شامل آخر الزمان - که مجلای ظهور ولایت است - می‌شود.

به نظر کربن، تفاوت میان دو گونه زمان نبوی و زمان فلسفی، تفاوتی کمی نیست، بلکه تفاوتی کیفی است و بشر در پرتو همین تفاوت یا عروج به مرتبه تأویلی ایمان، می‌تواند با کلام خدا همزمان شود. کلامی که هربار عامل ایجاد همزمانی است؛ زیرا بشر آینده نهفته در زمان را از راه ایمان می‌آموزد و ایمان، دروازه آخرت را که آخرین پایان خود است بر وی می‌گشاید.^۱ تأویل معنوی دو مقام پیامبر و فیلسوف، در تقریر شیعی از حکمت نبوی با ملاصدرا و پیش از او با اندیشه‌های میرفندرسکی (استاد ملاصدرا و از شخصیت‌های برجسته مکتب اصفهان) آغاز می‌شود. به نظر کربن، کار میرفندرسکی بازشناسی نقش و رسالت فیلسوف در تشیع است که پیش از این ابن سینا، فارابی و سهروردی به آن پرداخته بودند. در مباحث فلسفه نبوی در حکمت شیعی، امام، عالی‌ترین مظهر تأویل کتاب [=قرآن] است. از این رو به اصل موضوعه اساسی فلسفه نبوی تبدیل می‌شود و همین حدت آگاهی به ختم نبوت و اعتقاد ملازم آن مبنی بر بشر نمی‌تواند بی‌حضور پیامبران - که تعیین‌کننده چگونگی وجود اوست - تاب بیاورد. به نظر کربن این همه «درد اصلی تشیع» را تشکیل می‌دهد، دردی چنان حاد که به انتظار معاد و ظهور امام منتظر که به معنای پایان دایره گردش ایام یا پایان زمان ما خواهد بود، منجر می‌شود.

به نظر کربن، واژه شیعه شامل همه کسانی است که به اندیشه امامت در شخص علی بن ابی طالب (ع)، پسر عم و داماد پیامبر (ص) از سوی دخترش فاطمه (س) و جانشین او به عنوان آغازگر دایره ولایت، در ادامه دایره نبوت اعتقاد دارند. در ایران از پنج سده پیش تشیع، مذهب رسمی به شمار می‌رود. بدین ترتیب توالی نبوت و امامت در اسلام شیعی در اندیشه‌های کربن بر اساس نوعی تقدیر الهی است. اساس بینش کربن در تفسیر این تقدیر،

1. H. Corbin, Hamman: philosophe du luthérianisme, Berg international, Paris, 1985, pp. 13-21.

هماهنگ با بینش تاریخی اوست.

به نظر او تشیع در حکم باطن و معنای درونی اسلام است. این باطن و معنای درونی، از نخست و به طور کامل همان تعالیمی است که از امامان به پیروانشان و از آنها به دیگران منتقل شده است. این شاهدان نسل به نسل، پاسخگوی امر خدا در عالم اند که حکمت آن برپایه تلقی نوعی اشتراك معنوی نهاده شده که سلسله مراتب آن، تحقیقی خارجی ندارد و تنها بر کیفیات باطن قرار گرفته است؛ لذا از هر مادیت و اجتماعی برکنار است. خلفای الهی در زمین که امام اول از آنها سخن می گوید، همان یازده تنی هستند که جانشین امام اول شدند. مفهوم خلفای الهی نیز دربرگیرنده تمام کسانی است که ناپیدا از چشم مردم، سلسله مراتب ناب امامت را بر محور عرفان یا امام غایب تا پایان زمان ما تداوم می بخشند. بشریت بدون وجود این خلفای الهی قادر به ادامه حیات نیست خواه از این امر آگاه و یا غافل باشند.^۱ از فرازهای مهم اندیشه فلسفی شیعه، پایان نبوت است.

به نظر کربن پایان نبوت، آغاز دایره تازه ای به نام دایره ولایت یا امامت است. در شیعه، تنها با تکیه و پیوند میان ولایت و امامت، تفسیرهای ظاهری و باطنی پیامبرشناسی ظهور یافته که از يك سو به تفسیر ظاهر شریعت و از سوی دیگر به تأویل، محدود می شود. حکمت شیعی، حاصل پژوهش در این دو طیف است. به عنوان نمونه، کتاب شناسی حکیمان شیعه و بررسی آثار متعدد آنها در این باره به خوبی نشان می دهد که از این دو اصل، حتی در نامگذاری عنوانهای کتاب خود و نیز در مباحث فلسفی استفاده کرده اند. به هر حال مفهوم ولایت که روش امامان است شامل «محبت» هم می شود. کربن این معرفت را معرفتی نجات بخش معرفی کرده و گونه ای معرفت عرفانی شیعه را ارائه می دهد که در حقیقت، عرفان ناب اسلام است. از سوی دیگر کلام امام «دوره کاملی از فلسفه را به وجود آورده که در ظاهر به قرآن و نهج البلاغه و در باطن به همراه تعالیم همه امامان هست. در حکمت شیعی، مدار تفسیر باطنی و حفظ بنای ظاهر از همین تعالیم است که در واقع، باطن اسلام است. به نظر کربن این گونه توجه به باطن، تنها از تعلیمات امامان برمی آید و

1. En Islam Iranien, t. I, p. 46.

آشکارا با مکتبهای اندیشه اسلامی سنی، تمایز دارد. این ولایت، قلب و باطن و افضل از ظاهر است؛ زیرا ظاهر به باطن نیازمند است.

مفهوم امامت در تلقی کرین به مثابه دو وجه از «حقیقت محمدیه» است.^۱ او این اصل را به عنوان اصل موضوعه مطرح می کند که نقطه تحویل دایره ولایت به دنبال دایره نبوت است. از این حیث، امام شناسی شیعه در حقیقت درباره ولایت و با مفهوم «قلب»، که تجلی باطن است پیوند می یابد. گستره این باطن، شامل ملکوت انسان که ظهور آن در عالم ناسوت است می شود و در جمعیتی دوازده گانه ظاهر شده است. عرصه معنوی این تجلی، در فلسفه و عرفان شیعه مؤثر بوده است. در واقع قلمرو این حکمت با «انتظار» نیز پیوند دارد؛ زیرا مفهوم انتظار به مفهوم حضور امام غایب در قلب شیعیان خود است. این حضور مشتمل بر ارض ناسوتی و ملکوتی متافیزیکی است. جهان تشیع با این تصویر از امامت، عهده دار معنویت است که تأویل کتاب را در دوره های متفاوت تاریخی به دوش کشیده و معنویت آن در ادواری ثابت از دایره نبوت، متجلی شده است. الهیات عام و خاص این حکمت بر محور امام شناسی تفسیر می شود. امام به عنوان عالی ترین مرجع دینی در تأویل ظاهر کتاب است. این مفهوم هر قدر با باطن - که همان ولایت و برتر از آن نبوت و رسالت است - ارتباط یابد، مفهوم گسترده تری از تأویل را ارائه خواهد کرد.

از امام ششم (ع) نقل شده است: «خدا ما را از نور عظمت خود خلق کرد و ارواح شیعه ما از باقی مانده گل [=نور] ما آفریده شده است.»^۲ کرین می گوید: «به همین سبب نامهای آنان با حروف نورانی بر لوح زمردین که در اختیار [حضرت] فاطمه (س) بود نوشته شده است».

در حکمت شیعی، اساس معنویت به جای مانده از نبوت که شامل عمل و گفتار

۱. حقیقت محمدیه اولین تعیین از ذات الهی است که از آن به اسم اعظم یا عقل اول تعبیر شده است. حقیقت محمدیه، شخصیت تاریخی پیامبر اسلام (ص) نیست، بلکه روح یا ذات قدیم او به عنوان حاصل و والاترین واپسین ظهور سخن خدا (= کلمه الهیه) است. ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق/ ۱۲۴۰-۱۱۶۵ م) این حقیقت را با عقل اول یا عقل کلی دستگاه جهان شناسی نو افلاطونی یکی می داند.

۲. کلینی، اصول کافی، طبع مصطفوی، علمیه اسلامیة، تهران، (بی تا)، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۲.

رسول اکرم (ص) و کتاب بوده تداوم یافته است. کرین با تأکید بر یگانگی عقل فعال و روح القدس که همان جبرئیل است، بحث معرفت نبوی در معرفت شناسی فارابی و ابن سینا را آغاز کرده با این تمهید که چنین اندیشه‌ای در حکمت یونانیان نیز ناشی از مشکلات نبوی است. همچنین در بخشهای نخستین نضج حکمت شیعی در قالب احادیث و تعالیم به جای مانده از امامان شیعه، پیوندهای اساسی میان پیامبر شناسی و امام شناسی در قالب تأویل و تأمل درباره کتاب و سنت ظهور کرده است. کرین نمونه بارز این پیوند را در کلام امام صادق (ع) می‌داند. که فرمود: «کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارات؛ اشارات؛ لطایف؛ حقایق» بنابر این بنای آغازین توجه به باطن، بی آنکه هیچ قسمتی از ظاهر را نفی کند، در حکمت شیعی تعلیم داده شده است. از نمونه‌های تلفیق این حکمت در احادیث شیعه به نقل از معصومان آمده: «قرآن ظاهر و باطنی دارد و باطن آن نیز دارای باطنی است». تطابق معنوی این دو کلام با یکدیگر مبین پیامبر شناسی نخستین در تعالیم امامان شیعه است و تنها از این روست که امام زمان در ظهور خود قادر به تفسیر باطن همه وحی‌های الهی خواهد بود.

در تاریخ فلسفه اسلامی، حکمت و معنویت شیعی در واقع تداوم اندیشه دینی پس از ختم نبوت است. به نظر کرین پدیدار دینی اسلام شیعی، از این نقطه آغاز می‌شود. در حکمت و جهان شناسی شیعه، پدیدار امام شناسی و پیامبر شناسی تلازم منطقی و معنوی با یکدیگر دارند و فلسفه‌ای که از این تلاقی ظهور کرده، حکمت نبوی است که به طور پنهان و نیز در برخی فرازهای تاریخی به طور آشکار در تاریخ فلسفه اسلامی ظهور کرده است. نبوت و تداوم معنوی آن در امامت، توانسته نظام ارتباط میان ظاهر دین که شریعت است و باطن آن را به طور متعادل، منعکس کند. در حکمت نبوی، ظاهر و تفسیر آن به اوج خود رسیده و در امامت، تفسیر ظاهر و ظهور معانی باطن، آشکار شده است. از این نوع حکمت که به نظر کرین، حکمت شیعی است «به طور کامل غفلت شده» در حالی که این مفهوم به عنوان کانون معنویت، از اساسی ترین محورهای بحث درباره فلسفه اسلامی و تاریخ ظهور معنویت کامل در آن است. این نمونه و احادیث شبیه به آن، درک وجدانی و مبانی قابل تأمل در جهان شناسی شیعی را نشان می‌دهد به گونه‌ای که تنزیل و وحی در قالب نبوت، و تأویل

در قالب امامت، دو سوی این تفسیر در بسط تفسیر معنوی جهان است. طرح این مسائل، وجدان درونی و بیرونی شیعه را متأثر کرده و توانسته براساس نبوت، دیانتی را که تنها مفسر آن امام است تأسیس کند. جلوه‌های این معنویت در فلسفه و عرفان شیعه به طوری که در آثار به جای مانده از این دو باقی است به شکل بارزی پیداست و دلمشغولی اندیشمندان در کلام اسلامی را نیز به خود اختصاص می‌دهد.

در حکمت شیعه، فرصت بسیار نادری برای حکیمان قائل به این مذهب دست داد تا جدای از فلاسفه عصر خود، در اقلیمهای متفاوت دیگری به تفسیر حکمت نبوی بپردازند. به نظر کربن اندیشه فلسفی شیعی در این صورت می‌تواند به ظهور و انتظار موعود معنا دهد که در آن، امام غایب (عج) ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی را ارائه دهد. بدین سان که مبانی نخستین این حکمت، قرآن، احادیث نبوی و نهج البلاغه است. برای مثال معرفت‌شناسی حاصل از این حکمت با پیوند اساسی میان حکمت نبوی و پدیدار «مُنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ» صورت می‌گیرد. از این رو مفهوم الهام نبوی در سراسر رشد و تعادل حکمت شیعی در ظاهر و باطن دخالت داشته است.

معرفت‌شناسی نظام فلسفی شیعه، طرح گونه‌ای از معرفت را در تاریخ فلسفه ارائه کرده که این نوع معرفت‌شناسی، مبتنی بر پدیده‌هایی و رای حس بشری است. معهدا در آثار حکیمان شیعی، «اتصال» به عقل فعال در بحث درباره نبوت و اتصال خیال در جنبه‌های منفصل و متصل آن شکل می‌گیرد. در این نوع معرفت‌شناسی، تجسد پدیدار که گونه‌ای از نظام معرفتی انسان است، مجال ظهور نیافته است.

کربن پس از بررسی مجموعه احادیث شیعی که کلینی آنها را در کتاب شریف کافی، نوشته، می‌گوید: «نظریه معرفت‌شناسی امامان پنجم، ششم و هفتم از طریق این مجموعه [به جهان شیعی] منتقل شده است.» به نظر او «در طبقه‌بندی مراتب معرفتی اشخاص نبوی، تابعی از مراتب و وساطت فرشتگان طرح می‌شود.»^۱ وجه تمایز این معرفت که مأخوذ از «الهام» در حکمت نبوی است در قلب، تجلی و ظهور خواهد داشت.

به گزارش کربن، در حکمت الهی شیعه دوازده امامی، بعثت پیامبر اسلام (ص)، مبین خط استوا (یعنی تعادل میان ظاهر و باطن) است^۱ و بلافاصله پس از آن میل به سوی شامگاه، آغاز می شود یعنی حلول در شب باطن و دخول در دایره ولایت [است]. کربن می گوید: «حدیثی شیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی توصیف می کند که دوازده امام، تمثیلی از دوازده هزار اعصار جهان است. دوازدهمین هزاره، امام رستاخیز یا قائم قیامت است. بنابراین وجدان شیعی نیز دوره بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده گانه فهمیده است. در این حکمت تأکید ویژه ای بر وظیفه فیلسوف و پیامبر شده به گونه ای که نبی، کسی نیست که به پیشگویی آینده پردازد بلکه غیب را بیان می کند زیرا حکیم، همچون ورثه پیامبر ظاهر می شود و فلسفه او مبتنی بر حکمتی نبوی است.»^۲

عصر ملاصدرا، عصر وحدت تفکیک ناپذیر ایمان و عرفان، وحی نبوی و تعقل فلسفی است و معنای باطنی وحی نبوی را تعمیق می بخشد. مجموعه آثار ملاصدرا این حقیقت را نمایان کرده است. معرفت شناسی مبتنی بر الهام در حکمت نبوی، با ظهور فلسفه ملاصدرا به شکل تازه ای طرح شد. به نظر کربن مراتب عالی ادراکات غیبی و شهودی با توضیح اصول مسلم ملاصدرا طرح شده و با این معرفت شناسی، سنخیت اساسی میان آن حکمت و معرفت شناسی اشراق برجسته می شود. از این رو علوم الهی نیز سنخیت کامل با معرفت شناسی نبوی دارند و مجلای ظهور نخستین آن با الهام شکل گرفته و در حکمت نبوی قابل بحث است. این علوم میراث جاودانه نبوی است و در هر عصر به برخی انسانهای باتهذیب و سلوک اهدا می شود. این علوم، از علوم رسمی متمایز است. به نظر کربن کسانی که الهیون نامیده شده اند، علم ارثی خواهند داشت و وجوه آن به عنوان وحی، الهام و کشف الهی وصف شده است. آنچه این علم را به عنوان ارث معنوی از علم مکتسب از خارج، متمایز می کند این است که علم ارثی، علم به نفس (علم به نفس خود)

۱. مضمون بیتی از شیخ محمود شبستری در گلشن راز:

که از هر ظل و ظلمت او جدا بود

زمان خواجه خط استوا بود

۲. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۹.

است و اینکه سهم از ارث با توجه به نسبت کمال معنوی حاصل شده، بیشتر می‌شود و نه با توجه به اکتساب علوم صناعی. همچنین ملاصدرا فلسفه وجود را جانشین فلسفه سنتی ماهیت کرد. در این فلسفه، اصالت، با «وجود» است و «ماهیت» اعتباری است. به نظر کربن این تحول فلسفی، موجب انقلابی معنوی و حقیقی در فلسفه اسلامی شد. از این رو ملاصدرا به عنوان قله فلسفه ایرانی-اسلامی، فیلسوف استحاله‌هاست. در حکمت ملاصدرا انسان شناسی با معادشناسی شیعی به صورت انتظار ظهور امام دوازدهم و به عنوان ظهور انسان کامل بیان می‌شود. این انسان شناسی با نوعی نظریه عظیم مربوط به تکوین جهان و نفس، پیوند دارد که عبارت از هبوط نفس در اسفل السافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی به عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت و تداوم انسان شناسی در طبیعیات و مابعدالطبیعه معاد است. در این صورت، مفهوم ماده، از حالات بشمار گذر می‌کند. ماده‌ای لطیف، روحانی و حتی الهی نیز وجود دارد. فلسفه ملاصدرا در اوج خود به فلسفه شهودی می‌رسد که با طرح وحدت شاهد و مشهود، امر وجود یا هستی داشتن را تابع امر حضور می‌کند؛ یعنی تابع حضور نفس و عروج مداوم آن به عوالم بالاتر؛ حضور که حتی تا آن سوی مرگ نیز ادامه می‌یابد؛ زیرا وجود، هرچه شدیدتر باشد، حضورش در عوالم دیگر و غیابش به عالم مرگ بیشتر و شدیدتر است. نقش میانجی فرشته به عنوان دلیل راه معنوی که عامل انقلاب درونی نفس می‌شود نزد ملاصدرا به حرکت جوهری می‌انجامد که در بیکران پرواز بازگشت به خدا، تا اعماق جوهر وجود، ساری است. در همین حرکت، نقطه نهایی معاد به نقطه آغازین مبدأ می‌پیوندد و دوقوس نزول و عروج به هم می‌رسند و تنزیل کلام و تأویل آن در مشکات انوار نبوی یکی می‌شود.^۱

ملاصدرا متافیزیک مشائی که وجود را بر ماهیت حمل می‌کند و هم نوعی بینش صوفیانه را که گویی ماهیات فردی را چون اعراض بر وجود، یگانه می‌بیند کنار می‌گذارد. اندیشه «حرکت جوهری» با شهود متافیزیکی ملاصدرا درباره وجود بستگی تام به یکدیگر دارند. هنگامی که ماهیت، امری در خود یا فی نفسه نباشد و تعیین هر ماهیتی به تعیین فعل

وجودی بستگی پیدا کند و تابعی از شدت و ضعف وجود باشد، شور بازگشت در هر مقامی از وجود پیاپی می‌گیرد.

کرین می‌گوید: به نظر ملاصدرا بر ایستادگی بشر در وجود (یعنی اگزیستانس او)، جنبه‌هایی دارد که عبارت اند از: ۱) اگزیستانس در طبیعت مادی [یا عالم خارج از ذهن] این جنبه از اگزیستانس بشری نه موضوع تعقل است و نه حتی از ادراک حسی. ۲) اگزیستانس در حس مشترك (معادل یونانی Koiihesthemon) و خیال، از این لحاظ، اگزیستانس بشری موضوع ادراک حسی است (پیدا است که خیال در اینجا شرط استعلایی امکان هر گونه ادراک حسی است). ۳) اگزیستانس در عقل، و از این جنبه انسان وجودی معقول است. انسان، اگزیستانس مثالی جوهری نیز دارد که به خودی خود در عالم مثال در حال تعلیق است.^۱ این تلقی از اتحاد عقل و معقول با حرکت جوهری نیز ارتباط دارد.

به نظر او فلسفه ملاصدرا خطی را نشان می‌دهد که ما را به نوعی متافیزیک تخیل فعال و امری مثالی رهنمون می‌کند و به فلسفه معاد یا رستاخیز می‌انجامد. در این فلسفه نیز، تقدم با فعل وجود و امر ابداع است. بحث ملاصدرا از وجود با موضوع مشابه آن در فلسفه‌های اگزیستانس متفاوت است. در اگزیستانس، عدم، مقدم بر وجود است، اما در متافیزیک ملاصدرا این گونه نیست بلکه وجود عمیقاً در ازلت روح که مقدم بر هبوط شأن در اسفل سافلین است ریشه دارد و معنای تساوی حضور و وجود در ملاصدرا همین است. یعنی جدا شدن از شرایط این جهانی که تنزل هبوطی انسان را جبران می‌کند.^۲ کرین، ملاصدرا را از متفکران اشراقی می‌داند؛ ولی این مانع از آن نیست که وی در فلسفه، انقلابی به معنای واقعی کلمه به پا نکرد... او متافیزیکی در مسأله وجود بنا نهاد که فعل وجود داشتن، به معنای تقدم حضور در برابر ماهیت است. فکر استحضار، که پیش از وی سهروردی مبشر آن بود، به معنای تجرد و جدا شدن از ماده نزد ملاصدرا بیانگر تقدم وجود بر ماهیت است؛ زیرا در فعل وجود (به معنای حضور در خارج)، اشتداد و استضعاف هست. پس

1. La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e Siècles, P.81.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۵۸.

ماهیت، تابع وجود است. از اینجا به دور نمایی می‌رسیم که در آن اشتدادهایی پیاپی، وجود در برگیرنده تمامی درجات هستی خواهد بود. متافیزیک هستی سرانجام به متافیزیک حضور می‌انجامد که در حکم نوعی شهود است. وجود هر چه بیشتر به خود حاضر باشد از انگیزه‌های این جهانی، بیشتر جدایی شود و فاصله‌ای را که میان او و حضور تام برقرار است بیشتر پر می‌کند و بدین سان از غیاب دور می‌شود.

در بررسی‌های کربن سه جریان اساسی در مکتب اصفهان قابل بررسی است.^۱ این سه، گرچه میراث معنوی مکاتب مشاء و اشراق و نیز اندیشه‌های کلامی را به همراه دارد، اما باطن آن مبتنی بر معنویت است که تنها شیعه در درک وجدانی و تاریخی آن به همراه خود داشته است. نخستین دوره این جریان عظیم فلسفی که زایش آن در عصر صفویه بوده با میرداماد (وفات ۱۰۴۱ ق) آغاز شده است. کربن آغاز جریان فلسفی او را با دو نام می‌داند که از منابع تاریخ فلسفه غایب بوده است. آنها عبارتند از: سیداحمد علوی اصفهانی، فیلسوف ابن سینایی و متکلم ادیان اهل کتاب و معتقد به کلامی نبوی. وی زبان عبری می‌دانست و با انجیل‌های چهارگانه آشنایی داشت. فیلسوف دیگر ابن آقاجانی است. کربن در دومین دوره، ملاصدرار مطرح کرده و جریان سوم، اختصاص به مکتب اصالت ماهیتی ملارجبعلی تبریزی داشته است. به نظر کربن این جریان با الهام از نوعی اصالت ایمان نه‌چندان رایج، تصویری از دارالاسلامی را ارائه می‌دهد که بی‌تردید به این دنیا مربوط نمی‌شود، اما طرح شورانگیز آن دارالاسلام نمونه‌ای از فلسفه و حیات معنوی متفکران شیعه است. او دوره فیلسوفان مکتب اصفهان را دوره بسیار سختی دانسته و بعدها با فاجعه اشغال اصفهان با وحشیگری‌های بی‌سابقه (۱۳۵ ق/ ۲۱ اکتبر ۱۷۲۲ م) از سوی افغانها این فاجعه تشدید شد.

کربن در سیر و سلوک خود در طلب آدمی در وادی جان، دستاوردهای شخصی مهم دارد. آبشخور این دستاورد در ژرفای اندیشه ایرانی-اسلامی نهفته است؛ اما وی با

۱. مکتب اصفهان با تجدید پادشاهی ایران و سلطنت شاه عباس صفوی تأسیس شد. شخصیت‌های اصلی این مکتب: بهاء‌الدین عاملی (شیخ بهایی) میرداماد و میرفندرسکی هستند.

بهره‌گیری از این آبخش‌خور به بازاندیشی آن می‌پردازد و در این بازاندیشی‌ها به خوبی با اندیشه‌ها، همذات می‌شود که گویی مشکل عمده عرفان ایرانی، سرانجام به درد هجران وجودی هر بیگانه‌ای که در طلب فرشته خویش است، تبدیل می‌شود.^۱ با این همه، بررسی‌های همه‌جانبه کربن از حکمت متعالیه شیعه در چند قلمرو به ثمر رسید: (۱) مفهوم «تاریخ» و تفاوت حکمت تاریخ و فلسفه تاریخ؛ (۲) فلسفه ایرانی؛ (۳) هویت فلسفه اسلامی؛ (۴) حکمت نبوی.

در پژوهش‌های کربن اگرچه گذشته تاریخی و معنوی حکمت شیعی که همان فلسفه اسلامی است بررسی می‌شود، اما تلاش او در «آینده» دادن به این حکمت است. به گونه‌ای که همیشه «در حال حاضر» باشد. این اندیشه معنوی-به نظر کربن- در ساحت زمان و تاریخ کشف شده و افق آن با سرنوشت معنوی انسان معاصر پیوند دارد. از این رو قادر به رفع ملال «غربت غرب» از «اکنون» انسان خواهد شد. زیرا غنای حکمت شیعی تنها در «گذشته» منحصر نمی‌شود و اگر چنین بود با پیرمردگی فعلیت اندیشه، توان تطبیق با فلسفه‌های معاصر را نداشت و جز «حسرت» چیزی از آن باقی نمی‌ماند. لذا به نظر کربن مفهوم «جهت» در این فلسفه قابل فهم است. او این جهت را «متعهد» و رو به «آسمان» می‌داند. بنابراین، جهان حکمت شیعی، مظهریت ذات الهی را با تأویل معنوی به همان جا باز می‌گرداند و استمرار این بازگشت معنوی از نزول آغاز می‌شود و با تأویل، تداوم می‌یابد. بنابراین مفهوم «پیدا» و «پنهان» که رمزی از نزول و تأویل است به مدد وجود (در تقریر ملاصدرا) جامعیت می‌یابد. وجود با این گستردگی، موانع ادراک را کشف می‌کند و به نظر کربن این معنا از نخستین مایه‌های تأویل یا کشف المحجوب در حکمت متعالیه شیعه است.