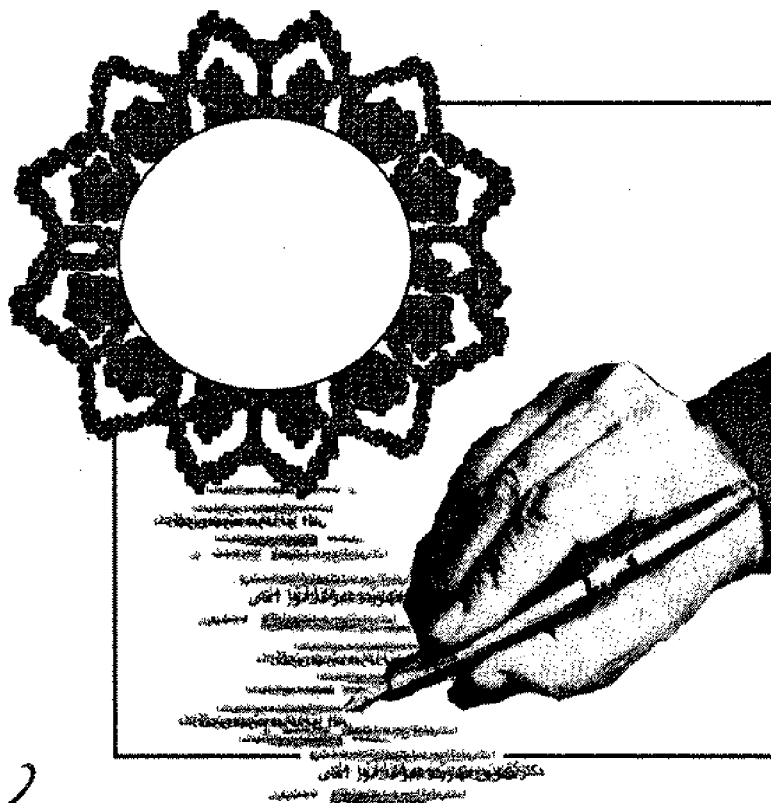




دیدگاه پدیدارشناسانه

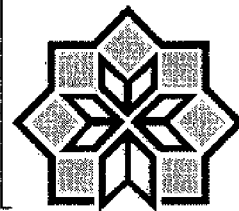
هانری کرین
به دکترین مهدویت

۱۴

دکتر سید رضی موسوی گیلانی

چکیده

یکی از قوی‌ترین اسلام‌شناسان غربی که درباره تفکر شیعه و موقعیت مهدویت در نظام فکری شیعه پژوهش نموده، هانری کربن است. وی بر خلاف بسیاری از دین‌روهان غربی که با شیوه تاریخی‌گری به اسلام و مسئله مهدویت نگرسته‌اند، با روش پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه‌ها و عناصر بنیادین شیعه و حکمت معنوی می‌پردازد. وی معتقد است که یکی از اصلی‌ترین و محوری‌ترین عناصر حکمت معنوی فکر شیعه، اعتقاد به مسئله امامت است که تجلی آن در عصر ما، مهدویت می‌باشد. از این‌رو، نکات قابل تأملی را درباره مهدویت مطرح می‌سازد. وی چندین مقاله مستقل درباره ولایت و امامت امام مهدی (عج) جزیره خضرا، محل زندگی فرزندان امام و موضوعات مربوط به مهدویت نوشته و بر این باور است که مهدویت آموزه‌ای اسلامی است که در عرفان اسلامی توانایی تبدیل شدن به یک نظریه و یا دکترین را دارد. او بر خلاف بسیاری از دین‌پژوهان غربی، نگرش مثبت و همدلانه‌ای به مهدویت ارائه می‌دهد و به اهمیت این مبحث اذعان دارد، هرچند که در بعضی از مسائل مهدوی تحت تأثیر اندیشه‌های اسماعیلی و شیخی، با عقاید امامیه هم‌سو نیست.



مقدمه

هانری کربن (۱۹۷۸ - ۱۹۰۳ میلادی) از برجسته‌ترین شرق‌شناسانی است که سال‌های زیادی از عمر خویش را در ایران سپری نموده و به پژوهش و تحقیق در زمینه ایران‌شناسی، اسلام‌شناسی، عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته و انجمن ایران‌شناسی فرانسه را در ایران پایه‌گذاری نموده است. وی از اندیش‌مندان بزرگ غربی و اسلامی در زمینه شناخت عرفان و فلسفه اسلامی درس آموخته و پس از سال‌ها تلاش در فهم تفکر شیعی، آثار برجسته‌ای را در زمینه‌های عرفان، فلسفه و کلام شیعی به زبان فرانسوی ترجمه و تحریر نموده است. مجموعه آثار او را به ۱۹۷ عنوان تخمین زده‌اند که پاره‌ای از آنها در موضوع خود بی‌بدیل است.^۱ دست‌آورد مطالعات و کوشش‌های کربن که با همکاری پاره‌ای از اندیش‌مندان

۱. برای کتاب‌شناسی آثار هانری کربن رجوع شود به: هنری کوربان، *نظرة فیلسوف فی سیرة الشیخ الاحسانی و السیدالرشیدی، تحلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلمان، مؤسسة فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، ۲۰۰۲م*، ص ۲۳ - ۱۵.

ایرانی صورت پذیرفت، گردآوری مجموعه‌ای از آثار عرفانی و فلسفی بزرگان و مفاخر ایران با عنوان «گنجینه نوشته‌های ایرانی» بود که ۲۲ جلد از این آثار در زمان حیات کرین به چاپ رسید. تألیفات کرین در باب عرفان و فلسفه اسلامی، بیان‌کننده دغدغه‌های فکری او است.^۱ وی بر خلاف بسیاری از مستشرقان، که با مطالعات اندک و بر اساس ظن و گمان، در باره فرهنگ شرقی و اسلامی می‌نویسند با مطالعات دقیق و گسترده درباره تمدن اسلامی، به ویژه فرهنگ اسلامی قلم زده است. مطالعه آثار کرین گویای این است که وی در زمینه فرهنگ اسلامی مطلع بوده است و کمتر محقق از خاورشناسان در جامعیت و عمق فکری به پای او می‌رسد.

کرین خود را مستشرق نمی‌داند؛ بلکه خود را فیلسوفی سیار می‌داند که به دنبال گمشده‌اش به همه جا سر می‌زند و از همه کس می‌پرسد. وی در این باره می‌گوید: 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 آورده‌ام، اما این شهرها از نظر من مدینه‌های تمثیلی‌اند. منازل نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.^۲

به یقین می‌توان گفت که هائری کرین از جمله خاورشناسانی است که درباره مهدویت سخنان ناگفته‌ای دارد و هنگام نگرش به این مسئله، آن را به طور نظام‌مند و ارگانیک با دیگر عناصر و مبانی شیعی می‌نگرد و صرفاً به صورت یک گزینه و آموزه تفکیک شده به مهدویت توجه نمی‌کند. پاره‌ای از خاورشناسان و حتی عالمان اسلامی آن‌گاه که به مهدویت می‌پردازند، به ارتباط آن با دیگر آموزه‌ها و تأثیر آن بر

۱. برای مطالعه درباره زندگی‌نامه، آثار و فعالیت‌های علمی هائری کرین به آثار ذیل رجوع شود: داریوش شایگان، *هائری کرین (آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی)*، باقر پرهام، آگاه، تهران، ۱۳۷۱؛ *یادی از هائری کرین*، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷ (مصاحبه با هائری کرین در سال ۱۳۵۵)؛ *تاریخ فلسفه اسلام*، هائری کرین، ترجمه اسدالله میثری، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱، (مترجم کتاب، اسدالله میثری در مقدمه کتاب به زندگی‌نامه هائری کرین پرداخته است، ص ۹-۳۵)؛ جلال آشتیانی، در احوال و اندیشه‌های هائری کرین، هرمس، تهران، ۱۳۷۹، (مجموعه سخنرانی‌هایی که در یادبود هائری کرین بیان شده است)؛ عبدالرحمان بدوی، *دائرة المعارف مستشرقان*، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴۸۷ - ۴۸۱؛

مصطفی حسینی طباطبایی، *نقد آثار خاورشناسان*، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۵، ص ۹۸ - ۸۷.

۲. در احوال و اندیشه‌های هائری کرین، مقاله هائری کرین و حکمت متعالیه شیعه، حسین سید عرب، ص ۱۸.

دیگر ارکان شریعت و تعالیم دینی توجه نمی‌کنند، بلکه مهدویت را از بستره تعالیم دینی انتزاع نموده و به صورت تحلیلی، نه ترکیبی و ارگانیک، به پژوهش می‌پردازند، در حالی که گاه عنصری علاوه بر اهمیت درونی در نظام و پیکره یک تفکر و دین، از موقعیت فوق العاده و منحصر به فردی نیز برخوردار است. نسبت مهدویت با دین به منزله قلب نسبت به بدن است، که علاوه بر این که می‌توان آن را به‌طور مستقل تحلیل و بررسی کرد، می‌توان به کارکرد و اهمیت آن با دیگر آموزه‌های دین نیز پرداخت، به طوری که تنها در این تحلیل ارگانیک است که اهمیت و نقش مهدویت حتی در کوچک‌ترین عناصر دین آشکار می‌گردد.

مسئله مهدویت که ختم ولایت محمدی است، در قله رفیع تمامی مباحث علمی هائری کربن در عرصه شناخت عرفان شیعی قرار گرفته است، به طوری که با شناخت تمامی مؤلفه‌های فکری کربن در توصیف عرفان اسلامی و شیعه باطنی، می‌توان مهم‌ترین ضلع هندسه ذهنی او در شناخت عرفان و فلسفه شیعی را مهدویت دانست. همان‌طور که در قله مباحث عرفانی از جمله طرح بحث حقیقت محمدیه توسط عرفا، مسئله ولایت محمدیه و مهدویه (ولایت مطلقه و مقیده) قرار گرفته و نفی این قله رفیع، به فروپاشی یا عدم استواری تمامی ارکان عرفان و حقیقت محمدیه منجر می‌گردد، هم‌چنین می‌توان گفت که در تمامی آثار و کوشش‌های فکری این خاورشناس بزرگ مسئله مهدویت، رکن اصلی قرار گرفته است، گویی که وی در پرداختن به تمامی مقولات علمی، از جمله مذهب اسماعیلیه، عرفان محیی‌الدین و سید حیدر آملی، فلسفه اشراق سهروردی، فرقه شیخیه و شیعه دوازده امامی، به رکن اصلی بحث یعنی مهدویت نظر دارد. اگر به آثار هائری کربن در زمینه فرهنگ عرفانی و شیعی، که شامل ده‌ها کتاب است، نگریسته شود، اثبات می‌گردد که وی، تحلیل عرفان و تشیع را بدون مسئله مهدویت ناتمام می‌داند. او ظهور حکومت مهدوی را تجلی و آشکار شدن باطن تمامی ادیان ابراهیمی می‌داند و می‌گوید:

به فرجام ظهور امام دوازدهم (مهدی، امام غایب) که در پایان دهر ما روی خواهد داد، کلیه مکنونات منزلات الهی را آشکار خواهد کرد.^۱

وی در تبیین عرفان اسلامی، با استناد به سخنان بزرگانی چون عبدالرزاق کاشانی

۱. هائری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۷.

که از شارحان عرفان محیی الدینی است، می‌گوید: ولایت بخشی از نبوت است و لازمه رسیدن به شریعت نبوی، رسیدن به مرحله ولایت است که این امر با شناخت و گره خوردن با حضرت ولی عصر علیه السلام تحقق می‌یابد. وی در کتاب *آیین جوان‌مردی* سخن عبدالرزاق کاشانی درباره ولایت را، که محور اصلی بحث دکترین مهدویت است، چنین بیان می‌کند:

به عقیده عبدالرزاق کاشانی به گونه‌ای است که ولایت، بخشی از نبوت است. به نظر او لازمه رسیدن به مرحله نبوت، رسیدن به مرحله ولایت است؛ زیرا هر نبی پیش از نبوت، ولی بوده است. پس پیداست که نبوت مزید بر ولایت است؛ یعنی نبوت، ولایتی دائمی است و در حقیقت، پیامبری امزی موقتی است و این نکته‌ای است که ما از پیامبر شناسی شیعی استنباط می‌کنیم.^۱

روش پژوهشی هائری کربن در شیعه شناسی

هائری کربن در دین پژوهی، مانند توشیکو ایزوتسو، میر چا الیاده، اتین ژیلسون رودولف اتو و فریدریش هایلر از شیوه پدیدارشناسی استفاده نموده است.^۲ این اندیش‌مندان در روش شناخت موضوعات تحقیقی خود از دیدگاه تاریخی به مسئله نمی‌نگرند و موضوع را از جهت تحققش در زمان و مکان خاص یا حیثیت تاریخی بررسی نمی‌کنند. در شیوه پدیدارشناسی، آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، شناخت پدیده و تأثیرات و آثاری است که آن پدیده می‌تواند بر فرد، جامعه و یا برهه‌ای از تاریخ برجای گذارد. به تعبیر آنه‌ماری شیمل در روش پدیدار شناسانه محقق می‌کوشد تا با این روش به کانون یک دین وارد شود و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد.^۳ ما در نگاه تاریخی نمی‌توانیم بفهمیم که یک فکر چه مبانی‌ای دارد و چگونه به وجود آمده است ولی در نگاه پدیدار شناسانه، مبانی و چگونگی پیدایش یک تفکر و اندیشه را می‌توان فهمید. در این روش، توصیف و شناخت یک پدیده و

۱. هائری کربن، *آیین جوان‌مردی*، احسان نراقی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۰.

۲. «کربن در مقابله نمودشناسی (پدیدارشناسی) هوسرل با نمودشناسی هایدگر، و نیز مقابله آرای هایدگر با اندیشه‌های یاسپرس، مسئله روز بود و گفت‌وگوهای دوستانه شب‌های دراز در خانه گابریل مارسل را پر می‌کرد.» (هائری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۹)

۳. آنه‌ماری شیمل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۶.

تأثیرات آن - که به تعبیر ادموند هوسرل نوعی روان‌شناسی توصیفی^۱ است - مورد توجه می‌باشد و توسط آن می‌توان به جهان فکری، زندگی افراد و به مفهوم یک پدیده پی‌برد. به تعبیر مارتین هایدگر:

در پدیدارشناسی سعی می‌شود، موقعیتی فراهم شود تا خود شیء، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیفتد. وقتی یک جنگلی، از جنگل صحبت می‌کند، یا یک کویری از کویر صحبت می‌کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آنها چگونه پدیدار می‌شوند، نه این که ما به آنها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده، بنگریم و تأویل نماییم.^۲

در شیوه پدیدارشناسانه بر خلاف شیوه تاریخی - که مبتنی بر روش پوزیتیویستی می‌باشد - هدف، شناخت پدیده از راه شناخت عناصر ذهنی و روانی افراد و درک پیامدهای آن بر - آثار خارجی است و این امر با شناختن و بازکاوی علت‌ها و عوامل فکری امکان پذیر است، بر خلاف شیوه پوزیتیویستی که در آن بررسی مسئله بدون نظر داشتن به ظرفیت‌ها و عناصر ذهنی مورد اهتمام و توجه می‌باشد.

هانری کربن بر خلاف پاره‌ای از خاورشناسان پیش از خود هم‌چون دارمستتر^۳، ایگناتس گلدتسیهر^۴ و فان فلوتن^۵ به مسئله مهدویت از دیدگاه تاریخی نمی‌نگرد و

1. Descriptive Psychology.

۲. موریس کوروز، فلسفه‌ی هایدگر، محمود نوالی، حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۲۶-۲۵.

3. Darmesteter (1849-1894).

وی یکی از خاورشناسان معروف در قرن نوزدهم است که درباره اسلام و مهدویت کتاب نوشته است و بر اساس شیوه تاریخی‌گری می‌کوشد تا مهدویت را براساس ریشه‌ها و تحولات تاریخی بررسی کند. کتاب او در زمینه مهدویت به فارسی ترجمه شده است. عنوان کتاب شناسی آن عبارت است از: «دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتاب‌فروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷».

4. Ignaz Goldziher (1850-1921).

وی یکی از برجسته‌ترین خاورشناسان است که درباره مهدویت نیز به تفصیل سخن گفته است که عنوان کتابش به عربی و فارسی عبارت است: ایگناتس گلدتسیهر العقیده و الشریعة فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعة الثانية، دارالکتب الحدیثة، مصر، ۱۹۵۹/ گلدتسیهر، درس‌هایی درباره اسلام (فرقه‌ها)، علینقی منزوی، بی‌جا، بی‌تا.

5. Gerole van vloten (1866-1903).

وی از جمله خاورشناسانی است که در باره تشیع و اعتقاد به مهدویت کتاب نوشته است و می‌کوشد تا مذهب شیعه و اندیشه مهدویت را برآمده از افکار کوفیان و ساخته دست کسانی چون مختار ثقفی بداند که خواستند با عنوان مهدویت، حکومت وقت را سرنگون کنند. عنوان کتاب او که به عربی و فارسی ترجمه شده، عبارت است: فان فلوتن، السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی‌امیه، الدكتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۶۵؛ فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی‌امیه، ترجمه سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی‌جا، بی‌تا.

مانند آنان در صدد ارزیابی و بررسی عوامل تاریخی پیدایش این فکر نیست. آن دسته از خاورشناسان با تکیه بر روش تاریخی‌گری اعلام می‌کنند که اندیشه مهدویت توسط عده‌ای از شیعیان کوفه، مانند مختار ثقفی و کیسانیه، یا مسلمانان سودان، مثل محمد احمد سودانی (مدعی مهدویت) به وجود آمد تا از گسترش قدرت بنی امیه یا قدرت استعمار انگلیس و ستم حاکم بر سودان کاسته شود. اینان خواستند با اختراع و جعل مسئله مهدویت و منجی‌گرایی به قیام برخیزند و از این راه مردم را برای یک نهضت آزادی‌بخش گرد آورند بنابراین از دیدگاه تاریخی، هیچ‌گاه به ارزش‌یابی یک اعتقاد دینی و اهمیت آن از دیدگاه نظام اعتقادی دین و پیروان آن نگریسته نمی‌شود و توجه نمی‌گردد. که قضیه مهدویت در درون مذهب چه جایگاه و منزلت اعتقادی و آئینی دارد و تا چه میزان از اهمیت درون دینی برخوردار است، بلکه در نگاه تاریخی - شیوه متداول بسیاری از شرق‌شناسان و دین‌پژوهان آنگلوساکسون در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم - هر پدیده‌ای در بستره‌ای از حوادث و جریانات تاریخی به وقوع پیوسته است، به طوری که نمی‌توان آن را جدای از شرایط تاریخی آن بررسی نمود. به همین جهت از منظر تاریخی‌گری اندیشه مهدویت‌خواهی، ساختگی و جعلی است که شرایط سیاسی و اجتماعی یا سرخوردگی فردی و روان‌شناختی موجب به وجود آمدن آن شده و از این راه مردم به یک منجی آسمانی معتقد می‌گردند و بدین وسیله به قیام اجتماعی و یا التیام روحی و روانی می‌رسند.

اما بر اساس روش پدیدارشناسانه به جای آن‌که به توجیه و تبیین رویدادهای تاریخی بسنده شود و پیدایش یک اندیشه با رویدادهای تاریخی گره زده شود، بیشتر به مؤلفه‌های فکری و اعتقادی دین توجه می‌گردد و پژوهش‌گر به جای اظهار نظر، به بیان و توصیف آموزه‌های مذهب می‌پردازد. در نگاه پدیدارشناسانه به مهدویت، محقق هم‌چون هانری کربن به جای آن‌که به رد یا اثبات موضوع بپردازد و در باره صدق و کذب آن سخن بگوید یا مهدویت را اختراع مدعیان مهدویت تلقی کند، به این موضوع می‌پردازد که مهدویت از منظر آموزه‌های دینی، چگونه توصیف شده و تفسیر کتاب و سنت یا نظر و اعتقاد عالمان و عارفان شیعی به مهدویت چگونه است. در واقع بر خلاف روش تاریخی‌گری که در میان خاورشناسان پیش از کربن شایع

بوده است، شیوه تحقیق او توصیفی، همدلانه و پدیدارشناسانه است و او به جای آن که به اظهار نظر شخصی و تحلیل تاریخی بپردازد، می‌اندیشد که آموزه‌ای چون مهدویت در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری اسلام به ویژه شیعه چه نقش و کارکردی دارد.

در روش پدیدارشناسی، بررسی و مطالعه یک پدیده حتی بیش از پرداختن به حقایق و کشف دلیل آن اهمیت دارد و محقق سعی می‌کند که مجموعه عوامل یک فکر را به صورت شبکه‌ای و منسجم شناسایی کند. در واقع پدیدارشناس سخن در باره صحت و حقایق پدیده را به صورت معلق می‌گذارد و به اصطلاح تعلیق حکم می‌کند و در عوض می‌کوشد تا به شناخت، هم‌زمانی و همدلی با یک پدیده و پدیدآوران آن بپردازد.

بر این اساس کربن، در بررسی عناصر فکر شیعی، تفکر شیعه را در تاریخ و زمان عینی مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه آن را در خارج از تاریخ به معنای متداول آن و در عرصه‌ای که خود ضد تاریخ است و در زمان و مکانی غیر مادی قرار گرفته، بررسی می‌کند و به بیان ریشه‌ها و بنیادهای آن می‌پردازد. در واقع در بررسی تاریخ قدسی، زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می‌دهد. به همین جهت کربن در باره تفسیر پدیدارشناسانه از مهدویت می‌گوید:

در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزی و مثالی مربوط به ولادت و غیبت او فراوان به چشم می‌خورد... نقد تاریخی، این جا راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده‌ایم. این جا باید به عنوان پدیدارشناس رفتار کرد، کشف نیات وجدان شیعی برای مشاهده آن‌چه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.^۱

در نگاه تاریخی‌گری در برابر پدیدارشناسی، اگر واقعه، تفکر، مکتب و اندیشه‌ای را از رشته تاریخی و ارتباط طولی آن جدا سازیم، قابل شناخت نیست و حتماً یک واقعه یا پدیده را باید در روند تاریخی و نسبت با گذشته و حال بررسی نمود؛ اما در پدیدارشناسی، نیازی به ارتباط منطقی واقعه‌ای با گذشته و حال و یا مکان وقوع آن نمی‌باشد و هر چند شناخت زمان و مکان می‌تواند در فهم پدیده‌ای کمک کند، اما

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳.

لزوماً در شناخت یک پدیده نیازمند روند تاریخی قبل و بعد آن نیستیم. آنچه در پدیدارشناسی بسیار اهمیت دارد، عناصر اصلی و مؤلفه‌های اصلی خود پدیده است، هرچند که این پدیده با پدیده‌های اطراف خود هم‌آهنگ و سازگار نباشد. از این رو کربن در شناخت پدیدارشناسانه تفکر شیعه، فراتر از بررسی تاریخی پیدایش شیعه، به مؤلفه‌های اصلی حکمت معنوی شیعه اشاره کرده و ویژگی‌های اصلی آن را بیان می‌کند. به نظر او، کلید واژه‌های پدیدارشناسی شیعه عبارت‌اند از: تأویل، امامت، ولایت، شریعت، طریقت، حقیقت و مهدویت.

وی امام شناسی را ادامه و بسط نبی‌شناسی می‌داند و سلسله امامت را بر محور امام مهدی علیه السلام که ادامه امام شناسی در عصر ما است، قرار می‌دهد و مسئله مهدویت را در پدیدارشناسی شیعه، دارای مرکزیت می‌داند. او می‌گوید:

اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبر شناسی است که در یک امام شناسی بسط پیدا می‌کند... وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام با گونه‌های ویژه آن، دست‌خوش همان فرایندی می‌شد که در مسیحیت، نظام‌های کلامی را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد.^۱

هانری کربن در مسئله مهدویت و شناخت شیعه، به عناصر، شاخص‌ها و بنیادهای فکر شیعی می‌پردازد و از نگاه او، حقانیت و درستی این مباحث مفروض گرفته می‌شود. در واقع، برای او از جنبه پدیدارشناسی، درک حقانیت و درستی اعتقاد، از اولویت برخوردار نیست. هرچند که او معتقد به این مباحث است.^۲ کربن وقتی به قرائت عرفانی از شیعه می‌پردازد، تنها به بیان بنیادها و پایه‌های این تفکر نظر دارد و

۱. همان، ص ۱۵.

۲. کربن در بیان افکار شیعه باطنی، به مفهوم دلالتی خطبه البیان حافظ رجب بررسی در کتاب *مشارق الانوار* استناد می‌کند، بدون آن که به سند و اثبات صدور این خطبه بپردازد، یا درباره جزیره خضرا و دریای سفید یا سفر به پنج جزیره فرزندان امام زمان که آن را به زبان فرانسوی ترجمه نموده، مطلب می‌نویسد یا در باره فرقه شیخیه و طرح مسئله جسم مورقلیاتی، رکن رابع و اهمیت بحث ولایت و مهدویت در تفکر شیخیه کتاب می‌نویسد، اما به صدق و کذب کلامی و اعتقادی موضوع توجه نمی‌کند. آنچه برای او اهمیت دارد، بیان عناصر اصلی تفکر عرفانی شیعه باطنی می‌باشد و در باره حقانیت و صدق این سخنان تعلیق حکم می‌کند و به اصطلاح آن را در داخل پراتنز می‌گذارد.

در این راستا تمامی گونه‌های باطن‌گرایی و تأویلی فرقه‌های شیعه از جمله نظرات اسماعیلی، عرفان از منظر محیی الدین و سیدحیدر آملی، مسئله ولایت و امامت، موضوع مهدویت، تفکر سهروردی، مذهب شیخیه و دیگر امور را مورد بررسی قرار می‌دهد و بررسی این امور در پدیدارشناسی فکر شیعه باطنی برای او، از اهمیت فراوانی برخوردار است و همان طور که ممکن است یک مسلمان موضوع تحقیق خود را مسیحیت قرار دهد و سال‌ها بکوشد تا به بررسی عناصر فکری مسیحیت بپردازد و از آن توصیفی واقعی و مطابق با اعتقاد مسیحیان را ارائه نماید، کربن نیز در صدد است تا مبانی اصلی فکر شیعه ولوی یا باطنی را مطرح سازد. از این رو در راستای شناخت این مسئله با موضوع مهمی چون مهدویت به عنوان مهم‌ترین پایه آن مواجه می‌شود و در بیان آن به عنوان قله فکری عرفان شیعی اهتمام می‌ورزد.

بنابراین کربن در شیوه پدیدارشناسی اسلام، نخست به شناخت موضوع معطوف می‌شود و سپس می‌کوشد تا به توصیف مؤلفه‌ها و عناصر درونی این اعتقاد و تأثیر آن در رفتار و افکار مسلمانان و جوامع اسلامی بپردازد و هم‌آهنگی و پیوستگی این فکر با اجزای درونی آن را آشکار سازد.

هانری کربن بر اساس این شیوه تشخیص داد که مسئله مهدویت بنیاد اصلی شیعه و عرفان و موضوع امام دوازدهم از مهم‌ترین مباحث اعتقادی - عرفانی شیعه تلقی می‌گردد و معتقد بود که نمی‌توان به تشیع، عرفان و حکمت معنوی قائل شد، اما مسئله امامت و ولایت امام را که سرانجام به امام عصر علیه السلام ختم می‌گردد، نادیده گرفت. وی مهم‌ترین عنصر اعتقاد اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی را که مایه زنده ماندن و پویایی اسلام می‌باشد، مسئله ولایت امام معصوم تشخیص داد و خصوصاً در بیان عرفان و حکمت معنوی شیعه، به طوری جدی معتقد بود که تمامی عناصر عرفانی و حکمی شیعه به مسئله امامت و ولایت، معطوف می‌گردد و در گزینش علمی تمامی آثار علمی خود و در پرداختن به عارفان و فیلسوفان و حتی فرقه‌های مذهبی، به کانون و هسته اصلی حکمت و عرفان یعنی ولایت امام توجه دارد. کربن معتقد است، سهروردی نخستین فیلسوفی بود که اعتقاد داشت حکمت معنوی اسلام، باید جای‌گزین فلسفه ارسطویی گردد و لازم می‌دانست تا از اسلام تفسیر حکمی ارائه شود وی به دنبال ارائه الگو و مدل جدیدی از اعتقاد دینی به جای فلسفه‌ورزی

یونانی بود و اگر هم به فیلسوفان پیش از سقراط مانند فیثاغورث، پارمنیدس، هراکلیتس و یا حکیمان ایران باستان اشاره می‌کند، به این دلیل است که آنها را همسو با تفسیر حکمی و معنوی از اسلام می‌پندارد.

کربن به محیی‌الدین، سید حیدر آملی، صدرالمتألهین و فیلسوفان اسماعیلیه، شیخیه و سرانجام به شیعه دوازده امامی پرداخت، چون در همه این اندیش‌مندان و فرقه‌ها، مسئله تأویل باطنی، امامت، حقیقت محمدیه، ولایت و سرآمد این مباحث، ختم ولایت مقیده یعنی ولایت مهدوی قرار گرفته است. بنابراین بیهوده نیست که وی در بررسی افکار تمامی این اندیش‌مندان و فرقه‌ها به جنبه مشترک و فصل الخطاب عرفان و حکمت معنوی، یعنی ولایت مهدوی تأکید می‌ورزد. از این رو شاید بسیار قابل توجه باشد که برخلاف پاره‌ای از اندیش‌مندان مسلمان که مسئله مهدویت را امری حاشیه‌ای و آموزه‌ای دینی هم‌شان با دیگر مؤلفه‌های دینی می‌دانند، کربن در بررسی پدیدارشناسانه و بیان عناصر و پایه‌های اصلی اسلام شیعی، بسیار نیکو از منظر بیرونی و معرفت درجه دوم و از نگاه شخصی غیر مسلمان متوجه اهمیت اساسی امامت مهدوی می‌گردد و گوشزد می‌کند که اگر عرفان و تشیع، مسئله سرپرستی و ولایت امام معصوم را در هر عصر و دوره‌ای - که در عصر ما ولایت امام مهدی علیه السلام است - از تفکر خویش دور سازد، و تأویل و تفسیر شریعت و رسالت را از او نخواهد، گوهر تشیع و عرفان اسلامی را نفی نموده است.

زمینه‌های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

پیش از این که مبانی فکری و دغدغه‌های کربن را نسبت به آموزه‌های اسلامی بیان کنیم، باید به زمینه‌ها و رگه‌های اصلی فکر او پیش از آشنایی با اسلام اشاره نماییم. هانری کربن قبل از این که به ایران بیاید و به صورت جدی درباره تفکر ایرانی و شیعی به پژوهش‌های ژرف و عمیق بپردازد، از بعضی فیلسوفان و اندیش‌مندان بزرگ غرب استفاده نموده بود که این آشنایی بی‌تأثیر بر شناخت و سنخیت یافتن او با شیعه نبوده است. کربن از شاگردان مارتین هایدگر^۱ در آلمان بوده و از او در زمینه متافیزیک، هرمنوتیک و تفسیر فلسفی از تاریخ، درس آموخته بود، به‌طوری که به

تعبیر یکی از اندیش‌مندان، تا آخر عمر هیچ گاه از فلسفه هایدگر روی‌گردان نشد.^۱ کرین از جمله کسانی است که نخستین بار کتاب *وجود و زمان* هایدگر را به زبان فرانسوی ترجمه نمود، به طوری که سارتر نخستین بار به وسیله ترجمه کرین با هایدگر آشنا شد. بی‌تردید، آشنایی کرین با هایدگر در شکل‌گیری فکر و نگاه او به عرفان شیعی اثری عمیق داشت، همان‌طور که غیر از او هم هایدگر شناسان دیگری در ایران بوده‌اند که میان هایدگر و عرفان رابطه‌هایی را ایجاد نمودند.

مسئله هرمنوتیک که کرین با توجه به عرفان اسلامی آن را به کشف المحجوب ترجمه می‌کند، از مهم‌ترین رخدادهای فلسفی دوران کرین بوده است. این بحث توسط هانس گئورک گادامر^۲، پل ریکور^۳، هایدگر و دیگر اندیش‌مندان مطرح شد. او با آشنایی با بحث هرمنوتیک، بزرگ‌ترین جریان فکری - فلسفی زمان خود در جهان غرب را شناخته و در مواجهه با عرفان شیعی، به آن توجه کامل داشته است. از این رو باید گفت که کرین شیوه پدیدارشناسی هرمنوتیک^۴ را در بررسی عرفان و فلسفه شیعی از پدیدارشناسان غیر کلاسیک چون هایدگر آموخت. وی در باره قرابت میان هایدگر و تفکر اسلامی می‌گوید: «آنچه من در نزد هایدگر می‌جستم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی - اسلامی می‌جستم و می‌یافتم»^۵. به همین جهت، کرین در شناخت تفکر عرفانی شیعه، در نشست‌هایی که با علامه طباطبایی داشته، در باره تأویل و تفسیر قرآن با وی گفت‌وگو کرده است، به طوری که هم‌زمانی کرین با علامه طباطبایی که در باره تأویل کتاب مقدس و تأویل

۱. «هانری کرین و حکمت متعالیه شیعه» در *احوال و اندیشه‌های هانری کرین*، حسن سید عرب، ص ۲۰. (البته سید حسین نصر در مسافرتی که با هانری کرین همراه بود و به مناسبت اولین کنفرانس در باره شیعه به استرازابورگ رفته بودند، از هانری کرین نقل می‌کند: «روزی با هم بر قله تپه زیبایی که فرانسه و آلمان را از هم جدا می‌کند، سفر کردیم. او نگاهی به جنگل‌های آن سوی مرز افکند و گفت: هنگامی که جوان بودم از همین راه عبور کردم و وارد آلمان شدم تا با هایدگر ملاقات کنم. لکن پس از کشف سهروردی و ملاصدرا و سایر حکمای الهی ایران دیگر مرا حاجتی به سفر به آن سوی این مرز نیست.» (سید حسین نصر، *جشن نامه هانری کرین*).

2. H. G Gadamer.

3. Paul Ricoeur.

4. Hermeneutic.

۵. داریوش شایگان، *هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، باقر پرهام، آگاه، تهران، ۱۳۷۱، ص ۶۶.

معنوی سخن می‌گفتند، برای دیگران بسیار جلب توجه می‌نموده است.^۱ داریوش شایگان می‌گوید: «کربن شیفته تأویلی است که در کتاب وجود و زمان، نوشته هایدگر، می‌توان دید.»^۲

از جمله اساتیدی که کربن از او در فرانسه استفاده نمود، لوئی ماسینیون است. ماسینیون از جمله مستشرقانی به شمار می‌رود که درباره اسلام و عرفان اسلامی سال‌ها پژوهش نموده و آثاری از خود به جای گذاشته است، از جمله اثری که درباره حلاج است و بیان‌کننده دغدغه‌های عرفانی او می‌باشد. وی این علاقه را نیز در شاگرد خویش هانری کربن به یادگار گذارد و موجب شد تا نخستین فیلسوف ایرانی که مورد توجه کربن قرار می‌گیرد، شهاب‌الدین سهروردی باشد، همان‌طور که نخستین عارفی که مورد توجه ماسینیون قرار گرفت، محیی‌الدین عربی بود. به نظر می‌رسد کربن نیز در تفسیر فکر محیی‌الدین و تقریب آن با اسماعیلیه، افکار استاد خود را ادامه داده باشد، زیرا ماسینیون معتقد بود:

ابن عربی با اقدام قاطع و برگشت ناپذیر، الهیات عرفانی اسلام را به وحدت‌گرایی التقاطی قرامطه یا اهل ارتداد انتقال داد.^۳

۱. همان، ص ۴۴. «کربن گفت: "از آن‌جا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه بیریم و جنبه‌های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روز به روز بیشتر به فراموشی می‌سپریم." و نخستین بار بود که من به بعد باور نکردنی این اصطلاح که کربن اغلب آن را به کار می‌برد، و چنان که می‌دانیم، کلید نفوذ به اندرون تأملات وی باقی می‌ماند، پی‌می‌بردم. علامه طباطبایی گفت: "بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می‌توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل ناممکن است." دو مرد (هانری کربن و علامه طباطبایی) با وجود دشواری‌های زبان و بیان... با یک‌دیگر توافق کامل داشتند. من به امکانات بی‌کران این مفهوم تأویل با همه نتایج مرتب بر آن بعدها پی‌بردم و دریافتم که سراسر زندگی کربن در حکم نوعی کوشش در راه شکوفا کردن هنر تأویل در وجود وی بوده، یعنی رسیدن به نمونه‌ای از اندیشه درون‌نگر که وی پیش از آن جنبه‌هایی از آن را در نمودشناسی کشف کرده بود. اما همان چیزی که در فرایند اندیشه غربی در حکم روندی بود که کسانی چون هوسرل و هایدگر پس از گذشت روزگاران دراز بدان رسیده بودند... کربن به من می‌گفت: "منظور از کشف‌المحجوب همین است، یعنی پرده از باطن حقایق برگرفت."

۲. همان، ص ۶۸.

۳. کلود عداس، *ابن عربی: سفر بی بازگشت*، نیلوفر، تهران، ۱۳۸۲، ص ۸۵.

«کتابیات با شکوه ماسینیون در باب شیعه‌گری و صبغه اساساً درس‌های وی، شعله عرفان را در روح کربن روشن می‌کرد. بر کنار ماندن از تأثیر کلام وی ممکن نبود. آتش جان وی، و نفوذ جسورانه‌اش در زوایای نهفته زندگی عرفانی در اسلام، که تا آن زمان هیچ کس بدین‌سان در آن راه نیافته بود، نجابت، خشم و شوریدگی وی در برابر فرومایگی‌های این دنیا، همه از عواملی بود که بر جان شنوندگان جوان وی تأثیر می‌گذاشت. از این گذشته، ماسینیون، ضمن پذیرش آشکار سهم اساسی ایران در جهان اسلامی... اذعان داشت که عالم ←

از جمله اندیش‌مندان مسیحی که هانری کربن همانند او از شیوه پدیدارشناسی استفاده نمود، اتین ژیلسون^۱ است. وی که اندیشمند و فیلسوفی مسیحی و تومیستی است، به مسیحیت با نگاه پدیدارشناسانه می‌نگرد، و بسیار قابل مقایسه با محققانی چون کربن و ایزوتسو در اسلام و میرچا الیاده در نمادشناسی و اسطوره‌شناسی از دین است. به نظر می‌رسد هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود نسبت به اسلام و تشیع مانند اتین ژیلسون^۲ در مسیحیت عمل نموده و از او الگو گرفته است.^۳

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

همان طور که اشاره شد، در طول تاریخ نسبت به تفکر شیعه و مذاهب اسلامی، نگرش‌ها و تفسیرهای متفاوتی وجود داشته است. دیدگاه‌هایی مانند کلامی، حدیثی، فقهی، اصولی، فلسفی، عرفانی یا باطنی به دین در طول تاریخ پیروانی داشته، به طوری که هر یک از این دیدگاه‌ها به جنبه و پاره‌ای از دین اهمیت بیشتری داده و به زاویه‌ای از اسلام پرداخته است. آنچه در آثار و تألیفات هانری کربن به چشم می‌خورد این است که کربن به شیعه باطنی یا ولایی گرایش زیادی دارد و بخش اصلی آثار کربن در راستای بیان این تفسیر و قرائت از مذهب شیعه می‌باشد. کربن در تقسیم‌بندی و شناخت ادوار فلسفه اسلامی، از تقسیمات و گونه‌شناسی

→ ایرانی هرگز منزل‌گه مطلوب وی نبوده است. در حالی که کربن، برعکس، ایران را خانه خود احساس می‌کرد و عجیب این است که فرصت اقامت در این خانه را ماسینیون در اختیار وی گذاشت. به دنبال پرسش‌های مکرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسینیون چاپ سنگی مهم‌ترین کتاب سهروردی، *حکمة الاشراق*، را به وی داد و چنین گفت: «این کتاب را بگیرید. فکر می‌کنم در آن چیزی مناسب حالتان پیدا کنید.» و کربن می‌گوید: «چیزی که ماسینیون می‌گفت، همان مصاحبت با سهروردی جوان بود که از آن پس در سراسر زندگی‌ام دست از من برنداشت.» (هانری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ص ۲۳).

1. Etienne – Henry Gilson.

۲. برای آشنایی با افکار ژیلسون رجوع شود به: اتین ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

۳. داریوش شایگان درباره رابطه کربن با ژیلسون می‌گوید: «کربن ... درس‌های اتین ژیلسون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال ۲۴ - ۱۹۲۳، با عطش تمام دنبال می‌کند. وی از این درس‌ها می‌آموزد که متون کهن را چگونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسن چنان تحسینی را در کربن بر می‌انگیزد که وی تصمیم می‌گیرد همان را الگوی کار خود قرار دهد. او می‌کوشد همان دقت نظر جامعی را که ژیلسون در قرائت و درک متون لاتینی و احیای آنها به کار برده بود، در مورد متون عربی و فارسی‌ای که خود وی بعدها آنها را ترجمه و منتشر کرد، به کار برد.» (هانری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ص ۲۱).

متداول در کتاب‌های تاریخ فلسفه تبعیت نمی‌کند و به آنها روی خوشی نشان نمی‌دهد؛ زیرا وی معتقد است که تاریخ فلسفه اسلامی را باید تاریخ فلسفه نبوی یا حکمت معنوی دانست و از منظر او، حکمت اسلامی که برگرفته از سنت نبوی و ولایت امامان است، دارای عمق و ویژگی‌هایی است که تاریخ فلسفه اسلامی را از تاریخ فلسفه یونان متمایز می‌سازد و مؤلفه‌های آن برآمده از شریعت، طریقت و حقیقت است. از این رو وی در تقسیم‌بندی تاریخ فلسفه اسلامی، برخلاف مورخان غربی که تاریخ فلسفه اسلامی را با ابن‌رشد پایان یافته می‌دانند، معتقد است که اوج فلسفه و حکمت معنوی اسلام و خصوصاً شیعه پس از این دوره، تحقق یافته است. بدین جهت، وی تاریخ فلسفه اسلامی را به سه دوره تقسیم می‌کند:

۱. از آغاز تا مرگ ابن‌رشد نخستین دوره تاریخ فلسفه اسلامی است. این دوره از سده‌های آغازین اسلام و به هنگام ورود فلسفه به سرزمین‌های اسلامی شروع می‌گردد و تا سه قرن پیش از صفویه ادامه می‌یابد. به تعبیر کرین، با مرگ ابن‌رشد تفسیر خاصی از فلسفه به پایان می‌رسد، اما نگاه جدیدی به فلسفه از جانب سهروردی و محیی‌الدین عربی مطرح می‌شود که به اعتقاد او، تدوین نوعی حکمت معنوی است. این در حالی است که در نگاه اندیش‌مندان غربی و مورخان فلسفه، مرگ ابن‌رشد به معنای پایان تاریخ فلسفه اسلامی است و به اندیشه‌های سهروردی، محیی‌الدین و دیگر فیلسوفانی که پس از وی آمده‌اند، هیچ توجهی نمی‌شود.

۲. از سه قرن پیش از صفویه دوره دوم آغاز می‌گردد و تا عصر صفویه ادامه می‌یابد. کرین معتقد است در این دوره الاهیات صوفیانه شکل می‌گیرد، و مکتب بزرگانی هم‌چون ابن‌عربی، نجم‌الدین کبرا، سهروردی، سید حیدر آملی و پیوند میان تشیع با تصوف و آیین اسماعیلی شکل می‌گیرد.

۳. از عصر صفویه تا کنون دوره سوم نام گرفته است و پاره‌ای از بزرگ‌ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می‌باشند.^۱

کرین از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم‌بندی معتقد است که دوره دوم تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد، و از این رو، در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیش‌مندان و متفکرانی می‌پردازد که در ایجاد حکمت معنوی مؤثر

۱. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، ۱۳۷۷، ص ۸۷.

بوده‌اند، پرداختن به شخصیت‌هایی که در ترسیم کربن از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده‌اند، مجالی مستقل می‌طلبد.

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی در پدیدارشناسی هانری کربن

هانری کربن به سهروردی بسیار علاقه‌مند بود. آن‌گاه که در فرانسه اشتغال علمی داشت و در حال تخصص یافتن در زبان‌های باستانی و آموزش زبان‌های فارسی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصی خود را شهاب الدین سهروردی قرار داد. شاید بتوان گفت که توجه کربن به شیعه باطنی و عرفان بر اثر دل‌دادگی‌ای است که وی به سهروردی داشت. از جمله کارهای علمی کربن در ایران، تصحیح مجموع آثار سهروردی است که جزء مجموعه گنجینه‌های نوشته‌های ایرانی می‌باشد. او نخستین کسی بود که با همکاری تعدادی از اندیشمندان ایرانی به جمع‌آوری مجموعه آثار سهروردی همت ورزید.

سهروردی از جمله نخستین فیلسوفانی است که مورد توجه کربن بوده و پایه فکری او را تشکیل داده است. سهروردی توجه خاصی به فلسفه خسروانی (ایران باستان / پهلوی)، فلسفه افلاطونی، نوافلاطونی و عرفان اسلامی داشته است و در راه پیوند میان این مؤلفه‌ها، به طرحی جدید از فلسفه و تبیین عالم، دست زد که آن را می‌توان در کتاب *حکمة الاشراق* او دید. کلیه عناصری که مورد توجه سهروردی است، به نوعی معطوف به عرفان و تفسیر باطنی از عالم است. سهروردی خود تحت تأثیر فلوپین بود و همان‌طور که فلوپین در صدد جمع نمودن میان افکار و اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود بود و فکری اشراقی و شهودی داشت، سهروردی نیز به هم‌آهنگ‌سازی میان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا پرداخت. این امر مورد توجه اندیشمندی چون کربن قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود و شاید در فرهنگ اسلامی سهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کربن در طرح مسئله حکمت معنوی به جای فلسفه یونان بوده است.

سهروردی که عناصر ذهنی‌اش وامدار افلاطون، فلوپین، فلسفه خسروانی و تصوف اسلامی بود، اعتقاد داشت همه بزرگان اندیشه، فیلسوفان و انبیا به بیان یک حقیقت که همان حکمت اشراق است، پرداخته‌اند و بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمت اشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع، هرمس که گفته شده

همان ادريس پیامبر است- زرتشت و ديگر پیامبران تا فيثاغورث، افلاطون، فلوطين و بزرگان صوفيه چون حلاج، بايزيد بسطامي، سهل تستري، ابوالحسن خرقاني و ذوالنون مصري به آن پرداخته‌اند و همه آنان از يك حقيقت كه با كشف و شهود و اشراق حقيقت حاصل مي‌گردد، سخن گفته‌اند.^۱ وي در مسير بيان حكيمان حقيقي حتي از دانايان و حكيمان ايراني چون شاهان پيشدادی مانند فريدون و شاهان كياني چون كيخسرو و از افرادي چون بزرگمهر نام مي‌برد و آنان را در كنار حكيمان يوناني چون امپدكلس و فيثاغورث و عرفايي چون ابوالحسن خرقاني و ذوالنون مصري مي‌نهد^۲ و معتقد است كه مشابهت ميان اندیشه‌های افلاطون و اعتقادات ايرانيان باستان نمي‌تواند برآمده از يك اتفاق باشد، بلكه اين افكار مشترك را محصول حكمت باطني و كشف حقايق عالم اعلا مي‌داند.^۳ به همين جهت سهروردي خود را جانشين و وارث همان حقيقت اشراقي يا حكمتي مي‌شمارد كه بر حكيمان مذكور آشكار شده بود و داراي وحدت متعالي در تمامي جوامع و در ميان تمام حكيمان است و حتي افرادي چون ابن‌سينا و فارابي را مصداق فيلسوف واقعي نمي‌داند، بلكه فيلسوف واقعي را عرفا و آن دسته از فيلسوفاني مي‌داند كه بهره‌اي از حكمت و اشراق داشته باشند. وي در يكي از كتاب‌هاي خود به بيان رويايي مي‌پردازد كه در آن از مؤلف اثولوجيا - كه به اشتباه ارسطو تصور مي‌شد - مي‌پرسد كه آيا مصداق واقعي فيلسوف، مشائيني چون ابن‌سينا و فارابي هستند يا نه؟ ارسطو در جواب او مي‌گويد كه اين چنين نيست و حكماي واقعي بايزيد بسطامي و سهل تستري هستند و در واقع حكمايي را كه اهل اشراق و شهود هستند، تأييد مي‌كند.^۴ به همين سبب از نظر

۱. نك: *درآمدی بر فلسفه*، عبدالحسين نقيب زاده، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶ - ۱۶۵.

۲. شهاب الدين سهروردي، *حكمة الاشراق*، مجموعه دوم مصنفات سهروردي، چاپ تهران، ص ۱۵۷: (... والاضواء المينوية ينابيع النخريه «نخريه» والرأى التي أخير عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها و حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا حتى إن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه «خرداد» و ما للأشجار سموه «مرداد» و ما للنار سموه «ارديبهشت».

۳. غلامحسين ابراهيمي ديتاني، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردي*، چاپ دوم، انتشارات حكمت، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹ - ۴۳۸.

۴. سيد حسين نصر، *سه حكيم مسلمان*، احمد آرام، چاپ پنجم، شركت سهامی كتاب‌های جيبی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۲ (به نقل از بخش ۵۵ الهيات كتاب تلويحات از آثار سهروردي)، *تاريخ فلسفه اسلامي*، هانري كرين، ص ۲۹۵.

سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است^۱ و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتس توجه بیشتری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیکتر می‌داند^۲ و در واقع می‌کوشد تا میان حکمت زردشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند.^۳ با وجود آن‌که سهروردی همان طور که در مقدمه حکمة الاشراق یادآوری کرده، معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آن‌چه جلب توجه می‌کند، این است که وی با انتقاداتی که به پیروی از غزالی بر فلسفه و منطق ارسطویی وارد می‌سازد، می‌خواهد روش خاصی را در فلسفه اسلامی، که کربن از آن الهام می‌گیرد و از آن به حکمت معنوی تعبیر می‌کند، فراهم سازد. سهروردی خواست تا از حکمت دینی و سنت اشراقی، رویه خاص فلسفی خود را بنا نهد. در این مسیر به نوعی وحدت باطنی و درونی میان تمامی اندیش‌مندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می‌طلبند، قائل است. و در میان تمامی اندیش‌مندانی که در حوزه نظری و عملی اشتغال دارند، آنانی که هم در فلسفه استدلالی و هم در عرفان به کمال رسیده‌اند، برترین و کامل‌ترین طیف می‌داند که به معرفت واقعی رسیده‌اند و از آنان به حکیم متأله تعبیر می‌کند^۴ و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می‌داند.

«ارسطو در رؤیا به سهروردی می‌گوید: «اینان - بایزید بسطامی و سهل تستری - فیلسوفان به حق بودند.» بدین سان حکمت اشراق میان فلسفه و تصوف، پیوندی ایجاد کرد و آن دو از آن پس از یکدیگر جدایی ناپذیر شدند.

۱. *سه حکیم مسلمان*، ص ۷۱ (به نقل از مقاله ششم شهاب الدین سهروردی از طبیعات کتاب مطارحات).
 ۲. سهروردی در بیان کمالات و تجربه‌های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و عروج وی به عالم نور می‌پردازد و می‌گوید: «و قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كائى مجرد بلا بدن، عرى عن الملابس الطبيعية، برىء عن الهوى فأكون داخلاً فى ذاتى خارجاً عن سائر الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الانيقة ما ابقى متعجباً فأعلم انى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف»، مجموعه اول آثار سهروردی، *تلویحات* چاپ استانبول، ص ۱۱۲.

۳. *سه حکیم مسلمان*، ص ۷۳.

۴. به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ «متأله» درباره حکیمان اشراقی توسط شهاب‌الدین سهروردی است که این لفظ برای دسته‌ای از حکمای الهی در ایران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهین به کار رفته است (سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ص ۱۸۳).

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی در اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی بی‌تأثیر نبوده است.^۱ هم‌چنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدرالمتالهین شیرازی که بر کتاب *حکمة الاشراق* تعلیقه نوشت و در عده‌ای از زرتشتیان شیراز به همراهی موبد بزرگ آذر کیوان که اوپانشادها و بهگودگیتا را از سانسکریت به فارسی ترجمه کرده‌اند، تأثیرگذار بوده است. به علاوه کربن معتقد است که جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع امری بود که نزد محمدبن‌ابی‌جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده‌های نهم هجری (پانزدهم میلادی) و دهم هجری (شانزدهم میلادی) جهش فوق‌العاده‌ای به وجود آورد،^۲ به طوری که ابن‌ابی‌جمهور احسائی بعدها در فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه اثرگذار بوده است.

افراد تأثیرگذار در نگرش هانری کربن از موضوع مهدویت

۱. شهاب‌الدین سهروردی: با توجه به موقعیت خاصی که شهاب‌الدین سهروردی در عالم اندیشه دارد و تأثیر ژرفی که بر فیلسوفان و عرفان‌شناسان پس از خود گذارد، می‌توان به پاره‌ای از نظرات او درباره مهدویت، اشاره نمود. نظراتی که یا مستقیماً درباره مهدویت می‌باشد، و یا نگرشی فلسفی است که توسط دیگران در زمینه مهدویت مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. به این جهت، کربن در آثار خود به پاره‌ای از این آرا اشاره می‌کند:

الف) نبوت باطنیه: هانری کربن معتقد است که سهروردی به عنوان فیلسوفی که به دنبال تفسیری معنوی و باطنی از دین و فلسفه است، اعتقاد داشت که باید در حکمت و تجربه معنوی و تفسیر باطنی از شریعت، فردی حکیم که سرسلسله حکیمان است و در ادبیات عرفانی موسوم به قطب الاقطاب است، قرار داشته باشد: «در حقیقت، سهروردی کسی را در سرسلسله حکما قرار می‌دهد که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد.»^۳ از نظر کربن این قطب کسی است که چون به مقامی والا و بلند رسیده، می‌تواند مفسر رسالت نبوی باشد و بدون

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

۲. همان، ص ۳۰۸ - ۳۰۷.

۳. همان، ص ۳۰۵.

حضور او عالم نمی‌تواند باقی بماند، حتی اگر مردمان، او را نشناسند.

کربن پس از این که نگرش سهروردی را در باره قطب بیان می‌کند، می‌کوشد تا هم‌آهنگی این فکر او را با قطب الاقطاب یا امام - در فکر شیعه - بیان کند. وی می‌گوید: مسئله امامت که به دنبال دایره نبوت و ختم نبوت قرار می‌گیرد و با ولایت گره خورده، از استوانه‌های نبوت باطنیه باقیه است و پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هرچند رسالت مسدود شد و پس از وفات ایشان رسالت نبوی خاتمه یافت، اما نبوت باطنیه باقیه، هم‌چنان با مسئله امام (قطب الاقطاب) و ولایت او ادامه می‌یابد.

کربن معتقد است که دلیل این که فقهای حلب سهروردی را محاکمه کرده بودند، اعتقاد سهروردی به ادامه یافتن نبوت باطنیه به وسیله امامت بوده است، زیرا او گفته است که خداوند قادر است در هر زمانی، حتی زمان کنون، پیامبری را برای انسان‌ها گسیل دارد. از نظر کربن منظور سهروردی این نبوده که خداوند پیامبری را پس از خاتم رسولان، محمد مصطفی صلی الله علیه و آله می‌فرستد تا شریعت جدیدی را بیاورد، بلکه منظور او نبوت باطنیه بوده است، یعنی خداوند پس از خاتم الانبیا امام را می‌فرستد که دارای ولایت و نبوت باطنیه است و به تأویل و تفسیر شریعت می‌پردازد. از نظر کربن این سخن سهروردی دست کم نشانی از تشیع باطنی است که در او قرار داشت:

در محاکمه سهروردی... اگرچه مراد از پیامبری دیگر، نه پیامبر واضح شریعت، بلکه نبوت باطنیه بود؛ اما این نظریه، دست کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین سان سهروردی، با اثر خود که حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعه «غربت غربی» را تا پایان آن به تجربه دریافت.^۱

در راستای همین تشیع باطنی، کربن می‌کوشد تا عناصر فکری سهروردی را که در مسیر درک باطنی از دین و تشیع قرار دارد، آشکار سازد. وی می‌گوید: سهروردی با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب (امتی که دارای کتابی آسمانی هستند)، معتقد بود که در رأس این امت، شخصی با عنوان «قیم بالکتاب» قرار گرفته است که برای درک معنای درونی و باطنی قرآن و درک مشکلات قرآن، باید به او رجوع نمود که این اصطلاح سهروردی (قیم بالکتاب) در تشیع برای نامیدن امام و نقش اساسی او

به کار گرفته شده است.^۱ به همین جهت کربن نتیجه می‌گیرد که بی‌علت نیست که سهروردی پس از ذکر نقش قطب در مقدمه اثر مهم خود «حکمة الاشراق» بار دیگر اصطلاح خاص تشیع را به کار می‌گیرد. در واقع این را دلیلی بر این امر می‌داند که میان تفکر اشراق و تشیع نزدیکی وجود دارد؛ زیرا در تفکر عرفانی و شیعی اعتقاد بر این است که یکی از ویژگی‌های امام از جمله امام مهدی علیه السلام هدایت باطنی و تفسیر باطنی از شریعت و رسالت است.^۲ به همین جهت مفهوم امام در اندیشه سهروردی چون تشیع باطنی مسئله‌ای جدی بوده است.

ب) عالم مثال: سهروردی به پیروی از افلاطون و نو افلاطونیانی چون فلوپتین برای عالم، نظامی طولی قائل بود. و همان طور که افلاطون علاوه بر عالم ماده به عالم مُثُل (ایده‌ها) قائل بود یا فلوپتین که در نظام طولی عالم معتقد به ترتیب: احد، عقل، نفس، طبیعت و ماده بود، سهروردی هم با توجه به اصطلاح‌شناسی خاص خود که متأثر از ادبیات اشراقی بود، معتقد بود که در نظام طولی عالم، عالم نور الانوار (ذات خداوند)، عالم انوار قاهره (عقل)، عالم انوار مدبره (نفس)، عالم مُثُل معلقه (عالم مثال) و عالم ماده قرار گرفته است.

منظور سهروردی از عالم مُثُل معلقه غیر از عالم مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و به آن عالم مثل نوریه هم گویند. در واقع سهروردی علاوه بر این که معتقد به عالم مُثُل افلاطونی (مُثُل نوریه) بود و برای تمامی پدیده‌های جزئی عالم یک صورت و مثال کلی در عالم مُثُل قائل بود، به عالم مُثُل معلقه یا عالم مثال که حدفاصل میان عالم محسوس و عالم معقول یا به تعبیر دیگر، عالم روحانی و عالم جسمانی است، قائل بود.^۳

بنابراین عالم مثال افلاطونی (مُثُل نوریه) در نظر سهروردی غیر از عالم مثالی (مُثُل

۱. همان، ص ۳۰۷.

۲. آیات زیادی وجود دارد که یکی از وظایف امام را صریحاً هدایت به امر و دستور خداوند، بیان می‌کند. از جمله در سوره انبیاء، آیه ۷۳: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» و سوره سجده، آیه ۲۴: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا».

۳. نک: غلامحسین ابراهیمی‌دینانی، *شماع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی*، چاپ دوم، حکمت، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۱۵ - ۴۱۳؛ سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ص ۸۵ - ۸۴؛ میر عبدالحسین نقیب زاده، *درآمدی به فلسفه*، چاپ دوم، آگاه، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۶۷.

معلقه) است که وی بیان می‌کند.^۱ به علاوه بر سلسله مراتب عالی فرشتگان به یک رشته عرضی از فرشتگان قائل شد که این رشته عرضی قابل تطبیق با جهان ارباب انواع یا عالم مثلی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود که مثل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یک‌دیگر تولد پیدا نمی‌کنند.

بنابراین عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبیر فیلسوفان، خیال فعال می‌تواند آن را درک کند. از نظر وی مثل معلقه یا عالم مثال، عالمی است که فراتر از عالم ماده یا عالم جسمانی است و قائم به ذات بوده و دارای بعضی از ویژگی‌های عالم ماده چون صورت و شکل می‌باشد، اما دارای جرم و بُعد نیست. در واقع موجودات جهان حسی، مظاهر و جلوه‌ای از عالم مثال هستند و هر چه در عالم ماده قرار دارد، جلوه‌ای از عالم مثال می‌باشد.

سهروردی بنا به قاعده «امکان اشرف» که وجود ممکن آخس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم ماده وجود داشته باشد، و هر عالم پست‌تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است. سهروردی مثل معلقه را جواهری روحانی دانسته که در عالم مثال قائم به ذات خود می‌باشند و معتقد است که غرایب و عجایب عالم مثال بی‌پایان و شهرهای آن غیر قابل احصا است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می‌توانند از راه‌های مختلف، امور غیب را دریافت نمایند.^۲

کربن در تاریخ فلسفه خویش در توصیف عالم مثال معلقه سهروردی می‌گوید:
در این عالم که می‌توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلالی پیدا می‌کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد.^۳

۱. سهروردی در حکمة الاشراق درباره تفاوت عالم مثل معلقه (عالم مثال سهروردی) و مثل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می‌گوید: «... و الصور المعلقة لیست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مثل معلقة و لیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم.» (حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۵۱۱)

۲. شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، ص ۴۱۸ - ۴۱۷.

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

سهروردی معتقد بود که اهل اشراق در خلسه‌های معتبر و مکرر خود به عالم هورقلیا راه می‌یابند و «هورخش» را مشاهده می‌نمایند. منظور از هورخش در زبان اشراقیون وجهه عالی الهی است که در زیباترین صورت متجلی می‌گردد و سهروردی درباره آن می‌گوید:

و قد يكون المخاطب يتراء في صورة إِمَّا سَمَاوِيَةٍ أَوْ فِي صُورَةٍ سَادَةٍ مِنَ السَّادَةِ الْعُلَوِيَّةِ وَ فِيشَجَاهِ الْخَلْسَاتِ الْمَعْتَبِرِ فِي عَالَمِ «هُورْقَلِيَا» لِلْسَيِّدِ الْعَظِيمِ «هُورْخَش» الْأَعْظَمِ فِي الْمَتَجَسِّدِينَ الْمَبْجَلِ الَّذِي هُوَ وَجْهُ اللَّهِ الْعَلِيِّ عَلَى لِسَانِ الْأَشْرَاقِ...^۱

کربن کلمه «فیشجاه» در سخن سهروردی را به معنای «پیشگاه» گرفته است. بنا به نظر کربن این عالم مثال که حد وسط میان عالم معقول و عالم جسمانی است و توسط خیال فعال درک می‌شود، عالمی است که می‌توان در آن همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف بازیافت و در واقع عالم مثال، مدخل و ورودی عالم ملکوت می‌باشد و سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم وسط و مرز میان عالم ماده و ملکوت را بیان و تأسیس نموده است و همه عرفا و حکمای اسلام پس از سهروردی به این بحث برگشته و آن را بسط داده‌اند. هانری کربن در این باره چنین می‌گوید:

به نظر می‌آید که سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم واسط را تأسیس کرده است و همه عرفا و حکمای اسلام به این بحث بازمی‌گردند و آن را بسط خواهند داد.^۲

از این رو عالم مثال که مکان «اجسام لطیف» است، عالمی است که از طریق آن رموزی که پیامبران و تجربه‌های عرفانی به آن اشاره دارند، تحقق می‌یابند. بنا به نظر کربن تأویل داده‌های قرآنی به واسطه همین عالم انجام می‌پذیرد و بدون این عالم، جز کنایه‌ای مجازی امکان پذیر نخواهد بود.^۳

نگرش ابداعی سهروردی در باره عالم مثال و قرار گرفتن شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم موجب شد تا پس از او عده‌ای از متفکران از جمله ابن ابی‌جمهور که تأثیر او بر فرقه شیخیه محسوس است، متأثر از نظر سهروردی گردند،

۱. المشارع و المطارحات، چاپ استانبول، ص ۴۷۴.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی.

۳. همان.

مضافاً که مؤسس فرقه شیخیه یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و دیگر بزرگان شیخیه بنا بر همین تفکر عالم مثال، معتقد به عالم هورقلیا و زندگی کردن امام مهدی علیه السلام و خانواده ایشان در آن عالم گردیدند، و بر اثر همین فکر که امام مهدی علیه السلام در عالم هورقلیا زندگی می‌کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح نمودند، مبنی بر این که چون آن حضرت در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می‌کند، برای اداره عالم مادی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این امر لاجرم آنها را معتقد به بحث «رکن رابع» ساخت. بر اثر همین فکر پس از شیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسینعلی بهاء با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدی علیه السلام و به تدریج خود را مهدی علیه السلام خطاب نمودند و افکار و اعتقاداتی را دامن زدند که تاکنون نیز پی‌آمدهای آن دامن گیر مسلمین می‌باشد.

۲. فرقه اسماعیلی: از جمله فرقه‌هایی که دارای گرایش باطنی و تأویلی است، فرقه اسماعیلی می‌باشد، به طوری که آنان نسبت به تمامی احکام و آداب دینی تأویلات و تفسیرهای باطنی ارائه می‌دهند. این فرقه به جهت آن که در برهه‌ای از تاریخ در ایران نشو و نما یافت و حتی توانست در مدتی حکومت ایران را به دست گیرد، در فرهنگ و تمدن ایران تأثیر بسزایی داشت، به گونه‌ای که بعضی از اندیش‌مندان بزرگ اسلامی گرایش اسماعیلی داشته‌اند.

به جهت گرایش و رویکردی که فرقه اسماعیلی به تأویل معنوی امور دینی از خود نشان می‌دهد و در واقع، از گرایش‌های باطنی شیعه تلقی می‌گردند، این امر برای هانری کربن از اهمیت بسزایی دارد. کربن که در تفسیر حکمت معنوی شیعه به تمامی فرقه‌ها و گرایش‌های عرفانی و باطنی شیعه توجه خاصی از خود نشان می‌داد، نمی‌توانست از مذهب اسماعیلیه به راحتی بگذرد. تأویل در تفکر اسماعیلی برای کربن بسیار حائز اهمیت بود و او را متوجه این مذهب نمود. وی در مقاله‌ای که درباره تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام نوشته است، درباره فرقه اسماعیلی می‌گوید:

به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فکر و حقیقت هادیه «عقل هدایت» (امام از نظر شیعیان) رخ می‌گشاید و با کلمه "Exegesis" لاتین فکر هجرت به خاطر می‌آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج

از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت به خارج از تبعیدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصد مشرق دیدار و تفکر اصیل و باطنی است. از نظرگاه عرفان اسماعیلی کار تأویل توأم با یک ولادت روحانی است، به این معنا که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست. اما این تفسیر و تأویل نوعی علم میزان است. از این نظرگاه روش و کیمیاگری جابرین حیان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.^۱

از همین رو، بخشی از آثار اسماعیلی و اندیش‌مندان این فرقه مورد مطالعه و پژوهش وی قرار گرفتند و کربن به شرح تفکرات پاره‌ای از بزرگان اسماعیلی در کتاب *تاریخ فلسفه* خویش می‌پردازد. از جمله کارهای کربن در این زمینه نامه‌هایی است که از مذهب اسماعیلی جمع‌آوری نموده است. نامه‌نگاری‌هایی هم در این زمینه با یکی از بزرگ‌ترین اسماعیلیه شناسان عصر خود «ولادیمیر ایوانف» داشت که به زبان فارسی نیز چاپ گردیده است.^۲ هم‌چنین وی کتاب «کشف المحجوب» تألیف ابویعقوب سجستانی را که درباره مذهب اسماعیلی است و در قرن چهارم نوشته شده با مقدمه‌ای به زبان فرانسوی چاپ نموده است، علاوه بر آن، کتاب *جامع‌الحکمتین* اثر ناصر خسرو قبادیانی را با تصحیح و مقدمه‌ای به زبان فرانسوی ترجمه نمود. باید اذعان کنیم که فرقه اسماعیلیه در کنار شیخیه و گرایش عرفانی از امامیه بیشترین سهم را در شناخت کربن از اسلام باطنی و حکمت معنوی شیعه داشته است.

۳. ابن عربی: وی ملقب به محیی الدین و از جمله شاخص‌ترین عارفان است که از او به پدر عرفان نظری یاد می‌گردد. بدین جهت، هانری کربن نمی‌توانسته به او توجه ویژه نداشته باشد. شاید بتوان گفت محیی الدین پس از شهاب‌الدین سهروردی، بیشترین توجه کربن را به خود مشغول نموده است. کربن پاره‌ای از شرح‌های *فصوص‌الحکم* محیی الدین را چون شرح سیدحیدر آملی *جامع‌الاسرار* و *منبع‌الانوار* تصحیح نموده و بر آن پاورقی و مقدمه نوشته است و از جمله مجموعه

۱. هانری کربن، *مبانی هنر معنوی*، گردآوری زیر نظر علی تاج‌دینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۸ - ۲۷.

۲. زاینه اشمتیکه، *مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف*، ترجمه ع. روح بخشان، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲.

آثاری است که به فرانسوی نوشته شده و مورد توجه کربن قرار داشته است.^۱

۴. سیدحیدر آملی: کربن در تقسیم بندی تاریخ تشیع، معتقد است که سید حیدر آملی مهم ترین رخداد مرحله سوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله ای که از زمان خواجه نصیر الدین طوسی (۱۲۷۰ میلادی) که همراه با هجوم مغولان است، آغاز می شود و تا عصر صفوی ادامه می یابد. این بدان جهت است که سید حیدر آملی بر اساس نگرش باطنی کوشید میان تصوف و تشیع وحدتی ایجاد کند و این امر برای کربن بسیار شایان توجه بود. کربن در این باره می گوید:

بسط مطالعات اسماعیلی و پژوهش های جدید در باره حیدر آملی حکیم عرفانی شیعی (هشتم. ق چهاردهم. م) منجر به این امر شده است که مسئله روابط میان تشیع و تصوف به شیوه ای نو طرح شود... تصوف عالی ترین کوشش درونی سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باز زیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است.^۲

البته به نظر می رسد سید حیدر آملی در وحدت بخشی میان تصوف و تشیع و این که باطن تصوف همان تشیع است و باطن تشیع همان تصوف است، از شهاب الدین سهروردی الهام گرفته باشد. همان طور که اشاره شد، نخستین کسی که با نگاهی شهودی و اشراقی میان باطن عرفان و فلسفه در نزد فیلسوفان پیش از سقراط، افلاطون و افلوپین با انبیایی چون هرمس، زردشت و دیگر انبیا وحدت ایجاد نمود، سهروردی بود. به همین جهت کربن در بخش های فراوانی از کتاب تاریخ فلسفه خود تأثیر پذیری اندیش مندان پس از سهروردی را از وی گوشزد می کند.

تقریب باطنی مذاهب

کربن علاقه خاصی به همه مذاهب و فرقه های باطنی و حکمی دارد و به شیعه (اسماعیلی شیخیه و امامیه)، حکمت خسروانی و مذهب زرتشت نیز از این منظر می نگرد. با توجه به این علاقه، گاه نیز برای تقریب و پیوند باطنی میان این مذاهب و فرقه ها و نشان دادن روحیه مشترک و حکمت معنوی میان آنها، تلاش فراوانی می کند. از جمله این که وی درباره مسئله مهدویت در شیعه و سوشیانس در تفکر

۱. حیدرین علی آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی،

انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۳۸.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۶.

زرتشتیان به سخن از قطب‌الدین اشکوری که از شاگردان میرداماد است، استناد می‌کند. اشکوری عقیده داشت که سوشیانس زرتشتیان، همان است که ایرانیان امام منتظر می‌دانند و کربن با تکیه بر این سخن می‌گوید: این سخن اشکوری بیان‌کننده این است که اندیشه ایران شیعی همان منحنی اندیشه ایران باستان را دنبال می‌کند و گویی که همان سخن را می‌گوید که روح ایرانی با آن مأنوس بوده و به آن اعتقاد می‌ورزیده است.^۱

کربن می‌کوشد تا میان سخنان نمادین و رمزگونه زرتشتیان درباره سوشیانس - که چهره‌ای نامرئی است و از نطفه‌ای که در آب‌های دریاچه کانسائویا نگهداری شده، به طرز اسطوره‌ای تولد می‌یابد - با سخنانی که در مکتب شیخیه بر اساس عالم غیر مادی و هورقلیایی گفته می‌شود، نوعی هم‌آهنگی ایجاد سازد. زیرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیانس سخنانی اسرارآمیز و نمادین می‌گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق‌الارضی بودن و مکان غیر مادی‌ای که محل زندگی امام مهدی علیه السلام است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز می‌گویند. با توجه به این که از ویژگی‌های تفکری که مبتنی بر تأویل و باطن‌گرایی است، سخنان نمادین، رمزگونه، و کنایه‌ای است، کربن در بیان آیین‌ها، اعتقادات و افکار ادیان و مکاتب از نمادشناسی و رمزشناسی مذاهب استفاده می‌کند.

نمادشناسی تطبیقی

کربن در راستای مفهوم تأویل باطنی، به نمادشناسی تطبیقی میان مذاهب علاقه فراوانی دارد و به جهت انس با اسماعیلیه، شیخیه و عرفان شیعی می‌کوشد تا میان مفاهیم، اعداد و آیین‌ها نوعی هم‌آهنگی و توافق ایجاد کند. بدیهی است که در تفکر و اندیشه عرفانی که با تأویل عمق و معنا و از طرفی با تأویل سطوح متفاوت معنا سر و کار دارد، وجود رمز، نماد و تلمیح به فراوانی دیده می‌شود و از آن‌جا که کربن به تقریب میان تمامی تفکرات باطنی در تاریخ فلسفه و عرفان و مذاهب اسلامی می‌اندیشد، می‌کوشد تا میان آنها نزدیکی و وفاق ایجاد سازد؛ مثلاً درباره تعداد امامان دوازده گانه شیعه به اهمیت رمزی و تطبیق آن با دوازده صورت فلکی منطقه البروج



یا دوازده تن از نقبای بنی اسرائیل و دوازده چشمه‌ای که با عصای حضرت موسی شکافته شده یا دوازده هزار سال ادوار تاریخی مورد اعتقاد زرتشتیان یا تطبیق آن با ساخت مکعبی دوازده گانه کعبه می‌پردازد.^۱ وی می‌گوید:

حدیثی شیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی توصیف می‌کند 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.^۲

کربن معتقد است که باور به دوازده چهره مقدس در دوران مسیحیت با دوازده چهره مقدس در تفکر امامیه، خود گویای پیوند معنوی میان مسیحیت و اسلام است و در تبیین این ارتباط، اشاره به مادر امام مهدی علیه السلام حضرت نرجس خاتون می‌کند که در ابتدا مسیحی و از شاهزادگان روم و مادرش از نسل حواریون حضرت مسیح و شمعون وارث معنوی حضرت عیسی بود و پس از آن به دین اسلام در آمد، از این رو او را واسطه و حلقه اتصال میان معنویت اسلام و مسیحیت و عامل آشنایی مسیحیت با اسرار اسلام تلقی می‌کند.^۳

هم‌چنین وی در تطبیق میان اصطلاحات، به لفظ پاراقلیط در انجیل و تطبیق آن با امام مهدی علیه السلام می‌پردازد. او می‌گوید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را پیش از آمدنش با لقب پاراقلیط خطاب می‌کردند و از آن جایی که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت که امام عصر علیه السلام است، همبستگی وجود دارد، اندیش‌مندان شیعی چون عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی به صراحت امام دوازدهم را با پاراقلیط که آمدن او در انجیل یوحنا بشارت داده شده است، یکی می‌دانند و کربن دلیل آن را این گونه تبیین می‌کند: چون با آمدن امام یا پاراقلیط، دوره معنای معنوی صرف وحی‌های الهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد و فرمانروایی امام عامل زمینه سازی قیامت القیامات خواهد شد.^۴

۱. همان، ص ۱۶۱ - ۱۶۰.

۲. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۱۶۲.

۴. همان، ص ۱۰۸.

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

نگرش و قرائت کربن از شیعه، باطنی و مبتنی بر تفسیر معنوی است. با وجود آن که از منظرها و زوایای متفاوتی می‌توان به شیعه نگریست، اما آنچه در شیعه مورد توجه وی قرار گرفت، جنبه حکمی و معنویت باطنی شیعه بود. و این همان جنبه‌ای بود که کربن را علاوه بر شیعه دوازده امامی، متوجه اسماعیلیه، شیخیه و حکمت خسروانی نمود، به گونه‌ای که کوشید تا عناصر اعتقادی و حکمی مشترک این تفکرها را بیان نماید و میان آنها پیوند و هم‌خوانی به وجود آورد.

از دیدگاه کربن و بر اساس نگرش عرفانی، اختلاف اهل سنت و شیعه تنها بر سر جانشینی و رهبری سیاسی امام علی ع و خلیفه نخست نیست؛ بلکه اختلاف آنها ریشه‌ای‌تر و بنیادی‌تر از مسئله رهبری سیاسی است. زیرا اگر جانشینی و خلافت پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را صرفاً یک نوع حکومت سیاسی و زعامت اجتماعی بدانیم، بعد از قرن نخست اسلام نباید این امر برای فریقین قابل توجه باشد و بر سر آن گفت‌وگویی شود. زیرا آن بحث، هم اکنون منقضی شده است، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این گفت‌وگو وجود داشته است و هنوز هم مسئله امامت - بر خلاف مسئله خلافت - از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می‌باشد. از نظر کربن، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسئله امامت است که بنا به اعتقاد شیعه، امام دارای ولایت و عهده دار تفسیر دین است و به تعبیر سهروردی، قیم بالکتاب است. به همین جهت شیعه معتقد است که اگر حجت خدا در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو خواهد برد.^۱ یا شناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان‌های آن دوره را به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می‌کند.^۲ پس امامت در تفکر شیعه نوعی جای‌گزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می‌باشد. از این‌رو پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر علیه السلام برای این مقام برگزیده شده‌اند. لذا کربن معتقد است

۱. «لولا الحجة لساخت الارض بأهلها».

۲. در واقع از مفهوم این روایت که گفته شده است: «من مات ولم يعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیة» استنباط می‌گردد که اگر کسی امام زمان خویش را نشناسد، مرگ او چون مرگ عصر جاهلیت است و به تبع زندگی و حیات او هم، حیات جاهلانه خواهد بود.

که در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم ﷺ اسلام به شریعت محدود می‌گردد، اما در تفکر شیعه، شریعت نبوی به حیات خود ادامه می‌دهد. بنابراین، او تمایز اصلی شیعه و سنی را بر این اساس می‌داند و بنا بر همین اصل، کربن به مسئله مهدویت توجه خاصی دارد و آن را قله اصلی تفکر شیعی در عصر غیبت تلقی می‌کند. در واقع، از سپیده دم خلقت، حیات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم النبیین آغاز می‌شود و با ظهور امام عصر ﷺ پی‌گیری می‌شود. به همین جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معنای چشم‌به‌راه بودن کسی است که می‌خواهد با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را آشکار سازد.

کربن در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک ناپذیر قائل است. وی معتقد است که پیامبر بیان‌کننده رسالت و شریعت است که در طی ۲۳ سال به بیان پیام و رسالت الهی پرداخت و شریعت توسط ایشان بیان شد، اما بعد دیگر شخصیت پیامبر که امامان دوازده گانه شیعه هم با او در این امر شریک هستند، امامت است. امام کسی است که توانایی فهم باطنی و جنبه ملکوتی شریعت در او است و امامت طریقتی است که انسان‌ها را به حقیقت خواهد رساند. به این ترتیب سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت به سرانجام خواهد رسید. تفکر کربن در این باره مبتنی بر سخن نبوی است که فرمودند:

الشريعة اقوالی، الطريقة اعمالی و الحقيقة احوالی؛

سخن من به منزله شریعت است و رفتار من به مثابه طریقت و احوال من حقیقت است.

در بیان برتری مقام امامت رسول اکرم ﷺ و پاره‌ای از انبیا - آنان که برخوردار از این مقام بودند - بر نبوتشان همین استدلال قرآنی کفایت می‌کند که حضرت ابراهیم، آن گاه که از ابتلائات و امتحانات سخت با موفقیت و سربلندی خارج می‌شود، مفتخر به مقام امامت می‌گردد^۱ و خداوند به پاس ارزش دادن به صبر و شکیبایی او با

۱. قرآن در سوره بقره آیه ۱۲۴، درباره به امامت رسیدن حضرت ابراهیم می‌فرماید: ﴿وَ إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَهِی عَنِ الظَّالِمِینَ﴾. این آیات برتری مقام امامت حضرت ابراهیم ﷺ را بر نبوت وی نشان می‌دهد، همان طور که عصمت را برای امامت اثبات می‌کند. زیرا آن گاه که حضرت ابراهیم ﷺ از خداوند می‌پرسد که آیا این مقام به ذریه و فرزندان من هم می‌رسد، خداوند در جواب ←

وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می‌کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم علیه السلام که دارای مقام امامت بود چنین می‌گوید:

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ

الْمُوقِنِينَ»^۱

ما ابراهیم را - آن گاه که امام بود - به آگاهی و اشراف به ملکوت و باطن عالم و کائنات رساندیم.

بنابراین، مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام برتر از مقام نبوت او بود که خداوند پس از آزمون‌های سخت این مقام را به او داد. به همین دلیل، کربن امام را بشر ملکوتی می‌داند، به طوری که اگر عکس این قضیه صدق می‌کرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هیچ گاه اعطای این مقام نمی‌توانست برای او یک پاداش تلقی گردد.

درحقیقت یکی از ویژگی‌هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کربن به آن توجه خاصی دارد، این است که اگر کسی به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه ملکی بر جنبه ملکوتی نیز اشراف و احاطه پیدا خواهد نمود و به عوالم برتر هستی آگاه خواهد شد. در واقع باید گفت که ریشه قرآنی موضوع قوس صعود یا سیر طولی عوالم و قوس نزول که در میان عارفان و حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه‌ای است که شأن نزول آن در باره حضرت ابراهیم علیه السلام است و هر یک از عارفان و فیلسوفان به گونه‌ای این عوالم را با عناوینی هم‌چون حضرات خمس، قوس صعود و قوس نزول و امثال آن بیان نموده‌اند، به طوری که می‌توان گفت بیان و ترسیم این عوالم چندگانه چه در میان فیلسوفان اشراقی هم‌چون سهروردی و پیروانش و چه در میان فیلسوفان مشایی هم‌چون ابن سینا و پیروانش با ادبیات خاص هر یک از این دو مشرب متداول بوده است، مضافاً بر این که در بیان این عوالم، از تفکر نوافلاطونیانی هم‌چون فلوطین بی‌بهره نبوده‌اند، به طوری که عارفان و آنان که روش ذوقی و شهودی داشته‌اند با بهره‌گیری از ادبیات قرآنی و

→ می‌فرماید، ظالمان که در این‌جا منظور گناه‌کاران هستند، شایسته این مقام نمی‌باشند. لذا از مفهوم آیه استنباط می‌شود که امام باید از گناه و ظلم مبرا باشد.

۱. سوره انعام، آیه ۷۵.

فلسفی به ترسیم این عوالم پرداخته‌اند.

از جمله ویژگی‌های کسانی مانند پیامبر اکرم ﷺ یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده‌اند، این است که به جنبه ملکوتی عالم مُلک احاطه و بر تأویل عالم اشراف دارند. از خصوصیات علم به ملکوت و باطن عالم این است که امام می‌تواند بسیاری از اموری را که توده مردم به آن جهل دارند و دلیل آن را نمی‌دانند، تأویل کند و لایه‌های درونی عالم را تفسیر نماید، همان طور که حضرت خضر علیه السلام به جهت علم به ملکوت عالم، باطن و تأویل اموری را که هنگام همراهی حضرت موسی علیه السلام انجام داده بود و در قرآن به سه مورد آن اشاره شده، بیان نمود. به همین ترتیب امام نیز به باطن عالم اشراف دارد و می‌تواند تأویل امور عالم را بیان کند.^۱ بدان جهت در قرآن آمده است: آنانی که امام هستند و از ملکوت عالم باخبرند، از راسخان علم هستند که بر بطون و حقایق قرآن احاطه دارند و توانایی تأویل قرآن و امور عالم را دارند.^۲

از جمله روایاتی که کربن آن را درباره سطوح متفاوت حقیقت عالم و هم‌چنین برای طرح مسئله وجود ظاهر و باطن در عالم، مطرح می‌سازد و تفسیر باطن عالم را نیازمند به حکمت معنوی و نبوی می‌داند، این سخن امام صادق علیه السلام است:

کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق که عبارت به عوام، اشارت به خواص، لطایف به اولیا و حقایق به انبیا تعلق دارد.

۱. امام صادق علیه السلام در سخنی می‌فرماید: خدا رحمت کند برادر ما حضرت موسی را که اگر شکیبایی و صبر پیشه می‌کرد و می‌توانست کارهای حضرت خضر علیه السلام را - که بر حسب علم به باطن و تأویل عالم صورت می‌پذیرفت - تحمل کند، حضرت خضر علیه السلام هفتاد مورد از تأویل کارهای خود را برای حضرت موسی علیه السلام بیان می‌داشت. هم‌چنین از مواردی که در زندگی ائمه بر حسب مقام امامت آنان و به جهت آگاهی به ملکوت عالم و علم به تأویل برایشان مقدور بود، پاره‌ای از پیش‌گویی‌هایی است که آن بزرگواران بیان داشته‌اند. از جمله سخنانی را که امام علی علیه السلام به ابن ملجم درباره قتل خود می‌گوید یا سخنی را که امام علی علیه السلام به سعد بن ابی وقاص درباره پسرش عمر سعد و جریان قتل امام حسین علیه السلام توسط او بیان می‌دارد. همه این موارد حاکی از علم به باطن، تأویل و ملکوت عالم است و اثبات می‌کند که آنان از مصادیق راسخون در علم می‌باشند.

۲. قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه ۷، می‌فرماید: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. در نگرش قرآن تنها کسانی که از راسخان در علم باشند و به باطن و ملکوت امور عالم آگاه باشند، توانایی تأویل را خواهند داشت. بر این اساس کسین معتقد است که فهم معانی یا توجه به مرتبه معنوی امکان‌پذیر است و در این باره می‌گوید: «تمایز معانی، با توجه مراتب معنوی، میان انسان‌ها صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است.» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸)

یا در روایتی دیگر آمده است:

ظاهر نص به شنوایی، اشارات به فهم، لطایف به تأمل و حقایق به حقیقت اسلام تعلق دارد.^۱

از این رو پیامبر علاوه بر این که در مقام رسول بودن به تنزیل و ظاهر قرآن و شریعت می‌پردازد، در مقام امامت به تأویل، باطن و حقیقت هم می‌پردازد که پس از او امامان نیز هرچند که در تنزیل قرآن با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شرکت نداشته‌اند، اما در تأویل و تفسیر باطنی شریعت نبوی با وی اشتراک دارند. به همین جهت کربن در مقاله نخست از تاریخ فلسفه خود در بیان حکمت معنوی شیعه، آن دسته از روایاتی که اشاره به وحدت نورانی پیامبر و امامان دارد، ذکر می‌کند، مانند این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أنا و علی من نور واحد» یا «اول ما خلق الله نوری». این دسته از روایات بیان‌کننده مسئولیت مشترک و یکسانی است که پیامبر و امامان به جهت مقام امامت، دارند که آن همان ولایت و سرپرستی نسبت به انسان‌ها است.

بنابراین از دیگر ویژگی‌ها و خصوصیات مقام و منصب امامت علاوه بر تأویل، مسئله ولایت است. در واقع کسی که به مقام امامت الهی نصب شده، هم چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان دوازده گانه، دارای ولایت باطنی و مقام سرپرستی است که بر این اساس مؤمنان باید نسبت به امام حالت محبت، انقیاد و اطاعت داشته باشند.^۲ در تفکر شیعه، امام بیان‌کننده جنبه‌های باطنی شیعه و طریقت دین تلقی می‌گردد که مؤمنان را به حقیقت دین واصل می‌سازد. به همین جهت، کربن معتقد است رویکرد عرفانی که مبتنی بر تأویل و تفسیر حکمی از باطن دین است، در غیر اندیشه شیعه امکان تحقق نداشته است، زیرا به جهت مفهوم امامت و ولایت در تفکر شیعه است که عرفان، رشد و بالندگی یافته است، و ولایت عارفان بنا به نگرش آنها از کسی اخذ می‌شود که صاحب ولایت باشد که همان امامان معصوم هستند. به همین جهت عرفا می‌کوشند تا سرسلسله عرفان و ولایت جزئی خود را سینه به سینه به یک امام

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸.

۲. قرآن در این خصوص می‌فرماید: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»؛ «ای مؤمنان! باید از خدا و رسول و صاحبان امر (امامان) اطاعت کنید» و موارد مذکور در ادبیات قرآنی از مصادیق صاحبان دارای ولایت می‌باشند. کلمه ولایت دارای دو معنا است. آن گاه که این کلمه درباره خداوند، رسولان و امامان به کار می‌رود، به معنای سرپرستی و فرماندهی است: آن گاه که درباره مؤمنان و پیروان به کار رود، به معنای فرمان‌برداری و اطاعت بی‌چون و چراست. این تفاوت را از جنبه ادبی با فتحه و کسره واو در کلمه ولایت نشان می‌دهند.

معصوم متصل سازند و این را امری ضروری تلقی می‌کنند، زیرا «ولایت جزئیه» یا به تعبیر خواجه عبدالله انصاری «ولایت قمریه» مأخوذ از «ولایت کلیه» یا «ولایت شمسیه» است که منظور از آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پس از ایشان ائمه دوازده گانه می‌باشند.

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

بر خلاف بسیاری از خاورشناسان که در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی، نگاهی همه جانبه و عمیق ندارند و به هر یک از مؤلفه‌های دین به صورت تفکیکی و تحلیلی می‌نگرند و از عناصر دین تحلیل ارگانیک و ساختاری ارائه نمی‌دهند، کربن از جمله محققانی است که وقتی به اسلام می‌نگرد، به جهت روش پدیدارشناسانه، به دنبال شناخت اصلی‌ترین و محوری‌ترین عناصر آن می‌باشد و به صورت میدانی و شبکه‌ای به تحلیل این عناصر محوری می‌پردازد. از این رو، یکی از مؤلفه‌های بنیادین که برای او جلب توجه می‌کند، مسئله مهدویت است. وی آن را از محوری‌ترین عناصر اعتقادی عرفان و حکمت شیعی تلقی می‌کند. از دیدگاه کربن، مهدویت به معنای تفسیر باطن دین و ظهور امام، احیای دوباره حیات انسان‌ها می‌باشد:

ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشه شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست.^۱

وی معتقد است که امام حاضر است، اما مردم خود را از دیدار او محروم نموده و در پس حجاب قرار گرفته و توانایی معرفت را از دست داده‌اند، افراد با ناتوان ساختن خود برای رؤیت امام، او را نسبت به خود، در پس حجاب قرار داده‌اند، زیرا آنان اعضای «دراکه تجلی الهی» و این «معرفت قلبی» را که در معرفت شناسی امامان تعریف شده بود، از دست داده یا فلج کرده‌اند.^۲

کربن، ظهور امام عصر علیه السلام را منوط به کسب معرفت امام می‌داند و معتقد است که چون ظهور امام، باطن همه تعالیم و حیانی در ادیان را آشکار خواهد کرد، که همان

۱. تاریخ فلسفه اسلامی.

۲. همان، ۱۰۵.

پیروزی تأویل خواهد بود، از این رو تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود،^۱ این امر محقق نخواهد شد:

تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی معناست. ظهور امام، واقعه‌ای نیست که ناگهان روزی اتفاق افتد، بلکه امری است که هر روز در وجدان مؤمنان شیعی، حاصل می‌شود... ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان‌هاست و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوان‌مردی از همین جا ناشی می‌شود و این اندیشه همه خلیات شیعی را در خود دارد.^۲

کربن، در آثار خود به نقش محوری و کلیدی مهدویت و امام زمان علیه السلام اشاره‌های فراوانی دارد که ما در این جا به پاره‌ای از آن موارد که در اندیشه‌های او وجود داشته است، اشاره می‌کنیم.

دکترین مهدویت از منظر هانری کربن

از منظر اعتقادات شیعه امامی و با دقت نظر کلامی در مباحث هانری کربن در باب مهدویت، اشکالاتی بر او وارد می‌باشد، اما آنچه فراتر از این امر برای اندیش‌مندان معتقد به امام عصر علیه السلام می‌تواند جالب توجه باشد، این نکته است که کربن بر خلاف سنت خاورشناسان پیش از خود چون دارمستتر، گلدتسیهر، فان‌فلوتن و دیگران که کمتر تلاش می‌نمودند تا در شناخت اسلام و تشیع به عناصر و مؤلفه‌های اصلی و بنیادین آن توجه کنند، به بیان اصلی‌ترین عناصر تفکر شیعی اشاره می‌نماید و بر تبیین آنها تلاش می‌ورزد. در واقع کربن به عنوان خاورشناس و پژوهش‌گر روش‌مند توانست عمق اعتقادات شیعه را آشکار سازد و اساس و پایه‌های آن را که مایه استواری تئوریک شیعه در طول تاریخ بوده، تفسیر کند، به گونه‌ای که عظمت کار کربن نسبت به دیگر خاورشناسان و دین‌پژوهان غربی در مزیت بخشی و رجحان

۱. کربن در اثبات این امر که تا مردم به بلوغ و رسش روحی نرسند، ظهور امام عصر علیه السلام متحقق نخواهد شد، به سخن سعدالدین حموی استناد می‌کند: «امام غایب تا زمانی که اسرار توحید را از بند نعلین او استماع نکنند، ظهور نخواهد کرد، یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود.» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۶)

۲. همان، ص ۱۰۵. (کربن وجود روحیه فتوت و اخلاق جوان‌مردی را در گذشته که توسط عرفا ترویج می‌شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه‌ها گشت، عامل نوعی ترویج دین، تعالیم اخلاقی و آوردن آن تعالیم در متن زندگی و در میان مشاغل و حرفه‌ها می‌دانست، به طوری که موجب گشت تا اخلاق با زندگی گره خورد. از این رو کربن ظهور آینده امام را مستلزم استحاله قلب انسان‌ها و ظهور اخلاق جوان‌مردی می‌داند که این ظهور به ایمان آنان بستگی دارد.)

دادن به مهدویت بر دیگر آرای کلامی، کاملاً نمودار است.^۱

در ساختار فکری شیعه، پاره‌ای از آموزه‌های اعتقادی جایگاهی ویژه و بنیادی دارند، به طوری که با حذف آنها، شیعه نابود و مضمحل می‌شود. مثلاً امکان ندارد که تفکر شیعه با حذف امامت و ولایت و مهدویت که پایدار بماند. در سخن پیشوایان دین، آن‌گاه که به بیان پایه‌های دین می‌پردازند، وقتی به بیان مسئله ولایت می‌رسند، یادآوری می‌کنند که همه پایه‌های دین مبتنی بر ولایت امامان است و شریعت از آن منظر معنادار می‌باشد. در واقع این اولویت گذاری در اعتقادات، گویای این است که نباید همه اعتقادات را در یک ردیف نهاد و هم سطح یک‌دیگر پنداشت و اولویت دهمی به بعضی از اعتقادات را نادیده گرفت. کربن در مسئله مهدویت گاه به شیخیه نزدیک می‌گردد و گاه به اسماعیلیه یا امامیه توجه می‌کند و گاهی در این مسیر، از مباحث عرفانی و اشراقی محیی‌الدین و سهروردی کمک می‌گیرد و می‌کوشد تا میان تفکر عرفانی و حکمت معنوی تمامی اندیشه‌های مکاتب و مذاهب شیعی و ایرانی توافقی ایجاد کند. اما آن‌چه فراتر از این مذاهب و تفکرات باطنی و معنوی در آثار او جلب توجه می‌کند، اهمیت مسئله مهدویت به منزله دکترین و نظریه جدی است، که مورد توجه و دقت نظر او قرار گرفته است، به طوری که وی علاوه بر این که در ضمن مقالات زیادی به موضوع مهدویت اشاره می‌کند، چندین مقاله مستقل درباره مهدویت نوشته است.

در واقع می‌توان گفت که با توجه به این که فکر شیعی و حکمت معنوی آن مبتنی بر مسئله امامت و مهدویت است، کربن در بیان این عنصر در تفکر شیعی بسیار موفق بوده است و شاید بتوان گفت پیش از او کسی نبوده است که بتواند همانند او این رگه اصلی تفکر شیعه را که در تمامی پیکره شیعه نفوذ دارد، نشان دهد. در تاریخ

۱. با وجود آن که هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود از شیعه، به توصیف آن در تمامی گرایش‌هایش (اسماعیلیه، شیخیه و دوازده امامی) می‌پردازد و کمتر سعی می‌کند تا به اظهار نظر و داوری بپردازد، گاهی دیده می‌شود که قلمش رها شده و به ترجیح یک فکر بر فکر دیگر و مقایسه میان آرا می‌پردازد و اظهار نظر شخصی می‌کند. مثلاً در بحث عالم هورقلیا و ملاقات با امام عصر علیه السلام با کمال تعجب وی به نظریه شیخیه گرایش پیدا می‌کند و معتقد می‌شود که کلیه تشرفات و دیدارها در عالمی فرامادی که همان عالم هورقلیا است، صورت می‌پذیرد و در بیان این اعتقاد، عالمان شیعه دوازده امامی را چون کلینی، طبرسی نوری، و شیخ مفید که معتقد به عمر طولانی امام عصر علیه السلام و زندگی جسمانی آن امام در همین دنیای مادی هستند، کژاندیش می‌داند.

شیعه، اهمیت مهدویت امری پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است، اما کربن توانسته بود از جنبه نظری و تئوریک به ترسیم موقعیت آن در تفکر دینی خصوصاً در عرفان بپردازد.

در واقع، همان‌طور که سلوک اخلاقی و عرفانی پیش از محیی‌الدین نیز وجود داشته، اما او توانست عرفان نظری را به تصویر کشد و آن را به‌طور سیستماتیک تدوین نماید. هم‌چنین منطق قبل از ارسطو وجود داشته است، اما ارسطو نخستین کسی است که به گردآوری و تدوین آن پرداخته، هم‌چنین باید گفت که با توصیف پدیدارشناسانه کربن از شیعه و اهمیت مسئله امامت و مهدویت انسان احساس می‌کند که نیازمند شخص یا جریانی هست تا به تدوین نظام فکری و نظری مهدویت بپردازد و آن را از حاشیه تئوریک فکر شیعه به متن آورد.

انسان وقتی با منزلت و جایگاه مهدویت در شیعه‌شناسی کربن مواجه می‌شود، جدای از اشتباهاتی که در باب مهدویت دارد، احساس می‌کند که می‌توان یک نظام فکری و دکترین دینی را بر اساس فکر مهدوی ساخت. و با انس یافتن با آثار کربن در بیان پدیدارشناسانه شیعه و عرفان شیعی، این احساس به انسان دست می‌دهد که اندیشه مهدوی از چنان پتانسیلی برخوردار است که می‌توان آن را در سرلوحه یک نظام الهیاتی و برای توصیف ریشه دین‌ورزی توده مردم و فرهیختگان بیان نمود. متأسفانه هنوز پاره‌ای از عناصر فکر شیعی چون تفکر مهدویت و تفکر اخلاقی شیعه، مانند عرفان نظری، به دنبال تفکری است تا به آن نظام بخشد و از آن سیستم بسازد و هنوز انتظاری را که باید از مسئله مهدویت در تصحیح جامعه و انسان و بنیادهای معرفتی-اعتقادی داشته باشیم، از پاره‌ای از علوم و اندیشه‌های دیگر داریم.

کربن پی‌برده بود که اندیشه شیعی از منبع حکمت نبوی سیراب شده است و می‌دانست که نه ظواهر دین و شریعت، بیان‌کننده کنه و حقیقت شیعه است و نه فلسفه و علوم عقلی می‌تواند این گوهر شیعی را نشان دهد. وی تحت تأثیر تفکر سهروردی معتقد بود که فلسفه یونان موجب شده تا حکمت نبوی به حاشیه رانده شود. در واقع ادبیات فلسفی هرچند به دفاع عقلانی از دین برخاست، اما نباید فراموش نمود که جنبه آسیب‌شناختی هم داشت و موجب گردید تا ادبیات قرآنی و حکمت نبوی و علوی مورد توجه دقیق و محوری قرار نگیرد. چه بسا اندیش‌مندان

اسلامی می‌توانستند با تکیه بر سنت نبوی و امامت علوی و مهدوی، نظامی حکمی و معرفتی را بنیان گذارند. از این رو معتقد است که شیعه ناظر به انتظاری است که به معنای انتظار آمدن شریعت جدید نمی‌باشد، بلکه به معنای ظهور شخصیت امام مهدی علیه السلام است که وی می‌خواهد همان شریعت نبوی را تفسیر کند. وی در این باره می‌گوید:

اندیشه شیعی، از همان آغاز، منبعی برای حکمتی از نوع نبوی مربوط به یک دیانت نبوی بود؛ نه به ظاهر احکام آن و نه به افقی که منابع و احکام منطق عقلی حدود آن را معین می‌کند، محدود نمی‌شود. اندیشه شیعی، ناظر به انتظاری است، نه انتظار وحی شریعتی جدید، بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی. نمونه اعلائی این انتظار ظهور، همانا ظهور امام غایب (امام زمان که اینک بنا به اعتقاد تشیع امامی غایب است) خواهد بود. به دنبال دایره نبوت که اینک بسته شده است، دایره جدید، دایره ولایت خواهد آمد که در پایان آن، امام ظاهر خواهد شد.^۱

از این رو، وی معتقد است که عمق و باطن شیعه نه محدود به شریعت و ظواهر دین می‌شود. نه مخالف و متعارض. و نه علوم عقلی می‌تواند حدود و عمق حکمت باطنی شیعه را به طور کامل بیان کند؛ بلکه از نظر او مفهوم امامت و ولایت است که می‌تواند بیان کننده این حکمت معنوی شیعه باشد.^۲

مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن

کربن معتقد است ظهور امام عصر علیه السلام نیازمند فراهم گردیدن شرایط است و از طرفی ظهور مهدوی را بزرگ‌ترین پشتوانه و انگیزه تزکیه نفوس می‌داند که اساس

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۲.

۲. هانری کربن در اعتقاد خود مبنی بر این که شریعت و فلسفه نمی‌تواند کاملاً باطن و حقیقت معنوی شیعه را بیان کند، معتقد بود که مقوله امامت و ولایت امامان، بیان کننده حقیقت حکمت نبوی و شیعی است و از آنجایی که عرفان را مبتنی بر امامت و قطب الاقطاب بودن امام و ولایت منتشر شده از جانبش می‌دانست و گمان می‌برد که عارفان توانایی ابفای این مسئولیت را دارند و عرفان بر خلاف شریعت و فلسفه می‌تواند از عهده این مسئولیت برآید، به عارفان و فیلسوفان حکیمی که رویکرد عرفانی داشته‌اند، بیش از فلاسفه مشائی اهتمام می‌ورزید. اما لازم به ذکر است که پذیرش این سخن کربن، مبنی بر این که باطن دین را باید بر اساس مبحث امامت و ولایت امام فهمید، لزوماً به معنای پذیرش این سخن نیست که باید به عرفان یا تصوف وفادار بود. و چه بسا فردی ممکن است تصوف را ایفا کننده نقش امامت و ولایت نداند. علی رغم ادعای خود تصوف. اما به اصل سخن کربن مبنی بر این که باطن شیعه همان امامت و ولایت پیشوایان دین است، وفادار باشد. در واقع کربن به طرح امامت و ولایت پرداخته است، لکن مصداق آن را در عرفان می‌جوید.

فکر شیعی است، به طوری که سزاوار است مردم برای ظهور مهدوی نفس خود را تصفیه سازند و دینداری پیشه کنند. وی معتقد است ظهور آینده امام نیازمند این است که مردم به سوی صلاح و خوبی روند و ظرفیت درک و پذیرش او را بیابند و او را بخواهند. وی حتی دلیل تحقق یافتن روحیه فتوت و اخلاق جوان‌مردی را که توسط عرفا ترویج شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه‌ها گشت، همین امر می‌داند. یعنی عارفان می‌کوشیدند تا با این عمل به ترویج دین و اخلاق بپردازند، تعالیم اخلاقی را به متن زندگی توده مردم آورند و در میان مشاغل و حرفه‌ها نهادینه سازند و اخلاق را با زندگی گره زنند. از این رو کربن معتقد بود برای این که ظهور امام عصر علیه السلام متحقق گردد، انسان‌ها باید خود را بسازند و ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان‌ها است. و در واقع این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد:

معنای ظهور امام منتظر، همان جلوه کمال انسانیت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر می‌سازد و معنای این سخن، آشکار شدن سرالهی است که به انسان امانت سپرده شده...^۱

به همین جهت باید گفت مفهوم انتظار در فکر کربن، معنایی بسیار ژرف و پویا دارد و به معنای آمادگی روحی و تزکیه نفس جهت ظهور امام عصر علیه السلام می‌باشد و هیچ‌گاه به معنای نادرست سکوت، خمودگی و افزودن گناه در جامعه نمی‌باشد، بلکه بر عکس، انتظار به معنای اصلاح خود و جامعه می‌باشد. کربن پس از آن‌که این حدیث نبوی را نقل می‌کند که «اگر از عمر عالم یک روز باقی بماند، خداوند آن روز را آن‌قدر طولانی خواهد نمود تا امام عصر علیه السلام ظهور کند» نتیجه می‌گیرد که این سخن نبوی اعلانی صریح و پژواکی در همه ادوار تاریخ و در وجدان شیعی خواهد بود و این که خداوند با ظهور مهدوی می‌خواهد باطن همه ادیان - نه فقط باطن اسلام - را که دارای وحدت درونی متعالی هستند، آشکار سازد و از این امر به پیروزی تأویل که موجب بازگشت بشر به وحدت خواهد بود، تعبیر می‌کند.^۲

۱. همان، ص ۱۰۹.

۲. تاریخ فلسفه، ص ۱۰۵.

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

۱. با آن که اهمیت مهدویت با توجه به شیوه پدیدارشناسی کربن برما پنهان نیست، اما در پاره‌ای از مباحث مهدویت می‌توان سخنان او را به نقد کشید، هر چند که این خرده‌گیری، چیزی از اهمیت فکر او نمی‌کاهد و در شناخت او نسبت به این که مهدویت از ارکان فرقه‌های شیعه محسوب می‌گردد، هیچ گونه خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

ابتدا باید خاطر نشان ساخت که بر خلاف بسیاری از مستشرقان که به اسلام نگاه تاریخی دارند و این مسئله را دنبال می‌کنند که در قرون نخست چه رخدادهایی به وقوع پیوسته که شیعه تکوین یافته است، نگاه کربن به مسئله شیعه پدیدارشناسانه است و به شیعه نگاه تاریخی ندارد، اما با تمام محاسنی که این روش دارد و شناخت گوهر شیعه و عناصر بنیادین شیعه را برای او امکان پذیر ساخته، اما پاره‌ای از نکات تاریخی را بر او پنهان گذارده است. از جمله این که وی تنها به جنبه عرفانی و فلسفی دین توجه دارد و شیعه را تنها از منظر باطنی و عرفانی آن مورد توجه قرار می‌دهد و عمق شیعه را همان جنبه باطنی و معنوی آن می‌داند و به صحت و عدم صحت تاریخی این نگرش در افکار فرقه‌هایی چون اسماعیلی و شیخیه توجه نمی‌کند.

البته این شیوه باطن گرایی کربن به عنوان مغز و باطن تفکر شیعه مورد اقبال پاره‌ای از اندیش‌مندان است؛ اما نباید فراموش نمود که به شیعه از جنبه‌های دیگر هم می‌توان نگریست. مثلاً می‌توان از منظر عقلی، کلامی، حدیثی و فقهی هم شیعه را بررسی نمود، به طوری که از این منظرها بخش‌های دیگری از شیعه می‌توانست مورد توجه کربن قرار بگیرد. کربن هر چه در مسیر حکمت معنوی و باطنی شیعه بود مورد امعان نظر خویش قرار داد. به این جهت تنها به طیف خاصی از فیلسوفان، عارفان و فرقه‌های شیعه توجه نمود. مثلاً به سهروردی و صدرالمتهلین بیش از دیگر فیلسوفان اسلامی چون ابن‌سینا توجه دارد و در میان فرقه‌های شیعه، در کنار امامیه به اسماعیلی و شیخیه، بیش از دیگر فرقه‌های شیعه توجه دارد، زیرا در این فرقه‌ها بیش از دیگر فرقه‌ها به مسئله تأویل، باطن گرایی و جنبه‌های عرفانی توجه می‌شود. هم‌چنین به عارفان بیش از دیگر اندیش‌مندان اسلامی چون متکلمان، محدثان، فقیهان

و دیگر عالمان شیعی، توجه می‌کند. در واقع نگاه کربن به شیعه نگاهی همه جانبه و همه سویه نیست. حتی در تحلیل منابع شیعی چون احادیث و روایات پیشوایان دینی، بیشتر به احادیثی که قابلیت تأویل حکمی و عرفانی را دارد، توجه می‌کند و تنها روایاتی را که بتواند با آنها حکمت باطنی شیعه را بیان نماید، ذکر می‌کند.

۲. گاه دیده می‌شود که وی به دسته‌ای از روایات که از جهت وثوق و اطمینان در سند و دلالت مخدوش‌اند، استناد می‌کند. از دیدگاه کربن چون حقیقت شیعه همان جنبه باطنی آن، یعنی حکمت و معنویت، می‌باشد، از این رو هر چه که گویای این حکمت و معنویت باشد، مورد استناد او قرار می‌گیرد؛ مثلاً به عنوان مثال به خطبه الییان منسوب به حضرت علی علیه السلام که در کتاب *مشارق الانوار* حافظ رجب بررسی آمده است و از خطبه‌های غلو آمیز و افراطی درباره مقام امامت شمرده می‌شود، استناد می‌کند و صحت و سقم این حدیث را مورد توجه قرار نمی‌دهد، در حالی که این خطبه از جنبه تاریخی و سندشناسی، مورد تأیید حدیث‌شناسان نیست و همیشه مورد انتقاد عالمان دینی بوده است و صرفاً صوفیه دلالت و مضمون این خطبه را مورد تأیید قرار می‌دهند و به آن استناد می‌کنند. وی درباره شخصیت حافظ رجب بررسی که بنا به نظر عالمانی از شیعه چون علامه مجلسی، قابل اعتماد نیست،^۱ چنین می‌گوید:

در میان آثار رجب بررسی که به هشت اثر می‌رسد، *مشارق الانوار* را که مهم‌ترین خطبه‌های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می‌شود، می‌توان دیباچه‌ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقی کرد.^۲

کربن به جهت علاقه زیاد به شیعه معنوی، به سوی گرایش‌هایی از شیعه که به باطن و تأویل گرایش دارند، چون اسماعیلی و شیخیه، و رویکرد عرفانی از امامیه بیشتر گرایش پیدا می‌کند و این امر موجب شده که وی در مباحث مهدویت به سوی نظرات اسماعیلیه و شیخیه توجه زیادی کند و عمده اشکالات او در زمینه مهدویت متوجه نظرانی است که او به ویژه از شیخیه اقتباس نموده است.

۳. کربن تحت تأثیر جسم هورقلیایی و عالم مثال سهروردی، زمان و مکان را «میان زمان‌ها» یا همان «شرق میانه» می‌داند، و بر همین اساس، جزیره سبز (خضرا)، دریای سفید (که در گفته‌های بعضی از تشرف یافتگان نقل گردیده است)، و محل

۱. محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، چاپ بیروت، ج ۱، ص ۱۰.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۹.

زندگانی امام عصر علیه السلام را توجیه می‌کند. پس از آن که بعضی از بزرگان شیخیه چون محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸ ش / ۱۸۷۰ م) و ابوالقاسم خان ابراهیمی (۱۲۴۷ ش / ۱۹۶۹ م) از بحث عالم مثال که توسط سهروردی مطرح شد، استفاده نمودند و عالم مثال را همان عالم هورقلیا دانستند و سپس محل و جهان زندگی امام عصر علیه السلام را در جهان هورقلیا یا عالم مثال تلقی نمودند، کربن هم به این مسئله، توجه می‌کند و در راستای بیان نسبت میان عالم مثال، جسم هورقلیا و جزیره خضرا سخن می‌گوید و رابطه این عوالم‌ها را با یک‌دیگر بیان می‌دارد. وی می‌کوشد تا نشان دهد که بسیاری از واقعه‌ها و تجربه‌های دینی مؤمنان با امام عصر علیه السلام در دنیای محسوس و روال عادی عالم رخ نداده است؛ بلکه این رخدادها در جهانی میانه که فراتر از عالم ماده و متفاوت با این عالم مادی است، به وقوع پیوسته است. وی در بیان این بحث به نظریات مکتب شیخیه نزدیک می‌شود. او با توجه به روش پدیدارشناسانه‌ای که دارد و این که از منظر بیان تاریخ قدسی شیعه به امامت امام عصر علیه السلام می‌نگرد، اعتقاد به عالم مثال را که فراتر از عالم محسوس است، به عنوان پدیدارشناسی غیبت مورد لحاظ قرار می‌دهد و ارض ملکوت هورقلیا را چون ارض نورانی در آیین مانوی می‌داند:

مفهوم امام غایب، مشایخ مکتب شیخی را به تعمیق معنا و نحوه این حضور غایب هدایت کرده است. این جا نیز بار دیگر، عالم مثال، نقشی اساسی ایفا می‌کند. مشاهده امام در ارض ملکوت هورقلیا - مقایسه شود با ارض نورانی در آیین مانوی - مشاهده او در جایی است که او در حقیقت وجود دارد. در عالم ملموس و ورای حس و با عضوی که خاص ادراک چنین عالمی است. مکتب شیخی، نوعی از پدیدارشناسی غیبت را ترسیم کرده است. چهره‌ای مانند چهره امام دوازدهم، برابر احکام تاریخیست مادی ظاهر و ناپدید نمی‌شود، بلکه او موجودی ورای عالم طبیعت است و مبین همان تمایلات ژرفی است که در جریانی از مسیحیت با تمایلات ناشی از اندیشه جسم لطیف مسیح مطابقت داشت.^۱

علی‌رغم این که بسیاری از علمای دسته اول امامیه، وجود و حیات امام عصر را جسمانی و در همین عالم مادی می‌دانند، اما کربن تحت تأثیر بحث عالم مثال و جسم هورقلیایی، به نگرش این دسته از عالمان توجه نمی‌کند و می‌کوشد تا ملاقات‌ها و مکاشفه‌های تشرف یافتگان خدمت امام عصر علیه السلام را با عالم هورقلیایی

توجیه کند. شاید عمده‌ترین دلیل کربن که به نظریه عالم هورقلیایی گرایش پیدا نموده، این باشد که وی می‌کوشد تا از تاریخ شیعه، تاریخی قدسی ارائه دهد، تاریخی که از جنبه پدیدارشناسانه کربن، فرازمان و فرامکان است و در عالمی اثری و فرامادی قرار گرفته است و ویژگی‌های دنیای مادی را ندارد.

عالمان شیعی چون شیخ صدوق در کتاب *کمال الدین و تمام النعمه*، طبرسی نوری در *نجم الثاقب*، محمد باقر مجلسی در جلد سیزدهم کتاب *بحارالانوار* و بسیاری دیگر از عالمان شیعی، با نقل ملاقات‌ها، تشرفات و شرح زندگی انسان‌هایی که عمر طولانی کرده‌اند (معمّرین) می‌کوشیدند تا ملاقات با امام عصر علیه السلام را در عصر غیبت در همین عالم مادی و جسمانی اثبات کنند جهت اثبات امکان ملاقات امام عصر علیه السلام در عصر غیبت یا به جهت اثبات حیات و زندگی امام عصر علیه السلام در زندگی مادی. و هیچ یک از آنها مانند بزرگان شیخیه نگفته‌اند که ملاقات و تشرّف در عالم مثال و عالم هورقلیا تحقق یافته است، بلکه همه آنها این دیدارها را در همین عالم مادی (ملاقات جسمانی) یا در حالت مکاشفه و شهود که به یک معنا محل وقوع آن در درون انسان است، دانسته‌اند؛ اما کربن علی‌رغم نگرش عالمان امامیه (دوازده امامی) بیشتر به نگرش شیخیه، گرایش نشان داده و گویا کلیه تجربه‌های موجود در باب امام عصر علیه السلام را متعلق به عالمی دیگر می‌داند. از این رو می‌گوید:

البتّه ساده لوحانی بوده‌اند معتقد به این که امام (غایب) مثل هر انسان زنده دیگری وجود دارد و هر یک از ما می‌تواند شاهد وجود او باشد. حتی برخی (مؤلفین) با جدیت بسیار به بررسی زندگی معمرین پرداخته‌اند و به امکان زندگی جسمانی بسیار طولانی قائل شده‌اند.^۱

در واقع از منظر کربن، امام عصر علیه السلام در عالمی میانه یا برزخی بینابینی که از آن به «شرق میانه» تعبیر می‌شود، زندگی می‌کند. از این رو امام را از قوانین علیت تاریخ خارج می‌داند و از این راه، مسئله طولانی بودن عمر امام را توجیه می‌کند. داریوش شایگان در توصیف این مسئله می‌گوید:

... امام به عنوان چهره ملکوتی تجلی حق، از قوانین علیت تاریخی برکنار است، بنابراین نمادی است از اصل خود یا فردانیت عرفانی. در واقع نیز

۱. محمد علی امیر معزی در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، پژوهش در نوع شناسی روایات ملاقات با امام غائب، ص ۷۵. به نقل از:

تاریخ یا شرح زندگانی قدسی امام دوازدهم در جهانی موازی و میانجی می‌گذرد که جهانی برزخی و بینابین است، هم‌چنان که زمان زندگانی او نیز زمانی برزخی و بینابینی است. مفهوم تجلی مستلزم وجود عالم مثال است که در آن بینش وجه الهی همه چیز را به نماد بر می‌گرداند. این همان جهان «شرق میانه» است که در تاریخ زندگانی قدسی امام دوازدهم به صورت «جزیره سبز» زمردینی در می‌آید که پیرامونش را دریایی سپید، که خود در ناکجا یا قطب همه جهات واقع شده، فرا گرفته است.^۱

کربن محل زندگی امام مهدی علیه السلام را در ناکجا آبادی می‌داند که اسرارآمیز و بیرون از قلمرو مکانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم و دارای فضا و مکان خاصی فوق الارضی می‌باشد و توده مردم نمی‌توانند به آن مکان راه یابند.^۲

با توجه به نگرش کربن در باره تفکر باطنی و معنوی از شیعه، از دیدگاه وی امام بالاترین و عالی‌ترین مظهر و سمبل تأویل شریعت نبوی و کتاب آسمانی است، به طوری که شریعت بدون حضور امام معصوم، پویایی و حیات با نشاط خود را از دست خواهد داد.

۴. عبدالرحمان بدوی معتقد است که هانری کربن با عقل‌گرایی مخالف است و به گرایش اشراقی (theosophy) بیشتر اهتمام می‌ورزد.^۳ به نظر می‌رسد این رویکرد کربن دارای دلایل متعددی است. از طرفی کربن شاگرد فیلسوفانی چون هایدگر و دیگر اندیش‌مندان اگزیستانسیالیست است که معتقد به پایان یافتن دوره متافیزیک و فلسفه بودند و در واقع به بحث‌های کلاسیک فلسفه اقبال نشان نمی‌دادند و حتی از دیگران می‌خواستند که به آنها فیلسوف خطاب نکنند. از این‌رو بیش از آن که تلاش کنند تا به پرسش‌های انتزاعی فلسفه پاسخ دهند، در صدد پرداختن به پرسش‌های زندگی بودند. به این جهت هانری کربن با شاگردی نزد آنها و نزد ماسینیون که به افکار افرادی چون حلاج و سهروردی گرایش داشت، تحت تأثیر رویه استادان خویش قرار گرفت و به شهاب‌الدین سهروردی بیش از هر اندیشمند دیگری گرایش پیدا نمود.

۱. داریوش شایگان، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، باقر پرهام، ص ۱۵۶.

۲. یکی از نکته‌های آسیب‌پذیر تفکر کربن در باره مهدویت، همین زندگی فرامادی و موجود در عالم مثال است، که کربن به تبعیت از سهروردی و بزرگان مکتب شیخیه اتخاذ نموده است و با وجود آن که کربن در بسیاری از موارد نظر به شیعه امامیه (دوازده امامی) دارد، در این جا بر خلاف سخن عالمان امامیه سخن گفته است.

۳. عبدالرحمان بدوی، *دائرة المعارف مستشرقان*، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴۸۱.

لذا، طبیعی است با این ذهنیت، به ایران آمد معطوف به عرفان، تفکر اشراقی و سرانجام شیعه معنوی شود و تلاش خود را برای فهم آنها متمرکز سازد.

۵. به جهت تأثیر پذیری کرین از نظریات شهاب‌الدین سهروردی و فرقه‌هایی چون اسماعیلی و شیخیه، نظریه اش درباره ملاقات جسمانی و تجربه‌های دینی (رؤیا، مکاشفه و شهود) با امام عصر علیه السلام قابل انتقاد است. همان طور که بیان شد، وی به پیروی از نظریه عالم هورقلیای سهروردی، که بیان شد، و هم‌چنین طرح عالم هورقلیا توسط شیخ احمد احسائی و این‌که امام مهدی علیه السلام با فرزندان خویش در این عالم به سر می‌برند، معتقد است که جزیره خضراء، دریای سفید، کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدی علیه السلام در این عالم رخ می‌دهد. حتی وی طول عمر امام را با عالم هورقلیا توجیه می‌کند، زیرا از نظر کرین عالم هورقلیا عالمی فرامادی و فرازمان و مکانی است که در آن‌جا زمان و تحول زمانی وجود ندارد. از این رو به تبعیت از شیخیه معتقد است که طول عمر امام با اثبات عالم هورقلیا قابل تفسیر است و حتی راز این جهت بر عالمان امامیه خرده می‌گیرد و نظریه آنان را نادرست می‌داند که طول عمر امام را با بیان زندگی طولانی بعضی از کهن سالان (معمّرين) توجیه می‌کنند. علی‌رغم این که کرین به نظریات امامیه توجه دارد، اما در این خصوص نظریه شیخیه و مبانی موجود در تفکر سهروردی را مقرون به واقع می‌داند و به عالمان امامیه انتقاد می‌ورزد. عمده‌ترین اشکال بر نظریات کرین درباره عالم هورقلیا است: از آن‌جا که وی در روش پدیدارشناسانه خود در صدد بیان تاریخ قدسی شیعه است، اعتقاد به عالمی در شرق میانه و فراتر از زمان و مکان طبیعی، برایش بسیار جالب است.

۶. از دیگر انتقادات بر نگرش کرین در باب مهدویت، این است که وی مهدویت را تنها از زاویه عرفان و ولایت می‌بیند، و دیگر زوایای تفکر مهدویت، چون ابعاد جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه، سیاسی و دیگر جنبه‌های عصر ظهور را مورد توجه قرار نمی‌دهد. از نظر کرین امام مهدی علیه السلام خاتم ولایت مقیده و شکوفا کننده باطن ادیان است؛ اما وی این بحث را تنها از دیدگاه عارفان و آن‌چه در فرهنگ عرفانی مورد توجه است، می‌نگرد و در آثار خود، به کارکردها و آثار اعتقاد به مهدویت در دیگر حوزه‌ها چه پیش از ظهور و چه پس از ظهور، کمتر توجه دارد.

نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکتربین مهدویت

در خاتمه باید عرض کنیم که هر چند نگرش هانری کربن در پاره‌ای از مباحث مهدوی؛ به ویژه عالم هورقلیا قابل نقد است، اما در مجموع نباید از ارزش کار او در طرح مسئله مهدویت و موقعیت آن در هندسه ذهنی و اعتقادی شیعه کاست. وی به درستی با تکیه بر شیوه پدیدارشناسی، برخلاف دین پژوهان و دائرةالمعارف نویسان پیش از خود که دارای روش تاریخی‌گری بودند^۱ - به اهمیت موضوع مهدویت در تمامی فرقه‌های شیعه پی‌برد و علی‌رغم این که بسیاری از مقالات موجود در دائرةالمعارف‌ها و کتاب‌هایی که توسط خاورشناسان غربی درباره مهدویت نوشته شده و به اهمیت و رکن اساسی مهدویت در متون فریقین توجه ندارند و تنها به بررسی تاریخی مسئله از زمان تأسیس فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله تا دیگر مدعیان دروغین مهدویت می‌پردازند، کربن دقیقاً متوجه این مسئله بود که مهدویت فراتر از روند تاریخی و سوءاستفاده مدعیان، دارای ریشه ژرفی در متون دینی اسلام است، به طوری که نمی‌توان سوءاستفاده جاه‌طلبان را دلیل بر جعلی بودن این موضوع دانست، بلکه می‌توان به وسیله آن، دکتربین ساخت و نظریه‌پردازی نمود. به تعبیر دیگر، «بیهوده سخن به این درازی نبود» و همین کثرت مدعیان دروغین مهدویت و استفاده ناروا از مهدویت، خود گویای اهمیت و متواتر بودن مسئله در متون و منابع اصلی فریقین است. به همین جهت هانری کربن سخنانی در باره مهدویت بیان نموده است که گویای این است که وی مهدویت را نسبت به بسیاری از دین پژوهان غربی و شرقی‌شناسان نیز بهتر درک نموده است. وی در آثار مکتوب خود، منزلت و شأن مهدویت را در تفکر عرفانی شیعه به مثابه یک پایه محکم فکری خاطرنشان نموده است. به گونه‌ای که از اندیش‌مندان اسلامی انتظار می‌رود تا از مسئله مهدویت در عرصه عرفان و اخلاق اسلامی، به صورت یک نظریه و دکتربین استفاده کنند.

۱. نک به مقالات ذیل: رابرت اس. کرامر، دائرةالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، مجله انتظار ترجمه: بهروز جندقی، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج) قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹؛ دلیو. مادلانگ، دائرةالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، مجله انتظار بهروز جندقی، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج) قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۱۲۹ - ۱۲۵.

D. S. Margoliought, Encyclopedia of religioun and ethics, Edited by games Hasting, latest edit, dinboun, New York, 1964, vol 8, p. 336.