ديدگاه پديدارشناسانه هانري كربن به دكترين مهدويت

دکتر سيد رضي موسوي گيلاني

چكيده

يكي از قوي‌ترين اسلام شناسان غربي كه درباره تفكر شيعه و موقعيت مهدويت در نظام فكري شيعه پژوهش نموده،‌هانري كربن است. وي بر خلاف بسياري از دين‌ژوهان غربي كه با شيوه تاريخي‌گري به اسلام و مسئله مهدويت نگريسته‌اند، با روش پديدارشناسانه به بررسي مؤلفه‌ها و عناصر بنيادين شيعه و حكمت معنوي مي‌پردازد. وي معتقد است كه يكي از اصلي‌ترين و محوري‌ترين عناصر حكمت معنوي فكر شيعه، اعتقاد به مسئله امامت است كه تجلّي آن در عصر ما، مهدويت مي‌باشد. از اين‌رو، نكات قابل تأمّلي را درباره مهدويت مطرح مي‌سازد. وي چندين مقاله مستقل درباره ولايت و امامت امام مهدي (عج)، جزيره خضرا، محل زندگي فرزندان امام و موضوعات مربوط به مهدويت نوشته و بر اين باور است كه مهدويت آموزه‌اي اسلامي است كه در عرفان اسلامي توانايي تبديل شدن به يك نظريه و يا دكترين را دارد. او بر خلاف بسياري از دين‌پژوهان غربي، نگرش مثبت و همدلانه‌اي به مهدويت ارائه مي‌دهد و به اهميت اين مبحث اذعان دارد، هرچند كه در بعضي از مسائل مهدوي تحت تأثير انديشه‌هاي اسماعيلي و شيخي، با عقايد اماميه هم‌ سو نيست.

مقدمه

هانري‌كربن (1978 ـ 1903ميلادي) از برجسته‌ترين شرق‌شناساني است كه سال‌هاي زيادي از عمرخويش را در ايران سپري نموده و به پژوهش و تحقيق در زمينه ايران‌شناسي، اسلام شناسي، عرفان و فلسفه اسلامي پرداخته و انجمن ايران‌شناسي فرانسه را در ايران پايه‌گذاري نموده است. وي از انديش‌مندان بزرگ غربي و اسلامي در زمينه شناخت عرفان و فلسفه اسلامي درس آموخته و پس از سال‌ها تلاش در فهم تفكّر شيعي، آثار برجسته‌اي را در زمينه‌هاي عرفان، فلسفه و كلام شيعي به زبان فرانسوي ترجمه و تحرير نموده است. مجموعه آثار او را به 197عنوان تخمين زده‌اند كه پاره‌اي از آنها در موضوع خود بي‌بديل است.1

دست‌آورد مطالعات و كوشش‌هاي كربن كه با همكاري پاره‌اي از انديش‌مندان ايراني صورت پذيرفت، گردآوري مجموعه‌اي از آثار عرفاني و فلسفي بزرگان و مفاخر ايران با عنوان "گنجينه نوشته‌هاي ايراني" بود كه 22 جلد از اين آثار در زمان حيات كربن به چاپ رسيد. تأليفات كربن در باب عرفان و فلسفه اسلامي، بيان‌كننده دغدغه‌هاي فكري او است.2 وي بر خلاف بسياري از مستشرقان، كه با مطالعات اندك و بر اساس ظن و گمان، در باره فرهنگ شرقي و اسلامي مي‌نويسند با مطالعات دقيق و گسترده درباره تمدن اسلامي، به ويژه فرهنگ اسلامي قلم زده است. مطالعه آثار كربن گوياي اين است كه وي در زمينه فرهنگ اسلامي مطّلع بوده است و كمتر محققي از خاورشناسان در جامعيت و عمق فكري به پاي او مي‌رسد.

كربن خود را مستشرق نمي‌داند؛ بلكه خود را فيلسوفي سيار مي‌داند كه به دنبال گمشده‌اش به همه جا سر مي‌زند و از همه كس مي‌پرسد. وي دراين‌باره مي‌گويد:

پرورش من از آغاز، پرورش فلسفي بود. به همين دليل نه به معناي دقيق كلمه، متخصص زبان و فرهنگ آلماني هستم و نه مستشرق. من فيلسوفي رهروم به هر دياري كه راهبرم شوند. اگرچه در اين سير و سلوك از فرايبورگ، تهران و اصفهان سر در آورده‌ام، امّا اين شهرها از نظر من مدينه‌هاي تمثيلي‌اند. منازلي نمادين از راه و سفري هميشگي و پايدار.3

به يقين مي‌توان گفت كه ‌هانري‌كربن از جمله خاورشناساني است كه درباره مهدويت سخنان ناگفته‌اي دارد و هنگام نگرش به اين مسئله، آن را به طور نظام‌مند و ارگانيك با ديگر عناصر و مباني شيعي مي‌نگرد و صرفاً به صورت يك گزينه و آموزه تفكيك شده به مهدويت توجه نمي‌كند. پاره‌اي از خاورشناسان و حتي عالمان اسلامي آن‌گاه كه به مهدويت مي‌پردازند، به ارتباط آن با ديگر آموزه‌ها و تأثير آن بر ديگر اركان شريعت و تعاليم ديني توجه نمي‌كنند، بلكه مهدويت را از بستره تعاليم ديني انتزاع نموده و به صورت تحليلي، نه تركيبي و ارگانيك، به پژوهش مي‌پردازند، در حالي كه گاه عنصري علاوه بر اهميت دروني در نظام و پيكره يك تفكر و دين، از موقعيت فوق العاده و منحصر به فردي نيز برخوردار است. نسبت مهدويت با دين به منزله قلب نسبت به بدن است، كه علاوه بر اين كه مي‌توان آن‌را به‌طور مستقل تحليل و بررسي كرد، مي‌توان به كاركرد و اهميت آن با ديگر آموزه‌هاي دين نيز پرداخت، به طوري كه تنها در اين تحليل ارگانيك است كه اهميت و نقش مهدويت حتي در كوچك‌ترين عناصر دين آشكار مي‌گردد.

مسئله مهدويت كه ختم ولايت محمّدي است، در قله رفيع تمامي مباحث علمي ‌هانري كربن در عرصه شناخت عرفان شيعي قرار گرفته است، به طوري كه با شناخت تمامي مؤلفه‌هاي فكري كربن در توصيف عرفان اسلامي و شيعه باطني، مي‌توان مهم‌ترين ضلع هندسه ذهني او در شناخت عرفان و فلسفه شيعي را مهدويت دانست. همان‌طور كه در قله مباحث عرفاني از جمله طرح بحث حقيقت محمديه توسط عرفا، مسئله ولايت محمديه و مهدويه (ولايت مطلقه و مقيده) قرار گرفته و نفي اين قله رفيع، به فروپاشي يا عدم استواري تمامي اركان عرفان و حقيقت محمديه منجر مي‌گردد، هم‌چنين مي‌توان گفت كه در تمامي آثار و كوشش‌هاي فكري اين خاورشناس بزرگ مسئله مهدويت، ركن اصلي قرار گرفته است، گويي كه وي در پرداختن به تمامي مقولات علمي، از جمله مذهب اسماعيليه، عرفان محيي‌الدين و سيد حيدر آملي، فلسفه اشراق سهروردي، فرقه شيخيه و شيعه دوازده امامي، به ركن اصلي بحث يعني مهدويت نظر دارد. اگر به آثار ‌هانري‌كربن در زمينه فرهنگ عرفاني و شيعي، كه شامل ده‌ها كتاب است، نگريسته شود، اثبات مي‌گردد كه وي، تحليل عرفان و تشيع را بدون مسئله مهدويت ناتمام مي‌داند. او ظهور حكومت مهدوي را تجلي و آشكار شدن باطن تمامي اديان ابراهيمي مي‌داند و مي‌گويد:

به فرجام ظهور امام دوازدهم (مهدي، امام غايب) كه در پايان دهر ما روي خواهد داد، كليه مكنونات منزلات الهي را آشكار خواهد كرد.4

وي در تبيين عرفان اسلامي، با استناد به سخنان بزرگاني چون عبدالرزاق‌كاشاني كه از شارحان عرفان محيي الديني است، مي‌گويد: ولايت بخشي از نبوت است و لازمه رسيدن به شريعت نبوي، رسيدن به مرحله ولايت است كه اين امر با شناخت و گره‌خوردن با حضرت ولي‌عصر(عج) تحقق مي‌يابد. وي در كتاب آيين جوان‌مردي سخن عبدالرزاق‌كاشاني درباره ولايت را، كه محور اصلي بحث دكترين مهدويت است، چنين بيان مي‌كند:

به عقيده عبدالرزاق‌كاشاني به گونه‌اي است كه ولايت، بخشي از نبوت است. به نظر او لازمه رسيدن به مرحله نبوت، رسيدن به مرحله ولايت است؛ زيرا هر نبي پيش از نبوت، ولي بوده است. پس پيداست كه نبوت مزيد بر ولايت است؛ يعني نبوت، ولايتي دائمي است و در حقيقت، پيامبري امري موقتي است و اين نكته‌اي است كه ما از پيامبر شناسي شيعي استنباط مي‌كنيم.5

روش پژوهشي‌ هانري‌كربن در شيعه شناسي

هانري‌كربن دردين‌پژوهي، مانند توشيكو ايزوتسو، مير چا الياده، اتين ژيلسون رودولف اتو و فريد‌ريش‌هايلر از شيوه پديدار‌شناسي استفاده نموده است6. اين انديش‌مندان در روش شناخت موضوعات تحقيقي خود از ديدگاه تاريخي به مسئله نمي‌نگرند و موضوع را از جهت تحققش در زمان و مكان خاص يا حيثيت تاريخي بررسي نمي‌كنند. در شيوه پديدارشناسي، آن‌چه بيش از هر چيز اهميت دارد، شناخت پديده و تأثيرات و آثاري است كه آن پديده مي‌تواند بر فرد، جامعه و يا برهه‌اي از تاريخ برجاي گذارد. به تعبير آنه‌ماري‌شيمل در روش پديدار شناسانه محقق مي‌كوشد تا با اين روش به كانون يك دين وارد شود و به دروني‌ترين امر مقدس هر دين دست يابد.7 ما در نگاه تاريخي نمي‌توانيم بفهميم كه يك فكر چه مباني‌اي دارد و چگونه به وجود آمده است ولي در نگاه پديدار شناسانه، مباني و چگونگي پيدايش يك تفكر و انديشه را مي‌توان فهميد. در اين روش، توصيف و شناخت يك پديده و تأثيرات آن ـ كه به تعبير ادموند‌هوسرل نوعي روان‌شناسي توصيفي8 است ـ مورد توجه مي‌باشد و توسط آن مي‌توان به جهان فكري، زندگي افراد و به مفهوم يك پديده پي‌برد. به تعبير مارتين‌هايدگر:

در پديدار‌شناسي سعي مي‌شود، موقعيتي فراهم شود تا خود شيء، خود را نشان دهد و با مفاهيم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نيفتد. وقتي يك جنگلي، از جنگل صحبت مي‌كند، يا يك كويري از كوير صحبت مي‌كند، بايد پرسيد آن جنگل و آن كوير براي آنها چگونه پديدار مي‌شوند، نه اين كه ما به آنها از وراي مفاهيم پيش ساخته شده، بنگريم و تأويل نماييم9.

در شيوه پديدارشناسانه بر خلاف شيوه تاريخي‌ـ كه مبتني بر روش پوزيتيويستي مي‌باشد ‌ـ هدف، شناخت پديده از راه شناخت عناصر ذهني و رواني افراد و درك پيامدهاي آن برـ آثار خارجي است و اين امر با شناختن و بازكاوي علت‌ها و عوامل فكري امكان پذير است، بر خلاف شيوه پوزيتيويستي كه در آن بررسي مسئله بدون نظر داشتن به ظرفيت‌ها و عناصر ذهني مورد اهتمام و توجه مي‌باشد.

هانري‌كربن بر خلاف پاره‌اي از خاورشناسان پيش از خود هم‌چون دارمستتر10، ايگناتس گلدتسيهر11 و فان فلوتن12 به مسئله مهدويت از ديدگاه تاريخي نمي‌نگرد و مانند آنان در صدد ارزيابي و بررسي عوامل تاريخي پيدايش اين فكر نيست. آن دسته از خاورشناسان با تكيه بر روش تاريخي‌گري اعلام مي‌كنند كه انديشه مهدويت توسط عده‌اي از شيعيان كوفه، مانند مختار ثقفي و كيسانيه، يا مسلمانان سودان، مثل محمد احمد سوداني (مدعي مهدويت) به وجود آمد تا از گسترش قدرت بني اميه يا قدرت استعمار انگليس و ستم حاكم بر سودان كاسته شود. اينان خواستند با اختراع و جعل مسئله مهدويت و منجي‌گرايي به قيام برخيزند و از اين راه مردم را براي يك نهضت آزادي‌بخش گرد آورند بنابراين از ديدگاه تاريخي، هيچ‌گاه به ارزش‌يابي يك اعتقاد ديني و اهميت آن از ديدگاه نظام اعتقادي دين و پيروان آن نگريسته نمي‌شود و توجه نمي‌گردد. كه قضيه مهدويت در درون مذهب چه جايگاه و منزلت اعتقادي و آئيني دارد و تا چه ميزان از اهميت درون ديني برخوردار است، بلكه در نگاه تاريخي ـ شيوه متداول بسياري از شرق‌شناسان و دين‌پژوهان آنگلوسا‌كسون در اواخر قرن نوزدهم و اوايل قرن بيستم ـ هر پديده‌اي در بستره‌اي از حوادث و جريانات تاريخي به وقوع پيوسته است، به طوري كه نمي‌توان آن را جداي از شرايط تاريخي آن بررسي نمود. به همين جهت از منظر تاريخي‌گري انديشه مهدويت‌خواهي، ساختگي و جعلي است كه شرايط سياسي و اجتماعي يا سرخوردگي فردي و روان شناختي موجب به وجود آمدن آن شده و از اين راه مردم به يك منجي آسماني معتقد مي‌گردند و بدين وسيله به قيام اجتماعي و يا التيام روحي و رواني مي‌رسند.

اما بر اساس روش پديدارشناسانه به جاي آن‌كه به توجيه و تبيين رويدادهاي تاريخي بسنده شود و پيدايش يك انديشه با رويدادهاي تاريخي گره زده شود، بيشتر به مؤلفه‌هاي فكري و اعتقادي دين توجه مي‌گردد و پژوهش‌گر به جاي اظهار نظر، به بيان و توصيف آموزه‌هاي مذهب مي‌پردازد. در نگاه پديدارشناسانه به مهدويت، محققي هم‌چون‌ هانري‌كربن به جاي آن كه به رد يا اثبات موضوع بپردازد و در باره صدق و كذب آن سخن بگويد يا مهدويت را اختراع مدعيان مهدويت تلقي كند، به اين موضوع مي‌پردازد كه مهدويت از منظر آموزه‌هاي ديني، چگونه توصيف شده و تفسير كتاب و سنت يا نظر و اعتقاد عالمان و عارفان شيعي به مهدويت چگونه است. در واقع بر خلاف روش تاريخي‌گري كه در ميان خاورشناسان پيش از كربن شايع بوده است، شيوه تحقيق او توصيفي، همدلانه و پديدارشناسانه است و او به جاي آن كه به اظهار نظر شخصي و تحليل تاريخي بپردازد، مي‌انديشد كه آموزه‌اي چون مهدويت در درون نظام و سيستم اعتقادي و فكري اسلام به ويژه شيعه چه نقش و كاركردي دارد.

در روش پديدارشناسي، بررسي و مطالعه يك پديده حتي بيش از پرداختن به حقانيت و كشف دليل آن اهميت دارد و محقق سعي مي‌كند كه مجموعه عوامل يك فكر را به صورت شبكه‌اي و منسجم شناسايي كند. در واقع پديدارشناس سخن در باره صحت و حقانيت پديده را به صورت معلق مي‌گذارد و به اصطلاح تعليق حكم مي‌كند و در عوض مي‌كوشد تا به شناخت، هم زباني و همدلي با يك پديده و پديدآوران آن بپردازد.

بر اين اساس كربن، در بررسي عناصر فكر شيعي، تفكر شيعه را در تاريخ و زمان عيني مورد توجه قرار نمي‌دهد، بلكه آن را در خارج از تاريخ به معناي متداول آن و در عرصه‌اي كه خود ضد تاريخ است و در زمان و مكاني غير مادي قرار گرفته، بررسي مي‌كند و به بيان ريشه‌ها و بنيادهاي آن مي‌پردازد. در واقع در بررسي تاريخ قدسي، زمان آفاقي جاي خود را به زمان انفسي مي‌دهد. به همين جهت كربن در باره تفسير پديدارشناسانه از مهدويت مي‌گويد:

در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزي و مثالي مربوط به ولادت و غيبت او فراوان به چشم مي‌خورد... . نقد تاريخي، اين جا راه به جايي نخواهد برد؛ زيرا بحث بر سر آن چيزي است كه ما تاريخ قدسي ناميده‌ايم. اين جا بايد به عنوان پديدار‌شناس رفتار كرد، كشف نيات وجدان شيعي براي مشاهده آن‌چه كه وجدان شيعي از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.13

در نگاه تاريخي‌گري در برابر پديدارشناسي، اگر واقعه، تفكر، مكتب و انديشه‌اي را از رشته تاريخي و ارتباط طولي آن جدا سازيم، قابل شناخت نيست و حتماً يك واقعه يا پديده را بايد در روند تاريخي و نسبت با گذشته و حال بررسي نمود؛ امّا در پديدارشناسي، نيازي به ارتباط منطقي واقعه‌اي با گذشته و حال و يا مكان وقوع آن نمي‌باشد و هر چند شناخت زمان و مكان مي‌تواند در فهم پديده‌اي كمك كند، اما لزوماً در شناخت يك پديده نيازمند روند تاريخي قبل و بعد آن نيستيم. آن‌چه در پديدارشناسي بسيار اهميت دارد، عناصر اصلي و مؤلفه‌هاي اصلي خود پديده است، هر‌چند كه اين پديده با پديده‌هاي اطراف خود هم‌آهنگ و سازگار نباشد. از اين رو كربن در شناخت پديدار شناسانه تفكر شيعه، فراتر از بررسي تاريخي پيدايش شيعه، به مؤلفه‌هاي اصلي حكمت معنوي شيعه اشاره كرده و ويژگي‌هاي اصلي آن را بيان مي‌كند. به نظر او، كليد واژه‌هاي پديدارشناسي شيعه عبارت‌اند از: تأويل، امامت، ولايت، شريعت، طريقت، حقيقت و مهدويت.

وي امام شناسي را ادامه و بسط نبي‌شناسي مي‌داند و سلسله امامت را بر محور امام مهدي(عج) كه ادامه امام شناسي در عصر ما است، قرار مي‌دهد و مسئله مهدويت را در پديدارشناسي شيعه، داراي مركزيت مي‌داند. او مي‌گويد:

اسلام شيعي، مبتني بر نوعي پيامبر شناسي است كه در يك امام شناسي بسط پيدا مي‌كند... . وظيفه حكمت نبوي، تداوم و حفظ معناي معنوي وحي الهي، يعني باطن است. وجود اسلامي معنوي نيز وابسته به همين حفظ باطن است و گرنه اسلام با گونه‌هاي ويژه آن، دست‌خوش همان فرايندي مي‌شد كه در مسيحيت، نظام‌هاي كلامي را به ايدئولوژي‌هاي اجتماعي و مهدويت كلامي را به عنوان مثال به مهدويت اجتماعي و به امري عرفي تبديل كرد.14

هانري‌كربن در مسئله مهدويت و شناخت شيعه، به عناصر، شاخص‌ها و بنيادهاي فكر شيعي مي‌پردازد و از نگاه او، حقانيت و درستي اين مباحث مفروض گرفته مي‌شود. در واقع، براي او از جنبه پديدار‌شناسي، درك حقانيت و درستي اعتقاد، از اولويت برخوردار نيست. هرچند كه او معتقد به اين مباحث است.15 كربن وقتي به قرائت عرفاني از شيعه مي‌پردازد، تنها به بيان بنيادها و پايه‌هاي اين تفكر نظر دارد و در اين راستا تمامي گونه‌هاي باطن‌گرايي و تأويلي فرقه‌هاي شيعه از جمله نظرات اسماعيلي، عرفان از منظر محيي الدين و سيد‌حيدرآملي، مسئله ولايت و امامت، موضوع مهدويت، تفكر سهروردي، مذهب شيخيه و ديگر امور را مورد بررسي قرارمي‌دهد و بررسي اين امور در پديدار‌شناسي فكر شيعه باطني براي او، از اهميت فراواني برخوردار است و همان طور كه ممكن است يك مسلمان موضوع تحقيق خود را مسيحيت قرار دهد و سال‌ها بكوشد تا به بررسي عناصر فكري مسيحيت بپردازد و از آن توصيفي واقعي و مطابق با اعتقاد مسيحيان را ارائه نمايد، كربن نيز در صدد است تا مباني اصلي فكر شيعه ولوي يا باطني را مطرح سازد. از اين رو در راستاي شناخت اين مسئله با موضوع مهمي چون مهدويت به عنوان مهم‌ترين پايه آن مواجه مي‌شود و در بيان آن به عنوان قله فكري عرفان شيعي اهتمام مي‌ورزد.

بنابراين كربن در شيوه پديدارشناسي اسلام، نخست به شناخت موضوع معطوف مي‌شود و سپس مي‌كوشد تا به توصيف مؤلفه‌ها و عناصر دروني اين اعتقاد و تأثير آن در رفتار و افكار مسلمانان و جوامع اسلامي بپردازد و هم‌آهنگي و پيوستگي اين فكر با اجزاي دروني آن را آشكار سازد.

هانري‌كربن بر اساس اين شيوه تشخيص داد كه مسئله مهدويت بنياد اصلي شيعه و عرفان و موضوع امام دوازدهم از مهم‌ترين مباحث اعتقادي ـ عرفاني شيعه تلقي مي‌گردد و معتقد بود كه نمي‌توان به تشيع، عرفان و حكمت معنوي قائل شد، امّا مسئله امامت و ولايت امام را كه سرانجام به امام عصر(عج) ختم مي‌گردد، ناديده گرفت. وي مهم‌ترين عنصر اعتقاد اسلامي، فلسفه و حكمت اسلامي را كه مايه زنده ماندن و پويايي اسلام مي‌باشد، مسئله ولايت امام معصوم تشخيص داد و خصوصاً در بيان عرفان و حكمت معنوي شيعه، به طوري جدي معتقد بود كه تمامي عناصر عرفاني و حِكمي شيعه به مسئله امامت و ولايت، معطوف مي‌گردد و در گزينش علمي تمامي آثار علمي خود و در پرداختن به عارفان و فيلسوفان و حتي فرقه‌هاي مذهبي، به كانون و هسته اصلي حكمت و عرفان يعني ولايت امام توجه دارد. كربن معتقد است، سهروردي نخستين فيلسوفي بود كه اعتقاد داشت حكمت معنوي اسلام، بايد جاي‌گزين فلسفه ارسطويي گردد و لازم مي‌دانست تا از اسلام تفسير حكمي ارائه شود وي به دنبال ارائه الگو و مدل جديدي از اعتقاد ديني به جاي فلسفه‌ورزي يوناني بود و اگر هم به فيلسوفان پيش از سقراط مانند فيثاغورث، پارمنيدس، هراكليتس و يا حكيمان ايران باستان اشاره مي‌كند، به اين دليل است كه آنها را همسو با تفسير حِكمي و معنوي از اسلام مي‌پندارد.

كربن به محيي‌الدين، سيد حيدر آملي، صدرالمتألهين و فيلسوفان اسماعيليه، شيخيه و سرانجام به شيعه دوازده امامي پرداخت، چون در همه اين انديش‌مندان و فرقه‌ها، مسئله تأويل باطني، امامت، حقيقت محمديه، ولايت و سرآمد اين مباحث، ختم ولايت مقيده يعني ولايت مهدوي قرار گرفته است. بنابراين بيهوده نيست كه وي در بررسي افكار تمامي اين انديش‌مندان و فرقه‌ها به جنبه مشترك و فصل الخطاب عرفان و حكمت معنوي، يعني ولايت مهدوي تأكيد مي‌ورزد. از اين‌رو شايد بسيار قابل توجه باشد كه بر‌خلاف پاره‌اي از انديش‌مندان مسلمان كه مسئله مهدويت را امري حاشيه‌اي و آموزه‌اي ديني هم‌شأن با ديگر مؤلفه‌هاي ديني مي‌دانند، كربن در بررسي پديدارشناسانه و بيان عناصر و پايه‌هاي اصلي اسلام شيعي، بسيار نيكو از منظر بيروني و معرفت درجه دوم و از نگاه شخصي غير مسلمان متوجه اهميت اساسي امامت مهدوي مي‌گردد و گوشزد مي‌كند كه اگر عرفان و تشيع، مسئله سرپرستي و ولايت امام معصوم را در هر عصر و دوره‌اي ـ كه در عصر ما ولايت امام مهدي(عج) است‌ـ از تفكر خويش دور سازد، و تأويل و تفسير شريعت و رسالت را از او نخواهد، گوهر تشيع و عرفان اسلامي را نفي نموده است.

زمينه‌هاي فكري كربن پيش از آشنايي با فرهنگ اسلامي

پيش از اين‌كه مباني فكري و دغدغه‌هاي كربن را نسبت به آموزه‌هاي اسلامي بيان كنيم، بايد به زمينه‌ها و رگه‌هاي اصلي فكر او پيش از آشنايي با اسلام اشاره نماييم.‌هانري‌كربن قبل از اين كه به ايران بيايد و به صورت جدّي درباره تفكر ايراني و شيعي به پژوهش‌هاي ژرف و عميق بپردازد، از بعضي فيلسوفان و انديش‌مندان بزرگ غرب استفاده نموده بود كه اين آشنايي بي‌تأثير بر شناخت و سنخيت يافتن او با شيعه نبوده است. كربن از شاگردان مارتين‌‌هايدگر16 در آلمان بوده و از او در زمينه متافيزيك، هرمنوتيك و تفسير فلسفي از تاريخ، درس آموخته بود، به‌طوري كه به تعبير يكي از انديش‌مندان، تا آخر عمر هيچ گاه از فلسفه ‌هايدگر روي‌گردان نشد.17 كربن از جمله كساني است كه نخستين بار كتاب وجود و زمان‌ هايدگر را به زبان فرانسوي ترجمه نمود، به طوري كه سارتر نخستين بار به وسيله ترجمه كربن با ‌هايدگر آشنا شد. بي‌ترديد، آشنايي كربن با‌هايدگر در شكل گيري فكر و نگاه او به عرفان شيعي اثري عميق داشت، همان‌طور كه غير از او هم‌ هايدگر شناسان ديگري در ايران بوده‌اند كه ميان ‌هايدگر و عرفان رابطه‌هايي را ايجاد نمودند.

مسئله هرمنوتيك كه كربن با توجه به عرفان اسلامي آن را به كشف المحجوب ترجمه مي‌كند، از مهم‌ترين رخدادهاي فلسفي دوران كربن بوده است. اين بحث توسط ‌هانس‌گئورك گادامر18، پل ريكور19، ‌هايدگر و ديگر انديش‌مندان مطرح شد. او با آشنايي با بحث هرمنوتيك، بزرگ‌ترين جريان فكري ـ فلسفي زمان خود در جهان غرب را شناخته و در مواجهه با عرفان شيعي، به آن توجه كامل داشته است. از اين رو بايد گفت كه كربن شيوه پديدارشناسي هرمنوتيك20را در بررسي عرفان و فلسفه شيعي از پديدارشناسان غير كلاسيك چون‌ هايدگر آموخت. وي در باره قرابت ميان‌ هايدگر و تفكر اسلامي مي‌گويد: "آن‌چه من در نزد ‌هايدگر مي‌جستم، آن‌چه در پرتو آثار ‌هايدگر دريافتم، همان چيزي بود كه در متافيزيك ايراني‌ـ ‌اسلامي مي‌جستم و مي‌يافتم."21 به همين جهت، كربن در شناخت تفكر عرفاني شيعه، در نشست‌هايي كه با علامه طباطبايي داشته، در باره تأويل و تفسير قرآن با وي گفت‌و‌گو كرده است، به طوري كه هم‌زباني كربن با علامه طباطبايي كه در باره تأويل كتاب مقدس و تأويل معنوي سخن مي‌گفتند، براي ديگران بسيار جلب توجه مي‌نموده است.22 داريوش شايگان مي‌گويد: "كربن شيفته تأويلي است كه در كتاب وجود و زمان، نوشته‌ هايدگر، مي‌توان ديد."23

از جمله اساتيدي كه كربن از او در فرانسه استفاده نمود، لوئي‌ماسينيون است. ماسينيون از جمله مستشرقاني به شمار مي‌رود كه درباره اسلام و عرفان اسلامي سال‌ها پژوهش نموده و آثاري از خود به جاي گذارده است، از جمله اثري كه درباره حلاج است و بيان كنندة دغدغه‌هاي عرفاني او مي‌باشد. وي اين علاقه را نيز در شاگرد خويش‌ هانري‌كربن به يادگار گذارد و موجب شد تا نخستين فيلسوف ايراني كه مورد توجه كربن قرار مي‌گيرد، شهاب‌الدين سهروردي باشد، همان طور كه نخستين عارفي كه مورد توجه ماسينيون قرار گرفت، محيي‌الدين عربي بود. به نظر مي‌رسد كربن نيز در تفسير فكر محيي الدين و تقريب آن با اسماعيليه، افكار استاد خود را ادامه داده باشد، زيرا ماسينيون معتقد بود:

ابن عربي با اقدام قاطع و برگشت ناپذير، الهيات عرفاني اسلام را به وحدت گرايي التقاطي قرامطه يا اهل ارتداد انتقال داد.24 25

از جمله انديش‌مندان مسيحي‌ كه‌ هانري‌كربن همانند او از شيوه پديدارشناسي استفاده نمود، اتين ژيلسون26 است. وي كه انديشمند و فيلسوفي مسيحي و توميستي است، به مسيحيت با نگاه پديدارشناسانه مي‌نگرد، و بسيار قابل مقايسه با محققاني چون كربن و ايزوتسو در اسلام و ميرچا الياده در نماد‌شناسي و اسطوره‌شناسي از دين است. به نظر مي‌رسد ‌هانري‌كربن در شيوه پديدارشناسانه خود نسبت به اسلام و تشيع مانند اتين ژيلسون27 در مسيحيت عمل نموده و از او الگو گرفته است.28

تفكر ‌هانري‌كربن درباره عرفان و فلسفه اسلامي

همان طور كه اشاره شد، در طول تاريخ نسبت به تفكر شيعه و مذاهب اسلامي، نگرش‌ها و تفسير‌هاي متفاوتي وجود داشته است. ديدگاه‌هايي مانند كلامي، حديثي، فقهي، اصولي، فلسفي، عرفاني يا باطني به دين در طول تاريخ پيرواني داشته، به طوري كه هر يك از اين ديدگاه‌ها به جنبه و پاره‌اي از دين اهميت بيشتري داده و به زاويه‌اي از اسلام پرداخته است. آن‌چه در آثار و تأليفات‌ هانري‌كربن به چشم مي‌خورد اين است كه كربن به شيعه باطني يا ولايي گرايش زيادي دارد و بخش اصلي آثار كربن در راستاي بيان اين تفسير و قرائت از مذهب شيعه مي‌باشد.

كربن در تقسيم بندي و شناخت ادوار فلسفه اسلامي، از تقسيمات و گونه‌شناسي متداول در كتاب‌هاي تاريخ فلسفه تبعيت نمي‌كند و به آنها روي خوشي نشان نمي‌دهد؛ زيرا وي معتقد است كه تاريخ فلسفه اسلامي را بايد تاريخ فلسفه نبوي يا حكمت معنوي دانست و از منظر او، حكمت اسلامي كه برگرفته از سنت نبوي و ولايت امامان است، داراي عمق و ويژگي‌هايي است كه تاريخ فلسفه اسلامي را از تاريخ فلسفه يونان متمايز مي‌سازد و مؤلفه‌هاي آن برآمده از شريعت، طريقت و حقيقت است. از اين رو وي در تقسيم بندي تاريخ فلسفه اسلامي، برخلاف مورّخان غربي كه تاريخ فلسفه اسلامي را با ابن‌رشد پايان يافته مي‌دانند، معتقد است كه اوج فلسفه و حكمت معنوي اسلام و خصوصاً شيعه پس از اين دوره، تحقق يافته است. بدين جهت، وي تاريخ فلسفه اسلامي را به سه دوره تقسيم مي‌كند:

1. از آغاز تا مرگ ابن‌رشد نخستين دوره تاريخ فلسفه اسلامي است. اين دوره از سده‌هاي آغازين اسلام و به هنگام ورود فلسفه به سرزمين‌هاي اسلامي شروع مي‌گردد و تا سه قرن پيش از صفويه ادامه مي‌يابد. به تعبير كربن، با مرگ ابن‌رشد تفسير خاصي از فلسفه به پايان مي‌رسد، امّا نگاه جديدي به فلسفه از جانب سهروردي و محيي‌الدين عربي مطرح مي‌شود كه به اعتقاد او، تدوين نوعي حكمت معنوي است. اين در حالي است كه در نگاه انديش‌مندان غربي و مورّخان فلسفه، مرگ ابن رشد به معناي پايان تاريخ فلسفه اسلامي است و به انديشه‌هاي سهروردي، محيي‌الدين و ديگر فيلسوفاني كه پس از وي آمده‌اند، هيچ‌ توجهي نمي‌شود.

2. از سه قرن پيش از صفويه دوره دوم آغاز مي‌گردد و تا عصر صفويه ادامه مي‌يابد. كربن معتقد است در اين دوره الاهيات صوفيانه شكل مي‌گيرد، و مكتب بزرگاني هم‌چون ابن‌عربي، نجم‌الدين‌كبرا، سهروردي، سيد حيدر آملي و پيوند ميان تشيع با تصوف و آيين اسماعيلي شكل مي‌گيرد.

3. از عصر صفويه تا كنون دوره سوم نام گرفته است و پاره‌اي از بزرگ‌ترين حكماي اسلامي متعلق به اين دوره مي‌باشند.29

كربن از جمله كساني است كه بر حسب اين تقسيم‌بندي معتقد است كه دوره دوم تاريخ فلسفه از اهميت زيادي برخوردار مي‌باشد، و از اين‌رو، در بيان عرفان و فلسفه اسلامي به انديش‌مندان و متفكراني مي‌پردازد كه در ايجاد حكمت معنوي مؤثر بوده‌اند، پرداختن به شخصيت‌هايي كه در ترسيم كربن از پديدارشناسي اسلام مؤثر بوده‌اند، مجالي مستقل مي‌طلبد.

تأثير آراي شهاب الدين سهروردي در پديدارشناسي ‌هانري‌كربن

‌هانري‌كربن به سهروردي بسيار علاقه‌مند بود. آن‌گاه كه در فرانسه اشتغال علمي داشت و در حال تخصص يافتن در زبان‌هاي باستاني و آموزش زبان‌هاي فارسي، عربي و پهلوي بود، موضوع تخصصي خود را شهاب الدين سهروردي قرار داد. شايد بتوان گفت كه توجه كربن به شيعه باطني و عرفان بر اثر دل‌دادگي‌اي است كه وي به سهروردي داشت. از جمله كارهاي علمي كربن در ايران، تصحيح مجموع آثار سهروردي است كه جزء مجموعه گنجينه‌هاي نوشته‌هاي ايراني مي‌باشد. او نخستين كسي بود كه با همكاري تعدادي از انديمشندان ايراني به جمع آوري مجموعه آثار سهروردي همت ورزيد.

سهروردي از جمله نخستين فيلسوفاني است كه مورد توجه كربن بوده و پايه فكري او را تشكيل داده است. سهروردي توجه خاصي به فلسفه خسرواني (ايران باستان / پهلوي)، فلسفه افلاطوني، نو‌افلاطوني و عرفان‌اسلامي داشته است و در راه پيوند ميان اين مؤلفه‌ها، به طرحي جديد از فلسفه و تبيين عالم، دست زد كه آن را مي‌توان در كتاب حكمة الاشراق او ديد. كليه عناصري كه مورد توجه سهروردي است، به نوعي معطوف به عرفان و تفسير باطني از عالم است. سهروردي خود تحت تأثير فلوطين بود و همان طور كه فلوطين در صدد جمع نمودن ميان افكار و انديشه‌هاي فيلسوفان پيش از خود بود و فكري اشراقي و شهودي داشت، سهروردي نيز به هم‌آهنگ‌سازي ميان حكيمان يونان، ايران، پيامبران و عرفا پرداخت. اين امر مورد توجه انديشمندي چون كربن قرار گرفت كه به دنبال تأويلي باطني از عالم بود و شايد در فرهنگ اسلامي سهروردي نخستين كسي باشد كه فكرش الهام بخش كربن در طرح مسئله حكمت معنوي به جاي فلسفه يونان بوده است.

سهروردي كه عناصر ذهني‌اش وامدار افلاطون، فلوطين، فلسفه خسرواني و تصوف اسلامي بود، اعتقاد داشت همه بزرگان انديشه، فيلسوفان و انبيا به بيان يك حقيقت كه همان حكمت اشراق است، پرداخته‌اند و بر اين باور بود كه شناسايي حقيقي، همان حكمت اشراق است كه از ابتداي تاريخ جوامع، هرمس كه گفته شده همان ادريس پيامبر است‌ـ زرتشت و ديگر پيامبران 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.30 وي در مسير بيان حكيمان حقيقي حتي از دانايان و حكميان ايراني چون شاهان پيشدادي 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 مي‌نهد31 و معتقد است كه مشابهت ميان انديشه‌هاي 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.32 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 رؤيايي مي‌پردازد كه در آن از مؤلف اثولوجيا ـ‌كه به اشتباه ارسطو تصور مي‌شد ـ مي‌پرسد كه آيا مصداق واقعي فيلسوف، مشائياني 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.33 به همين سبب از نظر سهروردي، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه يوناني نبوده، بلكه پايان آن بوده است34 و او مانند افرادي چون مارتين‌هايدگر، به فيلسوفان پيش از ارسطو چون افلاطون و حكيمان پيش از سقراط چون فيثاغورث و هراكليتس توجه بيشتري دارد و آنان را به حقيقت و حكمت نزديك‌تر مي‌داند35 و در واقع مي‌كوشد تا ميان حكمت زردشت و افلاطون وحدتي ايجاد كند.36 با وجود آن‌كه سهروردي همان طور كه در مقدمه حكمةالاشراق يادآوري كرده، معتقد است كه بايد اول به دنبال حكمت بحثي و سپس به دنبال حكمت ذوقي بود، اما آن‌چه جلب توجه مي‌كند، اين است كه وي با انتقاداتي كه به پيروي از غزالي بر فلسفه و منطق ارسطويي وارد مي‌سازد، مي‌خواهد روش خاصي را در فلسفه اسلامي، كه كربن از آن الهام مي‌گيرد و از آن به حكمت معنوي تعبير مي‌كند، فراهم سازد. سهروردي خواست تا از حكمت ديني و سنت اشراقي، رويّه خاص فلسفي خود را بنا نهد. در اين مسير به نوعي وحدت باطني و دروني ميان تمامي انديش‌مندان، مكاتب و حكيماني كه حقيقت را از مسير كشف و مشاهده مي‌طلبند، قائل است. و در ميان تمامي انديش‌منداني كه در حوزه نظري و عملي اشتغال دارند، آناني كه هم در فلسفه استدلالي و هم در عرفان به كمال رسيده‌اند، برترين و كامل‌ترين طيف مي‌داند كه به معرفت واقعي رسيده‌اند و از آنان به حكيم متأله تعبير مي‌كند37 و فيثاغورث و افلاطون از يونان و خود را در جهان اسلامي از جمله اين حكيمان مي‌داند.

هانري‌كربن معتقد است كه نظرات سهروردي در انديشه‌هاي خواجه نصير طوسي، ابن‌عربي و شارحان شيعي و ايراني ابن‌عربي بي‌تأثير نبوده است.38 هم‌چنين بر ميرداماد كه متخلص به اشراق است و بر صدرالمتالهين شيرازي كه بر كتاب حكمةالاشراق تعليقه نوشت و در عده‌اي از زرتشتيان شيراز به همراهي موبد بزرگ آذر كيوان كه اوپانيشادها و بهگودگيتا را از سانسكريت به فارسي ترجمه كرده‌اند، تأثيرگذار بوده است. به علاوه كربن معتقد است كه جمع ميان اشراق، ابن عربي و تشيع امري بود كه نزد محمد‌بن‌ابي‌جمهور به ثمر رسيد و در فاصله سده‌هاي نهم هجري (پانزدهم ميلادي) و دهم هجري (شانزدهم ميلادي) جهش فوق‌العاده‌اي به وجود آورد،39 به طوري كه ابن‌ابي‌جمهور‌احسائي بعدها در فرقه شيخيه و بزرگان اين طايفه اثرگذار بوده است.

افراد تأثيرگذار در نگرش‌هانري‌كربن از موضوع مهدويت

1. شهاب‌الدين سهروردي: با توجه به موقعيت خاصي كه شهاب الدين سهروردي در عالم انديشه دارد و تأثير ژرفي كه بر فيلسوفان و عرفان شناسان پس از خود گذارد، مي‌توان به پاره‌اي از نظرات او درباره مهدويت‌، اشاره نمود. نظراتي كه يا مستقيماً درباره مهدويت مي‌باشد، و يا نگرشي فلسفي است كه توسط ديگران در زمينه مهدويت مورد بهره برداري قرار‌گرفته است. به اين جهت، كربن در آثار خود به پاره‌اي از اين آرا اشاره مي‌كند:

الف) نبوت باطنيه: هانري كربن معتقد است كه سهروردي به عنوان فيلسوفي كه به دنبال تفسيري معنوي و باطني از دين و فلسفه است، اعتقاد داشت كه بايد در حكمت و تجربه معنوي و تفسير باطني از شريعت، فردي حكيم كه سرسلسله حكيمان است و در ادبيات عرفاني موسوم به قطب الاقطاب است، قرار داشته باشد: "در حقيقت، سهروردي كسي را در سرسلسله حكما قرار مي‌دهد كه در حكمت و تجربه معنوي به يك اندازه به مقام والا رسيده باشد."40 از نظر كربن اين قطب كسي است كه چون به مقامي والا و بلند رسيده، مي‌تواند مفسّر رسالت نبوي باشد و بدون حضور او عالم نمي‌تواند باقي بماند، حتي اگر مردمان، او را نشناسند.

كربن پس از اين كه نگرش سهروردي را در باره قطب بيان مي‌كند، مي‌كوشد تا هم‌آهنگي اين فكر او را با قطب الاقطاب يا امام ـ در فكر شيعه ـ بيان كند. وي مي‌گويد: مسئله امامت كه به دنبال دايره نبوت و ختم نبوت قرار مي‌گيرد و با ولايت گره خورده، از استوانه‌هاي نبوت باطنيه باقيه است و پس از پيامبر اكرم( هرچند رسالت مسدود شد و پس از وفات ايشان رسالت نبوي خاتمه يافت، امّا نبوت باطنيه باقيه، هم‌چنان با مسئله امام (قطب الاقطاب) و ولايت او ادامه مي‌يابد.

كربن معتقد است كه دليل اين كه فقهاي حلب سهروردي را محاكمه كرده بودند، اعتقاد سهروردي به ادامه يافتن نبوت باطنيه به وسيله امامت بوده است، زيرا او گفته است كه خداوند قادر است در هر زماني، حتي زمان كنون، پيامبري را براي انسان‌ها گسيل دارد. از نظر كربن منظور سهروردي اين نبوده كه خداوند پيامبري را پس از خاتم رسولان، محمد مصطفي( مي‌فرستد تا شريعت جديدي را بياورد، بلكه منظور او نبوت باطنيه بوده است، يعني خداوند پس از خاتم الانبيا امام را مي‌فرستد كه داراي ولايت و نبوت باطنيه است و به تأويل و تفسير شريعت مي‌پردازد. از نظر كربن اين سخن سهروردي دست كم نشاني از تشيع باطني است كه در او قرار داشت:

در محاكمه سهروردي... اگرچه مراد از پيامبري ديگر، نه پيامبر واضع شريعت، بلكه نبوت باطنيه بود؛ امّا اين نظريه، دست كم، نشاني از تشيع باطني در خود داشت. بدين سان سهروردي، با اثر خود كه حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهيد راه حكمت نبوي، فاجعه "غربت غربي" را تا پايان آن به تجربه دريافت.41

در راستاي همين تشيع باطني، كربن مي‌كوشد تا عناصر فكري سهروردي را كه در مسير درك باطني از دين و تشيع قرار دارد، آشكار سازد. وي مي‌گويد: سهروردي با استفاده از اصطلاح قرآني اهل كتاب (امّتي كه داراي كتابي آسماني هستند)، معتقد بود كه در رأس اين امّت، شخصي با عنوان "قيّم بالكتاب" قرار گرفته است كه براي درك معناي دروني و باطني قرآن و درك مشكلات قرآن، بايد به او رجوع نمود كه اين اصطلاح سهروردي (قيّم بالكتاب) در تشيع براي ناميدن امام و نقش اساسي او به كار گرفته شده است.42 به همين جهت كربن نتيجه مي‌گيرد كه بي‌علت نيست كه سهروردي پس از ذكر نقش قطب در مقدمه اثر مهم خود "حكمة الاشراق" بار ديگر اصطلاح خاص تشيع را به كار مي‌گيرد. در واقع اين را دليلي بر اين امر مي‌داند كه ميان تفكر اشراق و تشيع نزديكي وجود دارد؛ زيرا در تفكر عرفاني و شيعي اعتقاد بر اين است كه يكي از ويژگي‌هاي امام ازجمله امام مهدي(عج) هدايت باطني و تفسير باطني از شريعت و رسالت است.43به همين جهت مفهوم امام در انديشه سهروردي چون تشيع باطني مسئله‌اي جدّي بوده است.

ب) عالم مثال: سهروردي به پيروي از افلاطون و نو افلاطونياني چون فلوطين براي عالم، نظامي طولي قائل بود. و همان طور كه افلاطون علاوه بر عالم مادّه به عالم مُثُل (ايده‌ها) قائل بود يا فلوطين كه در نظام طولي عالم معتقد به ترتيب: احد، عقل، نفس، طبيعت و مادّه بود، سهروردي هم با توجه به اصطلاح‌شناسي خاص خود كه متأثر از ادبيات اشراقي بود، معتقد بود كه در نظام طولي عالم، عالم نور الانوار (ذات خداوند)، عالم انوار قاهره (عقل)، عالم انوار مدبّره (نفس)، عالم مُثُل معلّقه (عالم مثال) و عالم مادّه قرار گرفته است.

منظور سهروردي از عالم مُثُل معلّقه غير از عالم مثالي است كه افلاطون به آن اعتقاد داشت و به آن عالم مثل نوريه هم گويند. در واقع سهروردي علاوه بر اين‌كه معتقد به عالم مُثُل افلاطوني (مُثُل نوريه) بود و براي تمامي پديده‌هاي جزئي عالم يك صورت و مثال كلي در عالم مُثُل قائل بود، به عالم مُثُل معلّقه يا عالم مثال كه حدّ‌فاصل ميان عالم محسوس و عالم معقول يا به تعبير ديگر، عالم روحاني و عالم جسماني است، قائل بود.44

بنابراين عالم مثال افلاطوني (مُثُل نوريه) در نظر سهروردي غير از عالم مثالي (مُثُل معلقه) است كه وي بيان مي‌كند.45 به علاوه بر سلسله مراتب عالي فرشتگان به يك رشته عرضي از فرشتگان قائل شد كه اين رشته عرضي قابل تطبيق با جهان ارباب انواع يا عالم مُثُلي است كه افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود كه مُثُل افلاطوني يا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولي از يك‌ديگر تولد پيدا نمي‌كنند.

بنابراين عالم مثالي كه سهروردي از آن سخن مي‌گويد، حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبير فيلسوفان، خيال فعّال مي‌تواند آن را درك كند. از نظر وي مُثُل معلقه يا عالم مثال، عالمي است كه فراتر از عالم مادّه يا عالم جسماني است و قائم به ذات بوده و داراي بعضي از ويژگي‌هاي عالم مادّه چون صورت و شكل مي‌باشد، امّا داراي جِرم و بُعد نيست. در واقع موجودات جهان حسي، مظاهر و جلوه‌اي از عالم مثال هستند و هر چه در عالم مادّه قرار دارد، جلوه‌اي از عالم مثال مي‌باشد.

سهروردي بنا به قاعده "امكان اشرف" كه وجود ممكن اَخسّ را قبل از ممكن اشرف ممتنع مي‌داند، معتقد است كه عالم برتر بايد قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد و با اين حساب، عالم مثال بايد پيش از عالم مادّه وجود داشته باشد، و هر عالم پست‌تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و كشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است. سهروردي مُثُل معلّقه را جواهري روحاني دانسته كه در عالم مثال قائم به ذات خود مي‌باشند و معتقد است كه غرايب و عجايب عالم مثال بي‌پايان و شهرهاي آن غير قابل احصا است و افرادي كه اهل رياضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، مي‌توانند از راه‌هاي مختلف، امور غيب را دريافت نمايند.46

كربن در تاريخ فلسفه خويش در توصيف عالم مثال معلّقه سهروردي مي‌گويد:

در اين عالم كه مي‌توان همة غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطيف باز يافت، عالم مثال، قوام و استقلالي پيدا مي‌كند كه آن را به مدخل عالم ملكوت تبديل مي‌كند. شهرهاي تمثيلي جابلقا، جابلسا و هورقليا در همين عالم قرار دارد.47

سهروردي معتقد بود كه اهل اشراق در خلسه‌هاي معتبر و مكرر خود به عالم هورقليا راه مي‌يابند و "هورخش" را مشاهده مي‌نمايند. منظور از هورخش در زبان اشراقيون وجهه عالي الهي است كه در زيباترين صورت متجلي مي‌گردد و سهروردي درباره آن مي‌گويد:

و قد يكون المخاطب يتراء في صورة إمّا سماوية او في صورة سادة من الساداة العلوية و فيشجاه الخلسات المعتبر في عالم "هورقليا" للسيد العظيم "هورخش" الاعظم في المتجسدين المبجل الذي هو وجه الله العليا علي لسان الاشراق... . 48

كربن كلمه "فيشجاه" در سخن سهروردي را به معناي "پيشگاه" گرفته است.

بنا به نظر كربن اين عالم مثال كه حد وسط ميان عالم معقول و عالم جسماني است و توسط خيال فعّال درك مي‌شود، عالمي است كه مي‌توان در آن همة غنا و تنّوع جهان محسوس را به حالت لطيف بازيافت و در واقع عالم مثال، مدخل و ورودي عالم ملكوت مي‌باشد و سهروردي نخستين فيلسوفي است كه وجود‌شناسي اين عالم وسط و مرز ميان عالم مادّه و ملكوت را بيان و تأسيس نموده است و همه عرفا و حكماي اسلام پس از سهروردي به اين بحث برگشته و آن را بسط داده‌اند. ‌هانري‌كربن در‌اين‌باره چنين مي‌گويد:

به نظر مي‌آيدكه سهروردي نخستين فيلسوفي است‌كه وجود شناسي اين عالم واسط را تأسيس كرده است و همه عرفا و حكماي اسلام به اين بحث بازمي‌گردند و آن را بسط خواهند داد.49

از اين رو عالم مثال كه مكان "اجسام لطيف" است، عالمي است كه از طريق آن رموزي كه پيامبران و تجربه‌هاي عرفاني به آن اشاره دارند، تحقق مي‌يابند. بنا به نظر كربن تأويل داده‌هاي قرآني به واسطه همين عالم انجام مي‌پذيرد و بدون اين عالم، جز كنايه‌اي مجازي امكان پذير نخواهد بود.50

نگرش ابداعي سهروردي در باره عالم مثال و قرار گرفتن شهرهاي تمثيلي جابلقا، جابلسا و هورقليا در اين عالم موجب شد تا پس از او عده‌اي از متفكران از جمله ابن ابي‌جمهور كه تأثير او بر فرقه شيخيه محسوس است، متأثر از نظر سهروردي گردند، مضافاً كه مؤسس فرقه شيخيه يعني شيخ احمد احسائي و سيد كاظم رشتي و ديگر بزرگان شيخيه بنا بر همين تفكر عالم مثال، معتقد به عالم هورقليا و زندگي كردن امام مهدي(عج) و خانواده ايشان در آن عالم گرديدند، و بر اثر همين فكر كه امام مهدي(عج) در عالم هورقليا زندگي مي‌كند، بحث ديگري را با عنوان ركن رابع مطرح نمودند، مبني بر اين كه چون آن حضرت در عالم لطيف و فرامادي هورقليا زندگي مي‌كند، براي اداره عالم مادّي نيازمند يك جانشين است كه باب و نماينده او باشد. اين امر لاجرم آنها را معتقد به بحث "ركن رابع" ساخت. بر اثر همين فكر پس از شيخ احمد احسائي و بزرگان فرقه شيخيه، افرادي چون علي محمد باب و حسينعلي بهاء با تكيه بر بحث عالم هورقليا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدي(عج) و به تدريج خود را مهدي(عج) خطاب نمودند و افكار و اعتقاداتي را دامن زدند كه تاكنون نيز پي‌آمدهاي آن دامن‌گير مسلمين مي‌باشد.

2. فرقه اسماعيلي: از جمله فرقه‌هايي كه داراي گرايش باطني و تأويلي است، فرقه اسماعيلي مي‌باشد، به طوري كه آنان نسبت به تمامي احكام و آداب ديني تأويلات و تفسيرهاي باطني ارائه مي‌دهند. اين فرقه به جهت آن كه در برهه‌اي از تاريخ در ايران نشو و نما يافت و حتي توانست در مدتي حكومت ايران را به دست‌گيرد، در فرهنگ و تمدن ايران تأثير بسزايي داشت، به گونه‌اي كه بعضي از انديش‌مندان بزرگ اسلامي گرايش اسماعيلي داشته‌اند.

به جهت گرايش و رويكردي كه فرقه اسماعيلي به تأويل معنوي امور ديني از خود نشان مي‌دهد و در واقع، از گرايش‌هاي باطني شيعه تلقي مي‌گردند، اين امر براي‌ هانري‌كربن از اهميت بسزايي دارد. كربن كه در تفسير حكمت معنوي شيعه به تمامي فرقه‌ها و گرايش‌هاي عرفاني و باطني شيعه توجه خاصي از خود نشان مي‌داد، نمي‌توانست از مذهب اسماعيليه به راحتي بگذرد. تأويل در تفكر اسماعيلي براي كربن بسيار حائز اهميت بود و او را متوجه اين مذهب نمود. وي در مقاله‌اي كه درباره تأويل قرآن و حكمت معنوي اسلام نوشته است، درباره فرقه اسماعيلي مي‌گويد:

به تبع فكر و حقيقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فكر و حقيقت ‌هاديه "عقل هدايت" (امام از نظر شيعيان) رخ مي‌گشايد و با كلمه "Exegesis" لاتين فكر هجرت به خاطر مي‌آيد؛ يعني فكر خروج از مصر كه رمز خروج از مجاز و بردگي نسبت به ظاهر كتاب و هجرت به خارج از تبعيدگاه و مغرب، يعني عالم ظاهر به قصد مشرق ديدار و تفكر اصيل و باطني است. از نظرگاه عرفان اسماعيلي كار تأويل توأم با يك ولادت روحاني است، به اين معنا كه تفسير متن كتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممكن نيست. امّا اين تفسير و تأويل نوعي علم ميزان است. از اين نظرگاه روش و كيمياگري جابربن حيان موردي از موارد اطلاق تأويل است كه اصل آن اختفاي ظاهر و انكشاف باطن خفي است.51

از همين‌رو، بخشي از آثار اسماعيلي و انديش‌مندان اين فرقه مورد مطالعه و پژوهش وي قرار گرفتند و كربن به شرح تفكرات پاره‌اي از بزرگان اسماعيلي در كتاب تاريخ فلسفه خويش مي‌پردازد. از جمله كارهاي كربن در اين زمينه نامه‌هايي است كه از مذهب اسماعيلي جمع آوري نموده است. نامه‌نگاري‌هايي هم در اين زمينه با يكي از بزرگ‌ترين اسماعيليه شناسان عصر خود "ولاديمير ايوانف" داشت كه به زبان فارسي نيز چاپ گرديده است.52 هم‌چنين وي كتاب "كشف المحجوب" تأليف ابويعقوب سجستاني را كه درباره مذهب اسماعيلي است و در قرن چهارم نوشته شده با مقدمه‌اي به زبان فرانسوي چاپ نموده است، علاوه بر آن، كتاب جامع‌الحكمتين اثر ناصرخسرو قبادياني را با تصحيح و مقدمه‌اي به زبان فرانسوي ترجمه نمود. بايد اذعان كنيم كه فرقه اسماعيليه در كنار شيخيه و گرايش عرفاني از اماميه بيشترين سهم را در شناخت كربن از اسلام باطني و حكمت معنوي شيعه داشته است.

3. ابن‌عربي: وي ملقب به محيي الدين و از جمله شاخص‌ترين عارفان است كه از او به پدر عرفان نظري ياد مي‌گردد. بدين جهت،‌ هانري‌كربن نمي‌توانسته به او توجه ويژه نداشته باشد. شايد بتوان گفت محيي الدين پس از شهاب‌الدين سهروردي، بيشترين توجه كربن را به خود مشغول نموده است. كربن پاره‌اي از شرح‌هاي فصوص‌الحكم محيي الدين را چون شرح سيد‌حيدر آملي جامع الاسرار و منبع الانوار تصحيح نموده و بر آن پاورقي و مقدمه نوشته است و از جمله مجموعه آثاري است كه به فرانسوي نوشته شده و مورد توجه كربن قرار‌داشته است.53

4. سيدحيدر آملي: كربن در تقسيم بندي تاريخ تشيع، معتقد است كه سيد حيدر آملي مهم‌ترين رخداد مرحله سوم تاريخ شيعه است؛ يعني مرحله‌اي كه از زمان خواجه نصير الدين طوسي (1270ميلادي) كه همراه با هجوم مغولان است، آغاز مي‌شود و تا عصر صفوي ادامه مي‌يابد. اين بدان جهت است كه سيد حيدر آملي بر اساس نگرش باطني كوشيد ميان تصوف و تشيع وحدتي ايجاد كند و اين امر براي كربن بسيار شايان توجه بود. كربن در‌اين‌باره مي‌گويد:

بسط مطالعات اسماعيلي و پژوهش‌هاي جديد در باره حيدر آملي حكيم عرفاني شيعي (هشتم. ق چهاردهم. م) منجر به اين امر شده است كه مسئله روابط ميان تشيع و تصوف به شيوه‌اي نو طرح شود... تصوف عالي‌ترين كوشش دروني سازي وحي قرآني، گسست با صرف ظاهر شريعت و سعي در باز زيستن تجربه دروني پيامبر در شب معراج است.54

البته به نظر مي‌رسد سيد حيدر آملي در وحدت بخشي ميان تصوف و تشيع و اين كه باطن تصوف همان تشيع است و باطن تشيع همان تصوف است، از شهاب‌الدين سهروردي الهام گرفته باشد. همان طور كه اشاره شد، نخستين كسي كه با نگاهي شهودي و اشراقي ميان باطن عرفان و فلسفه در نزد فيلسوفان پيش از سقراط، افلاطون و افلوطين با انبيايي چون هرمس، زردشت و ديگر انبيا وحدت ايجاد نمود، سهروردي بود. به همين جهت كربن در بخش‌هاي فراواني از كتاب تاريخ فلسفه خود تأثير پذيري انديش‌مندان پس از سهروردي را از وي گوشزد مي‌كند.

تقريب باطني مذاهب

كربن علاقه خاصي به همه مذاهب و فرقه‌هاي باطني و حِكمي دارد و به شيعه (اسماعيلي شيخيه و اماميه)، حكمت خسرواني و مذهب زرتشت نيز از اين منظر مي‌نگرد. با توجه به اين علاقه، گاه نيز براي تقريب و پيوند باطني ميان اين مذاهب و فرقه‌ها و نشان دادن روحيه مشترك و حكمت معنوي ميان آنها، تلاش فراواني مي‌كند. از جمله اين كه وي درباره مسئله مهدويت در شيعه و سوشيانس در تفكر زرتشتيان به سخني از قطب‌الدين اشكوري كه از شاگردان ميرداماد است، استناد مي‌كند. اشكوري عقيده داشت كه سوشيانس زرتشتيان، همان است كه ايرانيان امام منتظَر مي‌دانند و كربن با تكيه بر اين سخن مي‌گويد: اين سخن اشكوري بيان كننده اين است كه انديشه ايران شيعي همان منحني انديشه ايران باستان را دنبال مي‌كند و گويي كه همان سخن را مي‌گويد كه روح ايراني با آن مأنوس بوده و به آن اعتقاد مي‌ورزيده است.55

كربن مي‌كوشد تا ميان سخنان نمادين و رمزگونه زرتشتيان درباره سوشيانس ـ كه چهره‌اي نامرئي است و از نطفه‌اي كه در آب‌هاي درياچه كانسائويا نگهداري شده، به طرز اسطوره‌اي تولد مي‌يابد ـ با سخناني كه در مكتب شيخيه بر اساس عالم غير مادي و هورقليايي گفته مي‌شود، نوعي هم‌آهنگي ايجاد سازد. زيرا كه همان طور كه زرتشتيان درباره تولد سوشيانس سخناني اسرارآميز و نمادين مي‌گويند، قائلان به عالم هورقليايي و عالم مثال هم درباره فوق الارضي بودن و مكان غير مادي‌اي كه محل زندگي امام مهدي(عج) است، سخناني رمزگونه و اسرارآميز مي‌گويند. با توجه به اين كه از ويژگي‌هاي تفكري كه مبتني بر تأويل و باطن گرايي است، سخنان نمادين، رمزگونه، و كنايه‌اي است، كربن در بيان آيين‌ها، اعتقادات و افكار اديان و مكاتب از نمادشناسي و رمز‌شناسي مذاهب استفاده مي‌كند.

نماد‌شناسي تطبيقي

كربن در راستاي مفهوم تأويل باطني، به نمادشناسي تطبيقي ميان مذاهب علاقه فراواني دارد و به جهت انس با اسماعيليه، شيخيه و عرفان شيعي مي‌كوشد تا ميان مفاهيم، اعداد و آيين‌ها نوعي هم آهنگي و توافق ايجاد كند. بديهي است كه در تفكر و انديشه عرفاني كه با تأويل عمق و معنا و از طرفي با تأويل سطوح متفاوت معنا سر و كار دارد، وجود رمز، نماد و تلميح به فراواني ديده مي‌شود و از آن‌جا كه كربن به تقريب ميان تمامي تفكرات باطني در تاريخ فلسفه و عرفان و مذاهب اسلامي مي‌انديشد، مي‌كوشد تا ميان آنها نزديكي و وفاق ايجاد سازد؛ مثلاً درباره تعداد امامان دوازده گانه شيعه به اهميت رمزي و تطبيق آن با دوازده صورت فلكي منطقة البروج يا دوازده تن از نقباي بني‌اسرائيل و دوازده چشمه‌اي كه با عصاي حضرت موسي شكافته شده يا دوازده هزار سال ادوار تاريخي مورد اعتقاد زرتشتيان يا تطبيق آن با ساخت مكعبي دوازده گانه كعبه مي‌پردازد.56 وي مي‌گويد:

حديثي شيعي، نزول نور محمدي در اين جهان را به صورت نزول تدريجي به سوي دوازده حجاب نوراني توصيف مي‌كند كه دوازده امام، تمثيلي از دوازده هزار اعصار جهان است. دوازدهمين هزاره، امام رستاخيز يا قائم قيامت است. بنابراين، وجدان شيعي نيز دوره بندي اعصار جهان را مطابق تصويري دوازده گانه فهميده است.57

كربن معتقد است كه باور به دوازده چهره مقدس در دوران مسيحيت با دوازده چهره مقدس در تفكر اماميه، خود گوياي پيوند معنوي ميان مسيحيت و اسلام است و در تبيين اين ارتباط، اشاره به مادر امام مهدي(عج)، حضرت نرجس‌خاتون مي‌كند كه در ابتدا مسيحي و از شاه‌زادگان روم و مادرش از نسل حواريون حضرت مسيح و شمعون وارث معنوي حضرت عيسي بود و پس از آن به دين اسلام در آمد، از اين رو او را واسطه و حلقه اتصال ميان معنويت اسلام و مسيحيت و عامل آشنايي مسيحيت با اسرار اسلام تلقي مي‌كند.58

هم‌چنين وي در تطبيق ميان اصطلاحات، به لفظ پاراقليط در انجيل و تطبيق آن با امام مهدي(عج) مي‌پردازد. او مي‌گويد: پيامبر اكرم( را پيش از آمدنش با لقب پاراقليط خطاب مي‌كردند و از آن جايي كه ميان خاتم نبوت و خاتم ولايت كه امام عصر(عج) است، همبستگي وجود دارد، انديش‌مندان شيعي چون عبدالرزاق كاشاني و سيد حيدر آملي به صراحت امام دوازدهم را با پاراقليط كه آمدن او در انجيل يوحنا بشارت داده شده است، يكي مي‌دانند و كربن دليل آن را اين گونه تبيين مي‌كند: چون با آمدن امام يا پاراقليط، دوره معناي معنوي صرف وحي‌هاي الهي، يعني حقيقت ديانت كه همان ولايت باقيه است، آغاز خواهد شد و فرمانروايي امام عامل زمينه سازي قيامت القيامات خواهد شد.59

تفسير باطني‌ هانري‌كربن از اسلام

نگرش و قرائت كربن از شيعه، باطني و مبتني بر تفسير معنوي است. با وجود آن كه از منظرها و زواياي متفاوتي مي‌توان به شيعه نگريست، اما آن‌چه در شيعه مورد توجه وي قرارگرفت، جنبه حِكمي و معنويت باطني شيعه بود. و اين همان جنبه‌اي بود كه كربن را علاوه بر شيعه دوازده امامي، متوجه اسماعيليه، شيخيه و حكمت خسرواني نمود، به گونه‌اي كه كوشيد تا عناصر اعتقادي و حِكمي مشترك اين تفكرها را بيان نمايد و ميان آنها پيوند و هم‌خواني به وجود آورد.

از ديدگاه كربن و بر اساس نگرش عرفاني، اختلاف اهل سنت و شيعه تنها بر سر جانشيني و رهبري سياسي امام علي ع و خليفه نخست نيست؛ بلكه اختلاف آنها ريشه‌اي‌تر و بنيادي‌تر از مسئله رهبري سياسي است. زيرا اگر جانشيني و خلافت پس از پيامبر اكرم( را صرفاً يك نوع حكومت سياسي و زعامت اجتماعي بدانيم، بعد از قرن نخست اسلام نبايد اين امر براي فريقين قابل توجه باشد و بر سر آن گفت‌و‌گويي شود. زيرا آن بحث، هم اكنون منقضي شده است، در حالي كه هميشه در حيات اعتقادي و فكري فريقين، اين گفت‌و‌گو وجود داشته است و هنوز هم مسئله امامت ـ بر خلاف مسئله خلافت ـ از جنبه كلامي و اعتقادي مطرح مي‌باشد. از نظر كربن، ادامه حيات معنوي اسلام و تأويل شريعت مبتني بر مسئله امامت است كه بنا به اعتقاد شيعه، امام داراي ولايت و عهده دار تفسير دين است و به تعبير سهروردي، قيّم بالكتاب است. به همين جهت شيعه معتقد است كه اگر حجت خدا در زمين نباشد، زمين اهل خود را فرو خواهد برد.60 يا نشناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان‌هاي آن دوره را به مثابه حيات جاهلانه و زندگي شرك آلود تلقي مي‌كند.61 پس امامت در تفكر شيعه نوعي جاي‌گزين شدن امام به جاي نبي در تبيين و تفسير دين مي‌باشد. از اين‌رو پس از وفات پيامبر اكرم(، امامان يكي پس از ديگري تا ظهور امام عصر(عج) براي اين مقام برگزيده شده‌اند. لذا كربن معتقد است كه در تفكر اهل سنت، پس از وفات نبي اكرم( اسلام به شريعت محدود مي‌گردد، امّا در تفكر شيعه، شريعت نبوي به حيات خود ادامه مي‌دهد. بنابراين، او تمايز اصلي شيعه و سني را بر اين اساس مي‌داند و بنا بر همين اصل، كربن به مسئله مهدويت توجه خاصي دارد و آن را قله اصلي تفكر شيعي در عصر غيبت تلقي مي‌كند. در واقع، از سپيده دم خلقت، حيات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم‌النبيين آغاز مي‌شود و با ظهور امام عصر(عج) پي‌گيري مي‌شود. به همين جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معناي چشم‌به‌راه بودن كسي است كه مي‌خواهد با ظهورش معاني دروني و باطني دين را آشكار سازد.

كربن در بيان تفكر باطني اسلام و حكمت معنوي شيعه، ميان دو بعد رسالت و امامت ارتباطي تفكيك ناپذير قائل است. وي معتقد است كه پيامبر بيان كننده رسالت و شريعت است كه در طي 23 سال به بيان پيام و رسالت الهي پرداخت و شريعت توسط ايشان بيان شد، امّا بُعد ديگر شخصيت پيامبر كه امامان دوازده گانه شيعه هم با او در اين امر شريك هستند، امامت است. امام كسي است كه توانايي فهم باطني و جنبه ملكوتي شريعت در او است و امامت طريقتي است كه انسان‌ها را به حقيقت خواهد رساند. به اين ترتيب سه جنبه شريعت، طريقت و حقيقت به سرانجام خواهد رسيد. تفكر كربن در اين باره مبتني بر سخن نبوي است كه فرمودند:

الشريعة اقوالي، الطريقة اعمالي و الحقيقة احوالي؛

سخنان من به منزله شريعت است و رفتار من به مثابه طريقت و احوال من حقيقت است.

در بيان برتري مقام امامت رسول اكرم( و پاره‌اي از انبيا ـ آنان كه برخوردار از اين مقام بودند‌ـ بر نبوتشان همين استدلال قرآني كفايت مي‌كند كه حضرت ابراهيم، آن گاه كه از ابتلائات و امتحانات سخت با موفقيت و سربلندي خارج مي‌شود، مفتخر به مقام امامت مي‌گردد62 و خداوند به پاس ارزش دادن به صبر و شكيبايي او با وجود آن كه در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا مي‌كند. از اين رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهيم(عج) كه داراي مقام امامت بود چنين مي‌گويد:

(وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين(؛63

ما ابراهيم را ـ آن گاه كه امام بود ـ به آگاهي و اشراف به ملكوت و باطن عالم و كائنات رسانديم.

بنابراين، مقام امامت حضرت ابراهيم(ع) برتر از مقام نبوت او بود كه خداوند پس از آزمون‌هاي سخت اين مقام را به او داد. به همين دليل، كربن امام را بشر ملكوتي مي‌داند، به طوري كه اگر عكس اين قضيه صدق مي‌كرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هيچ گاه اعطاي اين مقام نمي‌توانست براي او يك پاداش تلقي گردد.

درحقيقت يكي از ويژگي‌هايي كه در قرآن و عرفان براي مقام امامت بيان شده است و كربن به آن توجه خاصي دارد، اين است كه اگر كسي به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه مُلْكي بر جنبه ملكوتي نيز اشراف و احاطه پيدا خواهد نمود و به عوالم برتر هستي آگاه خواهد شد. در واقع بايد گفت كه ريشه قرآني موضوع قوس صعود يا سير طولي عوالم و قوس نزول كه در ميان عارفان و حكيمان مطرح است، مبتني بر همين آيه‌اي است كه شأن نزول آن در باره حضرت ابراهيم(ع) است و هر يك از عارفان و فيلسوفان به گونه‌اي اين عوالم را با عناويني هم‌چون حضرات خمس، قوس صعود و قوس نزول و امثال آن بيان نموده‌اند، به طوري كه مي‌توان گفت بيان و ترسيم اين عوالم چندگانه چه در ميان فيلسوفان اشراقي هم‌چون سهروردي و پيروانش و چه در ميان فيلسوفان مشايي هم‌چون ابن سينا و پيروانش با ادبيات خاص هر يك از اين دو مشرب متداول بوده است، مضافاً بر اين‌كه در بيان اين عوالم، از تفكر نوافلاطونياني هم‌چون فلوطين بي‌بهره نبوده‌اند، به طوري كه عارفان و آنان كه روش ذوقي و شهودي داشته‌اند با بهره گيري از ادبيات قرآني و فلسفي به ترسيم اين عوالم پرداخته‌اند.

از جمله ويژگي‌هاي كساني مانند پيامبر اكرم( يا پيشوايان شيعه كه به مقام امامت رسيده‌اند، اين است كه به جنبه ملكوتي عالم مُلْك احاطه و بر تأويل عالم اشراف دارند. از خصوصيات علم به ملكوت و باطن عالم اين است كه امام مي‌تواند بسياري از اموري را كه توده مردم به آن جهل دارند و دليل آن را نمي‌دانند، تأويل كند و لايه‌هاي دروني عالم را تفسير نمايد، همان طور كه حضرت خضر(ع) به جهت علم به ملكوت عالم، باطن و تأويل اموري را كه هنگام همراهي حضرت موسي(ع) انجام داده بود و در قرآن به سه مورد آن اشاره شده، بيان نمود. به همين ترتيب امام نيز به باطن عالم اشراف دارد و مي‌تواند تأويل امور عالم را بيان كند.64 بدان جهت در قرآن آمده است: آناني كه امام هستند و از ملكوت عالم با‌خبرند، از راسخان علم هستند كه بر بطون و حقايق قرآن احاطه دارند و توانايي تأويل قرآن و امور عالم را دارند.65

از جمله رواياتي كه كربن آن را درباره سطوح متفاوت حقيقت عالم و هم‌چنين براي طرح مسئله وجود ظاهر و باطن در عالم، مطرح مي‌سازد و تفسير باطن عالم را نيازمند به حكمت معنوي و نبوي مي‌داند، اين سخن امام صادق(ع) است:

كتاب خدا حاوي چهار امر است: عبارات، اشارات، لطايف و حقايق كه عبارت به عوام، اشارت به خواص، لطايف به اوليا و حقايق به انبيا تعلق دارد.

يا در روايتي ديگر آمده است:

ظاهر نص به شنوايي، اشارات به فهم، لطايف به تأمل و حقايق به حقيقت اسلام تعلق دارد.66

از اين رو پيامبر علاوه بر اين‌كه در مقام رسول بودن به تنزيل و ظاهر قرآن و شريعت مي‌پردازد، در مقام امامت به تأويل، باطن و حقيقت هم مي‌پردازد كه پس از او امامان نيز هرچند كه در تنزيل قرآن با پيامبر اكرم( شركت نداشته‌اند، امّا در تأويل و تفسير باطني شريعت نبوي با وي اشتراك دارند. به همين جهت كربن در مقاله نخست از تاريخ فلسفه خود در بيان حكمت معنوي شيعه، آن دسته از رواياتي كه اشاره به وحدت نوراني پيامبر و امامان دارد، ذكر مي‌كند، مانند اين كه پيامبر اكرم( مي‌فرمايد: "أنا و علي من نور واحد" يا "اول ما خلق الله نوري". اين دسته از روايات بيان كننده مسئوليت مشترك و يكساني است كه پيامبر و امامان به جهت مقام امامت، دارند كه آن همان ولايت و سرپرستي نسبت به انسان‌ها است.

بنابراين از ديگر ويژگي‌ها و خصوصيات مقام و منصب امامت علاوه بر تأويل، مسئله ولايت است. در واقع كسي كه به مقام امامت الهي نصب شده، هم‌چون پيامبر اكرم( و امامان دوازده گانه، داراي ولايت باطني و مقام سرپرستي است كه بر اين اساس مؤمنان بايد نسبت به امام حالت محبّت، انقياد و اطاعت داشته باشند.67 در تفكر شيعه، امام بيان كنندة جنبه‌هاي باطني شيعه و طريقت دين تلقي مي‌گردد كه مؤمنان را به حقيقت دين واصل مي‌سازد. به همين جهت، كربن معتقد است رويكرد عرفاني كه مبتني بر تأويل و تفسير حِكمي از باطن دين است، در غير انديشه شيعه امكان تحقق نداشته است، زيرا به جهت مفهوم امامت و ولايت در تفكر شيعه است كه عرفان، رشد و بالندگي يافته است، و ولايت عارفان بنا به نگرش آنها از كسي اخذ مي‌شود كه صاحب ولايت باشد كه همان امامان معصوم هستند. به همين جهت عرفا مي‌كوشند تا سر‌سلسله عرفان و ولايت جزئيه خود را سينه به سينه به يك امام معصوم متصل سازند و اين را امري ضروري تلقي مي‌كنند، زيرا "ولايت جزئيه" يا به تعبير خواجه عبدالله انصاري "ولايت قمريه" مأخوذ از "ولايت كليه" يا "ولايت شمسيه" است كه منظور از آن پيامبر اكرم( و پس از ايشان ائمّه دوازده گانه مي‌باشند.

تفسير مهدويت از ديدگاه‌ هانري‌كربن

بر خلاف بسياري از خاورشناسان كه در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامي، نگاهي همه جانبه و عميق ندارند و به هر يك از مؤلفه‌هاي دين به صورت تفكيكي و تحليلي مي‌نگرند و از عناصر دين تحليل ارگانيك و ساختاري ارائه نمي‌دهند، كربن از جمله محققاني است كه وقتي به اسلام مي‌نگرد، به جهت روش پديدارشناسانه، به دنبال شناخت اصلي‌ترين و محوري‌ترين عناصر آن مي‌باشد و به صورت ميداني و شبكه‌اي به تحليل اين عناصر محوري مي‌پردازد. از‌اين‌رو، يكي از مؤلفه‌هاي بنيادين كه براي او جلب توجه مي‌كند، مسئله مهدويت است. وي آن را از محوري‌ترين عناصر اعتقادي عرفان و حكمت شيعي تلقي مي‌كند. از ديدگاه كربن، مهدويت به معناي تفسير باطن دين و ظهور امام، احياي دوباره حيات انسان‌ها مي‌باشد:

ظهور امام، عين تجديد حيات آنان است و معناي عميق انديشه شيعي غيبت و ظهور امام نيز جز اين نيست.68

وي معتقد است كه امام حاضر است، اما مردم خود را از ديدار او محروم نموده و در پس حجاب قرار گرفته و توانايي معرفت را از دست داده‌اند، افراد با ناتوان ساختن خود براي رؤيت امام، او را نسبت به خود، در پس حجاب قرار داده‌اند، زيرا آنان اعضاي "درّاكه تجلّي الهي" و اين "معرفت قلبي" را كه در معرفت شناسي امامان تعريف شده بود، از دست داده يا فلج كرده‌اند.69

كربن، ظهور امام عصر(عج) را منوط به كسب معرفت امام مي‌داند و معتقد است كه چون ظهور امام، باطن همه تعاليم وحياني در اديان را آشكار خواهد كرد، كه همان پيروزي تأويل خواهد بود، از اين رو تا زماني كه معناي باطني توحيد درك نشود،70 اين امر محقق نخواهد شد:

تا زماني كه انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بي‌معناست. ظهور امام، واقعه‌اي نيست كه ناگهان روزي اتفاق افتد، بلكه امري است كه هر روز در وجدان مؤمنان شيعي، حاصل مي‌شود... . ظهور آينده امام، مستلزم استحاله قلب انسان‌هاست و اين ظهور تدريجي به ايمان پيروان و نفس وجود آنان بستگي دارد. اخلاق جوان‌مردي از همين جا ناشي مي‌شود و اين انديشه همه خلقيات شيعي را در خود دارد.71

كربن، در آثار خود به نقش محوري و كليدي مهدويت و امام زمان(ع) اشاره‌هاي فراواني دارد كه ما در اين جا به پاره‌اي از آن موارد كه در انديشه‌هاي او وجود داشته است، اشاره مي‌كنيم.

دكترين مهدويت از منظر ‌هانري‌كربن

از منظر اعتقادات شيعه امامي‌ و با دقت نظر كلامي در مباحث‌ هانري‌كربن در باب مهدويت، اشكالاتي بر او وارد مي‌باشد، امّا آن‌چه فراتر از اين امر براي انديش‌مندان معتقد به امام عصر(ع) مي‌تواند جالب توجه باشد، اين نكته است كه كربن بر خلاف سنت خاورشناسان پيش از خود چون دارمستتر، گلدتسيهر، فان‌فلوتن و ديگران كه كمتر تلاش مي‌نمودند تا در شناخت اسلام و تشيع به عناصر و مؤلفه‌هاي اصلي و بنيادين آن توجه كنند، به بيان اصلي‌ترين عناصر تفكر شيعي اشاره مي‌نمايد و بر تبيين آنها تلاش مي‌ورزد. در واقع كربن به عنوان خاورشناس و پژوهش‌گر روش‌مند توانست عمق اعتقادات شيعه را آشكار سازد و اساس و پايه‌هاي آن را كه مايه استواري تئوريك شيعه در طول تاريخ بوده، تفسير كند، به گونه‌اي كه عظمت كار كربن نسبت به ديگر خاورشناسان و دين‌پژوهان غربي در مزيت بخشي و رجحان دادن به مهدويت بر ديگر آراي كلامي، كاملاً نمودار است.72

در ساختار فكري شيعه، پاره‌اي از آموزه‌هاي اعتقادي جايگاهي ويژه و بنيادي دارند، به طوري كه با حذف آنها، شيعه نابود و مضمحل مي‌شود. مثلاً امكان ندارد كه تفكر شيعه با حذف امامت و ولايت و مهدويت كه پايدار بماند. در سخن پيشوايان دين، آن‌گاه كه به بيان پايه‌هاي دين مي‌پردازند، وقتي به بيان مسئله ولايت مي‌رسند، يادآوري مي‌كنند كه همه پايه‌هاي دين مبتني بر ولايت امامان است و شريعت از آن منظر معنادار مي‌باشد. در واقع اين اولويت گذاري در اعتقادات، گوياي اين است كه نبايد همه اعتقادات را در يك رديف نهاد و هم‌سطح يك‌ديگر پنداشت و اولويت دهي به بعضي از اعتقادات را ناديده گرفت. كربن در مسئله مهدويت گاه به شيخيه نزديك مي‌گردد وگاه به اسماعيليه يا اماميه توجه مي‌كند و گاهي در اين مسير، از مباحث عرفاني و اشراقي محيي‌الدين و سهروردي كمك مي‌گيرد و مي‌كوشد تا ميان تفكر عرفاني و حكمت معنوي تمامي ‌انديشه‌هاي مكاتب و مذاهب شيعي و ايراني توافقي ايجاد كند. امّا آن‌چه فراتر از اين مذاهب و تفكرات باطني و معنوي در آثار او جلب توجه مي‌كند، اهميت مسئله مهدويت به منزله دكترين و نظريه جدي است، كه مورد توجه و دقت نظر او قرار گرفته است، به طوري كه وي علاوه بر اين كه در ضمن مقالات زيادي به موضوع مهدويت اشاره مي‌كند، چندين مقاله مستقل درباره مهدويت نوشته است.

در واقع مي‌توان گفت كه با توجه به اين كه فكر شيعي و حكمت معنوي آن مبتني بر مسئله امامت و مهدويت است، كربن در بيان اين عنصر در تفكر شيعي بسيار موفق بوده است و شايد بتوان گفت پيش از او كسي نبوده است كه بتواند همانند او اين رگه اصلي تفكر شيعه را كه در تمامي پيكره شيعه نفوذ دارد، نشان دهد. در تاريخ شيعه، اهميت مهدويت امري پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است، امّا كربن توانسته بود از جنبه نظري و تئوريك به ترسيم موقعيت آن در تفكر ديني خصوصاً در عرفان بپردازد.

در واقع، همان‌طور كه سلوك اخلاقي و عرفاني پيش از محيي‌الدين نيز وجود داشته، امّا او توانست عرفان نظري را به تصوير كشد و آن را به‌طور سيستماتيك تدوين نمايد. هم‌چنين منطق قبل از ارسطو وجود داشته است، امّا ارسطو نخستين كسي است كه به گردآوري و تدوين آن پرداخته، هم‌چنين بايد گفت كه با توصيف پديدارشناسانه كربن از شيعه و اهميت مسئله امامت و مهدويت انسان احساس مي‌كند كه نيازمند شخص يا جرياني هست تا به تدوين نظام فكري و نظري مهدويت بپردازد و آن را از حاشيه تئوريك فكر شيعه به متن آورد.

انسان وقتي با منزلت و جايگاه مهدويت در شيعه‌شناسي كربن مواجه مي‌شود، جداي از اشتباهاتي كه در باب مهدويت دارد، احساس مي‌كند كه مي‌توان يك نظام فكري و دكترين ديني را بر اساس فكر مهدوي ساخت. و با انس يافتن با آثار كربن در بيان پديدارشناسانه شيعه و عرفان شيعي، اين احساس به انسان دست مي‌دهد كه انديشه مهدوي از چنان پتانسيلي برخوردار است كه مي‌توان آن را در سرلوحه يك نظام الهياتي و براي توصيف ريشه دين‌ورزي توده مردم و فرهيختگان بيان نمود. متأسفانه هنوز پاره‌اي از عناصر فكر شيعي چون تفكر مهدويت و تفكر اخلاقي شيعه، مانند عرفان نظري، به دنبال تفكري است تا به آن نظام بخشد و از آن سيستم بسازد و هنوز انتظاري را كه بايد از مسئله مهدويت در تصحيح جامعه و انسان و بنيادهاي معرفتي‌ـ اعتقادي داشته باشيم، از پاره‌اي از علوم و انديشه‌هاي ديگر داريم.

كربن پي‌برده بود كه انديشه شيعي از منبع حكمت نبوي سيراب شده است و مي‌دانست كه نه ظواهر دين و شريعت، بيان كننده كنه و حقيقت شيعه است و نه فلسفه و علوم عقلي مي‌تواند اين گوهر شيعي را نشان دهد. وي تحت تأثير تفكر سهروردي معتقد بود كه فلسفه يونان موجب شده تا حكمت نبوي به حاشيه رانده شود. در واقع ادبيات فلسفي هر‌چند به دفاع عقلاني از دين برخاست، امّا نبايد فراموش نمود كه جنبه آسيب‌‌شناختي هم داشت و موجب گرديد تا ادبيات قرآني و حكمت نبوي و علوي مورد توجه دقيق و محوري قرار نگيرد. چه بسا انديش‌مندان اسلامي ‌مي‌توانستند با تكيه بر سنت نبوي و امامت علوي و مهدوي، نظامي حِكمي و معرفتي را بنيان گذارند. از اين رو معتقد است كه شيعه ناظر به انتظاري است كه به معناي انتظار آمدن شريعت جديد نمي‌باشد، بلكه به معناي ظهور شخصيت امام مهدي(عج) است كه وي مي‌خواهد همان شريعت نبوي را تفسير كند. وي در‌اين‌باره مي‌گويد:

انديشه شيعي، از همان آغاز، منبعي براي حكمتي از نوع نبوي مربوط به يك ديانت نبوي بود؛ نه به ظاهر احكام آن و نه به افقي كه منابع و احكام منطق عقلي حدود آن را معين مي‌كند، محدود نمي‌شود. انديشه شيعي، ناظر به انتظاري است، نه انتظار وحي شريعتي جديد، بلكه ظهور كامل همه مباني پنهان يا معاني معنوي وحي الهي. نمونه اعلاي اين انتظار ظهور، همانا ظهور امام غايب (امام زمان كه اينك بنا به اعتقاد تشيع امامي غايب است) خواهد بود. به دنبال دايره نبوت كه اينك بسته شده است، دايره جديد، دايره ولايت خواهد آمد كه در پايان آن، امام ظاهر خواهد شد.73

از اين‌رو، وي معتقد است كه عمق و باطن شيعه نه محدود به شريعت و ظواهر دين مي‌شود‌ـ نه مخالف و متعارض‌ـ و نه علوم عقلي مي‌تواند حدود و عمق حكمت باطني شيعه را به طور كامل بيان كند؛ بلكه از نظر او مفهوم امامت و ولايت است كه مي‌تواند بيان كننده اين حكمت معنوي شيعه باشد.74

مفهوم انتظار از ديدگاه‌ هانري‌كربن

كربن معتقد است ظهور امام عصر(ع) نيازمند فراهم گرديدن شرايط است و از طرفي ظهور مهدوي را بزرگ‌ترين پشتوانه و انگيزه تزكيه نفوس مي‌داند كه اساس فكر شيعي است، به طوري كه سزاوار است مردم براي ظهور مهدوي نفس خود را تصفيه سازند و دينداري پيشه كنند. وي معتقد است ظهور آينده امام نيازمند اين است كه مردم به سوي صلاح و خوبي روند و ظرفيت درك و پذيرش او را بيابند و او را بخواهند. وي حتي دليل تحقق يافتن روحيه فتوّت و اخلاق جوان‌مردي را كه توسط عرفا ترويج شد و موجب نوشته شدن فتوّت نامه‌ها گشت، همين امر مي‌داند. يعني عارفان مي‌كوشيدند تا با اين عمل به ترويج دين و اخلاق بپردازند، تعاليم اخلاقي را به متن زندگي توده مردم آورند و در ميان مشاغل و حرفه‌ها نهادينه سازند و اخلاق را با زندگي گره زنند. از اين رو كربن معتقد بود براي اين كه ظهور امام عصر(ع) متحقق گردد، انسان‌ها بايد خود را بسازند و ظهور آينده امام، مستلزم استحاله قلب انسان‌ها است. و در واقع اين ظهور تدريجي به ايمان پيروان و نفس وجود آنان بستگي دارد:

معناي ظهور امام منتظر، همان جلوه كمال انسانيت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر مي‌سازد و معناي اين سخن، آشكار شدن سِرّ الهي است كه به انسان امانت سپرده شده... .75

به همين جهت بايد گفت مفهوم انتظار در فكر كربن، معنايي بسيار ژرف و پويا دارد و به معناي آمادگي روحي و تزكيه نفس جهت ظهور امام عصر(ع) مي‌باشد و هيچ‌گاه به معناي نادرست سكوت، خمودگي و افزودن گناه در جامعه نمي‌باشد، بلكه بر عكس، انتظار به معناي اصلاح خود و جامعه مي‌باشد. كربن پس از آن‌كه اين حديث نبوي را نقل مي‌كند كه "اگر از عمر عالم يك روز باقي بماند، خداوند آن روز را آن‌قدر طولاني خواهد نمود تا امام عصر(ع) ظهور كند" نتيجه مي‌گيرد كه اين سخن نبوي اعلاني صريح و پژواكي در همه ادوار تاريخ و در وجدان شيعي خواهد بود و اين كه خداوند با ظهور مهدوي مي‌خواهد باطن همه اديان ـ نه فقط باطن اسلام‌ـ را كه داراي وحدت دروني متعالي هستند، آشكار سازد و از اين امر به پيروزي تأويل كه موجب بازگشت بشر به وحدت خواهد بود، تعبير مي‌كند.76

نقد آراي‌ هانري‌كربن درباره مهدويت

1. با آن كه اهميت مهدويت با توجه به شيوه پديدار‌شناسي كربن برما پنهان نيست، امّا در پاره‌اي از مباحث مهدويت مي‌توان سخنان او را به نقد كشيد، هر چند كه اين خرده گيري، چيزي از اهميت فكر او نمي‌كاهد و در شناخت او نسبت به اين كه مهدويت از اركان فرقه‌هاي شيعه محسوب مي‌گردد، هيچ گونه خدشه‌اي وارد نمي‌سازد.

ابتدا بايد خاطر نشان ساخت كه بر خلاف بسياري از مستشرقان كه به اسلام نگاه تاريخي دارند و اين مسئله را دنبال مي‌كنند كه در قرون نخست چه رخدادهايي به وقوع پيوسته كه شيعه تكوين يافته است، نگاه كربن به مسئله شيعه پديدارشناسانه است و به شيعه نگاه تاريخي ندارد، اما با تمام محاسني كه اين روش دارد و شناخت گوهر شيعه و عناصر بنيادين شيعه را براي او امكان پذير ساخته، امّا پاره‌اي از نكات تاريخي را بر او پنهان گذارده است. از جمله اين كه وي تنها به جنبه عرفاني و فلسفي دين توجه دارد و شيعه را تنها از منظر باطني و عرفاني آن مورد توجه قرار مي‌دهد و عمق شيعه را همان جنبه باطني و معنوي آن مي‌داند و به صحت و عدم صحت تاريخي اين نگرش در افكار فرقه‌هايي چون اسماعيلي و شيخيه توجه نمي‌كند.

البته اين شيوه باطن گرايي كربن به عنوان مغز و باطن تفكر شيعه مورد اقبال پاره‌اي از انديش‌مندان است؛ امّا نبايد فراموش نمود كه به شيعه از جنبه‌هاي ديگر هم مي‌توان نگريست. مثلاً مي‌توان از منظر عقلي، كلامي، حديثي و فقهي هم شيعه را بررسي نمود، به طوري كه از اين منظرها بخش‌هاي ديگري از شيعه مي‌توانست مورد توجه كربن قرار بگيرد. كربن هر چه در مسير حكمت معنوي و باطني شيعه بود مورد امعان نظر خويش قرار داد. به اين جهت تنها به طيف خاصي از فيلسوفان، عارفان و فرقه‌هاي شيعه توجه نمود. مثلاً به سهروردي و صدرالمتألهين بيش از ديگر فيلسوفان اسلامي چون ابن‌سينا توجه دارد و در ميان فرقه‌هاي شيعه، در كنار اماميه به اسماعيلي و شيخيه، بيش از ديگر فرقه‌هاي شيعه توجه دارد، زيرا در اين فرقه‌ها بيش از ديگر فرقه‌ها به مسئله تأويل، باطن گرايي و جنبه‌هاي عرفاني توجه مي‌شود. هم‌چنين به عارفان بيش از ديگر انديش‌مندان اسلامي چون متكلّمان، محدّثان، فقيهان و ديگر عالمان شيعي، توجه مي‌كند. در واقع نگاه كربن به شيعه نگاهي همه جانبه و همه سويه نيست. حتي در تحليل منابع شيعي چون احاديث و روايات پيشوايان ديني، بيشتر به احاديثي كه قابليت تأويل حكمي و عرفاني را دارد، توجه مي‌كند و تنها رواياتي را كه بتواند با آنها حكمت باطني شيعه را بيان نمايد، ذكر مي‌كند.

2. گاه ديده مي‌شود كه وي به دسته‌اي از روايات كه از جهت وثوق و اطمينان در سند و دلالت مخدوش‌اند، استناد مي‌كند. از ديدگاه كربن چون حقيقت شيعه همان جنبه باطني آن، يعني حكمت و معنويت، مي‌باشد، از اين رو هر چه كه گوياي اين حكمت و معنويت باشد، مورد استناد او قرار مي‌گيرد؛ مثلاً به عنوان مثال به خطبه البيان منسوب به حضرت علي(ع) كه در كتاب مشارق الانوار حافظ رجب برسي آمده است و از خطبه‌هاي غلو آميز و افراطي درباره مقام امامت شمرده مي‌شود، استناد مي‌كند و صحت و سقم اين حديث را مورد توجه قرار نمي‌دهد، در حالي كه اين خطبه از جنبه تاريخي و سند‌شناسي، مورد تأييد حديث‌شناسان نيست و هميشه مورد انتقاد عالمان ديني بوده است و صرفاً صوفيه دلالت و مضمون اين خطبه را مورد تأييد قرارمي‌دهند و به آن استناد مي‌كنند. وي درباره شخصيت حافظ رجب برسي كه بنا به نظر عالماني از شيعه چون علامه مجلسي، قابل اعتماد نيست،77 چنين مي‌گويد:

در ميان آثار رجب برسي كه به هشت اثر مي‌رسد، مشارق الانوار را كه مهم‌ترين خطبه‌هاي عرفاني منسوب به امام اول را شامل مي‌شود، مي‌توان ديباچه‌اي بسيار عالي بر حكمت شيعي تلقي كرد.78

كربن به جهت علاقه زياد به شيعه معنوي، به سوي گرايش‌هايي از شيعه كه به باطن و تأويل گرايش دارند، چون اسماعيلي و شيخيه، و رويكرد عرفاني از اماميه بيشتر گرايش پيدا مي‌كند و اين امر موجب شده كه وي در مباحث مهدويت به سوي نظرات اسماعيليه و شيخيه توجه زيادي كند و عمده اشكالات او در زمينه مهدويت متوجه نظراتي است كه او به ويژه از شيخيه اقتباس نموده است.

3. كربن تحت تأثير جسم هورقليايي و عالم مثال سهروردي، زمان و مكان را "ميان زمان‌ها" يا همان "شرق ميانه" مي‌داند، و بر همين اساس، جزيره سبز (خضرا)، درياي سفيد (كه در گفته‌هاي بعضي از تشرف يافتگان نقل گرديده است)، و محل زندگاني امام عصر(عج) را توجيه مي‌كند. پس از آن كه بعضي از بزرگان شيخيه چون محمد كريم خان كرماني (1288 ش/ 1870م) و ابوالقاسم خان ابراهيمي (1247ش‌/ 1969م) از بحث عالم مثال كه توسط سهروردي مطرح شد، استفاده نمودند و عالم مثال را همان عالم هورقليا دانستند و سپس محل و جهان زندگي امام عصر(عج) را در جهان هورقليا يا عالم مثال تلقي نمودند، كربن هم به اين مسئله، توجه مي‌كند و در راستاي بيان نسبت ميان عالم مثال، جسم هورقليا و جزيره خضرا سخن مي‌گويد و رابطه اين عوالم‌ها را با يك‌ديگر بيان مي‌دارد. وي مي‌كوشد تا نشان دهد كه بسياري از واقعه‌ها و تجربه‌هاي ديني مؤمنان با امام عصر(عج) در دنياي محسوس و روال عادي عالم رخ نداده است؛ بلكه اين رخدادها در جهاني ميانه كه فراتر از عالم مادّه و متفاوت با اين عالم مادّي است، به وقوع پيوسته است. وي در بيان اين بحث به نظريات مكتب شيخيه نزديك مي‌شود. او با توجه به روش پديدارشناسانه‌اي كه دارد و اين كه از منظر بيان تاريخ قدسي شيعه به امامت امام عصر(عج) مي‌نگرد، اعتقاد به عالم مثال را كه فراتر از عالم محسوس است، به عنوان پديدارشناسي غيبت مورد لحاظ قرار مي‌دهد و ارض ملكوت هورقليا را چون ارض نوراني در آيين مانوي مي‌داند:

مفهوم امام غايب، مشايخ مكتب شيخي را به تعميق معنا و نحوه اين حضور غايب هدايت كرده است. اين‌جا نيز بار ديگر، عالم مثال، نقشي اساسي ايفا مي‌كند. مشاهده امام در ارض ملكوت هورقليا‌ـ مقايسه شود با ارض نوراني در آيين مانوي ـ مشاهده او در جايي است كه او در حقيقت وجود دارد. در عالم ملموس و وراي حس و با عضوي كه خاص ادراك چنين عالمي ‌است. مكتب شيخي، نوعي از پديدار‌شناسي غيبت را ترسيم كرده است. چهره‌اي مانند چهره امام دوازدهم، برابر احكام تاريخيت مادّي ظاهر و ناپديد نمي‌شود، بلكه او موجودي وراي عالم طبيعت است و مبيّن همان تمايلات ژرفي است كه در جرياني از مسيحيت با تمايلات ناشي از انديشه جسم لطيف مسيح مطابقت داشت.79

علي‌رغم اين كه بسياري از علماي دسته اول اماميه، وجود و حيات امام عصر را جسماني و در همين عالم مادّي مي‌دانند، امّا كربن تحت تأثير بحث عالم مثال و جسم هورقليايي، به نگرش اين دسته از عالمان توجه نمي‌كند و مي‌كوشد تا ملاقات‌ها و مكاشفه‌هاي تشرف يافتگان خدمت امام عصر(عج) را با عالم هورقليايي توجيه كند. شايد عمده‌ترين دليل كربن كه به نظريه عالم هورقليايي گرايش پيدا نموده، اين باشد كه وي مي‌كوشد تا از تاريخ شيعه، تاريخي قدسي ارائه دهد، تاريخي كه از جنبه پديدارشناسانه كربن، فرازمان و فرامكان است و در عالمي‌اثيري و فرامادّي قرار گرفته است و ويژگي‌هاي دنياي مادّي را ندارد.

عالمان شيعي چون شيخ صدوق در كتاب كمال الدين و تمام النعمه، طبرسي نوري در نجم الثاقب، محمد باقر مجلسي در جلد سيزدهم كتاب بحارالانوار و بسياري ديگر از عالمان شيعي، با نقل ملاقات‌ها، تشرفات و شرح زندگي انسان‌هايي كه عمر طولاني كرده‌اند (معمّرين) مي‌كوشيدند تا ملاقات با امام عصر(عج) را در عصر غيبت در همين عالم مادي و جسماني اثبات كنند جهت اثبات امكان ملاقات امام عصر(عج) در عصر غيبت يا به جهت اثبات حيات و زندگي امام عصر(عج) در زندگي مادي. و هيچ يك از آنها مانند بزرگان شيخيه نگفته‌اند كه ملاقات و تشرف در عالم مثال و عالم هورقليا تحقق يافته است، بلكه همه آنها اين ديدارها را در همين عالم مادّي (ملاقات جسماني) يا در حالت مكاشفه و شهود كه به يك معنا محل وقوع آن در درون انسان است، دانسته‌اند؛ اما كربن علي‌رغم نگرش عالمان اماميه (دوازده امامي) بيشتر به نگرش شيخيه، گرايش نشان داده و گويا كليه تجربه‌هاي موجود در باب امام عصر(عج) را متعلق به عالمي ديگر مي‌داند. از اين رو مي‌گويد:

البته ساده لوحاني بوده‌اند معتقد به اين كه امام (غايب) مثل هر انسان زنده ديگري وجود دارد و هر يك از ما مي‌تواند شاهد وجود او باشد. حتي برخي (مؤلفين) با جديت بسيار به بررسي زندگي معمّرين پرداخته‌اند و به امكان زندگي جسماني بسيار طولاني قائل شده‌اند.80

در واقع از منظر كربن، امام عصر(عج) در عالمي ميانه يا برزخي بينابيني كه از آن به "شرق ميانه" تعبير مي‌شود، زندگي مي‌كند. از اين‌رو امام را از قوانين عليت تاريخ خارج مي‌داند و از اين راه، مسئله طولاني بودن عمر امام را توجيه مي‌كند. داريوش شايگان در توصيف اين مسئله مي‌گويد:

... امام به عنوان چهره ملكوتي تجلّي حق، از قوانين عليت تاريخي بر كنار است، بنابراين نمادي است از اصل خود يا فردانيت عرفاني. در واقع نيز تاريخ يا شرح زندگاني قدسي امام دوازدهم در جهاني موازي و ميانجي مي‌گذرد كه جهاني برزخي و بينابين است، هم‌چنان كه زمان زندگاني او نيز زماني برزخي و بينابيني است. مفهوم تجلي مستلزم وجود عالم مثال است كه در آن بينش وجه اللهي همه چيز را به نماد بر مي‌گرداند. اين همان جهان "شرق ميانه" است كه در تاريخ زندگاني قدسي امام دوازدهم به صورت "جزيزه سبز" زمرديني در مي‌آيد كه پيرامونش را دريايي سپيد، كه خود در ناكجا يا قطب همه جهات واقع شده، فرا گرفته است."81

كربن محل زندگي امام مهدي(عج) را در ناكجا آبادي مي‌داند كه اسرارآميز و بيرون از قلمرو مكاني است كه ما در آن زندگي مي‌كنيم و داراي فضا و مكان خاصي فوق الارضي مي‌باشد و توده مردم نمي‌توانند به آن مكان راه يابند.82

با توجه به نگرش كربن در باره تفكر باطني و معنوي از شيعه، از ديدگاه وي امام بالاترين و عالي‌ترين مظهر و سمبل تأويل شريعت نبوي و كتاب آسماني است، به طوري كه شريعت بدون حضور امام معصوم، پويايي و حيات با نشاط خود را از دست خواهد داد.

4. عبدالرحمان بدوي معتقد است كه‌ هانري‌كربن با عقل‌گرايي مخالف است و به گرايش اشراقي (theosophy)بيشتر اهتمام مي‌ورزد.83 به نظر مي‌رسد اين رويكرد كربن داراي دلايل متعددي است. از طرفي كربن شاگرد فيلسوفاني چون‌ هايدگر و ديگر انديش‌مندان اگزيستانسياليست است كه معتقد به پايان يافتن دوره متافيزيك و فلسفه بودند و در واقع به بحث‌هاي كلاسيك فلسفه اقبال نشان نمي‌دادند و حتي از ديگران مي‌خواستند كه به آنها فيلسوف خطاب نكنند. از اين‌رو بيش از آن كه تلاش كنند تا به پرسش‌هاي انتزاعي فلسفه پاسخ دهند، در صدد پرداختن به پرسش‌هاي زندگي بودند. به اين جهت ‌هانري كربن با شاگردي نزد آنها و نزد ماسينيون كه به افكار افرادي چون حلاج و سهروردي گرايش داشت، تحت تأثير رويّه استادان خويش قرار گرفت و به شهاب‌الدين سهروردي بيش از هر انديشمند ديگري گرايش پيدا نمود. لذا، طبيعي است با اين ذهنيّت، به ايران آمد معطوف به عرفان، تفكر اشراقي و سرانجام شيعه معنوي شود و تلاش خود را براي فهم آنها متمركز سازد.

5. به جهت تأثير پذيري كربن از نظريات شهاب‌الدين سهروردي و فرقه‌هايي چون اسماعيلي و شيخيه، نظريه اش درباره ملاقات جسماني و تجربه‌هاي ديني (رؤيا، مكاشفه و شهود) با امام عصر(عج) قابل انتقاد است. همان طور كه بيان شد، وي به پيروي از نظريه عالم هورقلياي سهروردي، كه بيان شد، و هم‌چنين طرح عالم هورقليا توسط شيخ احمد احسائي و اين‌كه امام مهدي(عج) با فرزندان خويش در اين عالم به سر مي‌برند، معتقد است كه جزيره خضرا، درياي سفيد، كشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدي(عج) در اين عالم رخ مي‌دهد. حتّي وي طول عمر امام را با عالم هورقليا توجيه مي‌كند، زيرا از نظر كربن عالم هورقليا عالمي فرامادّي و فرازمان و مكاني است كه در آن‌جا زمان و تحوّل زماني وجود ندارد. از اين رو به تبعيت از شيخيه معتقد است كه طول عمر امام با اثبات عالم هورقليا قابل تفسير است و حتي راز اين جهت بر عالمان اماميه خرده مي‌گيرد و نظريه آنان را نادرست مي‌داند كه طول عمر امام را با بيان زندگي طولاني بعضي از كهن سالان (معمّرين) توجيه مي‌كنند. علي‌رغم اين كه كربن به نظريات اماميه توجه دارد، امّا در اين خصوص نظريه شيخيه و مباني موجود در تفكر سهروردي را مقرون به واقع مي‌داند و به عالمان اماميه انتقاد مي‌ورزد. عمده‌ترين اشكال بر نظريات كربن درباره عالم هورقليا است: از آن‌جا كه وي در روش پديدارشناسانه خود در صدد بيان تاريخ قدسي شيعه است، اعتقاد به عالمي در شرق ميانه و فراتر از زمان و مكان طبيعي، برايش بسيار جالب است.

6. از ديگر انتقادات بر نگرش كربن در باب مهدويت، اين است كه وي مهدويت را تنها از زاوية عرفان و ولايت مي‌بيند، و ديگر زواياي تفكر مهدويت، چون ابعاد جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه، سياسي و ديگر جنبه‌هاي عصر ظهور را مورد توجه قرار نمي‌دهد. از نظر كربن امام مهدي(عج) خاتم ولايت مقيّده و شكوفا كننده باطن اديان است؛ امّا وي اين بحث را تنها از ديدگاه عارفان و آن‌چه در فرهنگ عرفاني مورد توجه است، مي‌نگرد و در آثار خود، به كاركردها و آثار اعتقاد به مهدويت در ديگر حوزه‌ها چه پيش از ظهور و چه پس از ظهور، كمتر توجه دارد.

نتيجه سخنان ‌هانري‌كربن درباره دكترين مهدويت

در خاتمه بايد عرض كنيم كه هر چند نگرش ‌هانري‌كربن در پاره‌اي از مباحث مهدوي؛ به ويژه عالم هورقليا قابل نقد است، اما در مجموع نبايد از ارزش كار او در طرح مسئله مهدويت و موقعيت آن درهندسه ذهني و اعتقادي شيعه كاست. وي به درستي با تكيه بر شيوه پديدارشناسي، بر‌خلاف دين‌پژوهان و دائرةالمعارف نويسان پيش از خود كه داراي روش تاريخي‌گري بودند84 ـ به اهميت موضوع مهدويت در تمامي فرقه‌هاي شيعه پي‌برد و علي‌رغم اين كه بسياري از مقالات موجود در دائرةالمعار‏ف‏ها و كتاب‌هايي كه توسط خاورشناسان غربي دربارة مهدويت نوشته شده و به اهميت و ركن اساسي مهدويت در متون فريقين توجه ندارند و تنها به بررسي تاريخي مسئله از زمان تأسيس فرقه كيسانيه و قيام مختار بن عبيدالله تا ديگر مدعيان دروغين مهدويت مي‌پردازند، كربن دقيقاً متوجه اين مسئله بود كه مهدويت فراتر از روند تاريخي و سوء‌استفاده مدعيان، داراي ريشه ژرفي در متون ديني اسلام است، به طوري كه نمي‌توان سوء‌استفاده جاه‌طلبان را دليل بر جعلي بودن اين موضوع دانست، بلكه مي‌توان به وسيله آن، دكترين ساخت و نظريه‌پردازي نمود. به تعبير ديگر، "بيهوده سخن به اين درازي نبود" و همين كثرت مدعيان دروغين مهدويت و استفاده ناروا از مهدويت، خود گوياي اهميت و متواتر بودن مسئله در متون و منابع اصلي فريقين است. به همين جهت‌ هانري‌كربن سخناني در باره مهدويت بيان نموده است كه گوياي اين است كه وي مهدويت را نسبت به بسياري از دين پژوهان غربي و شرقي‌شناسان نيز بهتر درك نموده است. وي در آثار مكتوب خود، منزلت و شأن مهدويت را در تفكر عرفاني شيعه به مثابه يك پايه محكم فكري خاطر‌نشان نموده است. به گونه‌اي كه از انديش‌مندان اسلامي انتظار مي‌رود تا از مسئله مهدويت در عرصه عرفان و اخلاق اسلامي، به صورت يك نظريه و دكترين استفاده كنند.

1. براي كتاب شناسي آثار هانري‌كربن رجوع شود به: هنري كوربان، نظرة فيلسوف في سيرة الشيخ الاحسائي و السيدالرشتي، خليل زامل، اعداد و تعليق راضي ناصر السلمان، موسسة فكر الاوحد للتحقيق و الطباعة، لبنان،2002م،

ص 23 ـ 15.

2. براي مطالعه درباره زندگي‌نامه، آثار و فعاليت‌هاي علمي ‌هانري‌كربن به آثار ذيل رجوع شود: داريوش شايگان، هانري‌كربن (آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني)، باقر پرهام، آگاه، تهران، 1371؛ يادي از هانري‌كربن، گرد آوري و تدوين شهرام پازوكي، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، تهران، س 1382، ص167(مصاحبه با هانري‌كربن در سال 1355)؛ تاريخ فلسفه اسلام، هانري‌كربن، ترجمه اسدالله مبشري، چاپ سوم، امير كبير، تهران، 1361، (مترجم كتاب، اسدالله مبشري در مقدمه كتاب به زندگي‌نامه هانري‌كربن پرداخته است، ص 35ـ9)؛ جلال آشتياني، در احوال و انديشه‌هاي هانري‌كربن، هرمس، تهران، 1379، (مجموعه سخنراني‌هايي كه در يادبود هانري‌كربن بيان شده است)؛ عبدالرحمان بدوي، دائرة المعارف مستشرقان، صالح طباطبايي، روزنه، تهران، 1377، ص 487 ـ 481؛ مصطفي حسيني طباطبايي، نقد آثار خاورشناسان، انتشارات چاپخش، تهران، 1375، ص 98 ـ 87.

3. در احوال و انديشه‌هاي هانري‌كربن، مقاله هانري‌كربن و حكمت متعاليه شيعه، حسين سيد عرب، ص 18.

4. هانري‌كربن، تاريخ فلسفه اسلامي، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امير كبير، تهران، 1361، ص 17.

1. هانري‌كربن، آئين جوان‌مردي، احسان نراقي، نشر نو، تهران، 1363، ص 20.

2. "كربن در مقابله نمودشناسي (پديدارشناسي) هوسرل با نمودشناسي هايدگر، و نيز مقابله آراي هايدگر با انديشه‌هاي ياسپرس، مسئله روز بود و گفت‌و‌گوهاي دوستانه شب‌هاي دراز در خانه گابريل مارسل را پر مي‌كرد." (هانري‌كربن آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، ص 29)

7. آنه‌ماري‌شيمل، تبيين آيات خداوند: نگاهي پديدار‌شناسانه به اسلام، عبدالرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، تهران، 1376، ص 36.

8. Descriptive Psychology.

9. موريس كوروز، فلسفه‌ي‌هايدگر، محمود نوالي، حكمت، تهران، س 1378، ص 26ـ25.

3. Darmesteter(1849-1894).

وي يكي از خاورشناسان معروف در قرن نوزدهم است كه درباره اسلام و مهدويت كتاب نوشته است و بر اساس شيوه تاريخي‌گري مي‌كوشد تا مهدويت را براساس ريشه‌ها و تحولات تاريخي بررسي كند. كتاب او در زمينه مهدويت به فارسي ترجمه شده است. عنوان كتاب شناسي آن عبارت است از: "دارمستتر، مهدي از صدر اسلام تا قرن سيزدهم، محسن جهانسوز، كتاب‌فروشي ادب، تهران، 1317".

4. Ignaz Goldziher(1850-1921).

وي يكي از برجسته‌ترين خاورشناسان است كه درباره مهدويت نيز به تفصيل سخن گفته است كه عنوان كتابش به عربي و فارسي عبارت است: ايگناتس گلدتسيهر العقيدة و الشريعة في‌الاسلام، محمد يوسف موسي و همكاران، الطبعة الثانية، دار‌الكتب الحديثة، مصر، 1959/ گلدتسيهر، درس‌هايي درباره اسلام (فرقه‌ها)، علينقي منزوي، بي‌جا، بي‌تا.

5. Gerole van vloten(1866-1903).

وي از جمله خاورشناساني است كه در باره تشيع و اعتقاد به مهدويت كتاب نوشته است و مي‌كوشد تا مذهب شيعه و انديشه مهدويت را برآمده از افكار كوفيان و ساخته دست كساني چون مختار ثقفي بداند كه خواستند با عنوان مهدويت، حكومت وقت را سرنگون كنند. عنوان كتاب او كه به عربي و فارسي ترجمه شده ، عبارت است: فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة و الاسرائيليات في عهد بني‌امية، الدكتور حسن ابراهيم حسن و محمد زكي ابراهيم، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، قاهره، 1965؛ فان فلوتن، تاريخ شيعه و علل سقوط بني اميه، ترجمه سيد مرتضي هاشمي‌حائري، چاپ تهران، بي جا، بي تا.

13. هانري‌كربن، تاريخ فلسفه اسلامي، سيد جواد طباطبايي، چاپ دوم، كوير، تهران، 1377، ص 103.

14. همان، ص 15.

15. كربن در بيان افكار شيعه باطني، به مفهوم دلالي خطبة البيان حافظ رجب برسي در كتاب مشارق الانوار استناد مي‌كند، بدون آن كه به سند و اثبات صدور اين خطبه بپردازد، يا درباره جزيره خضرا و درياي سفيد يا سفر به پنج جزيره فرزندان امام زمان كه آن را به زبان فرانسوي ترجمه نموده، مطلب مي‌نويسد يا در باره فرقه شيخيه و طرح مسئله جسم هورقليائي، ركن رابع و اهميت بحث ولايت و مهدويت در تفكر شيخيه كتاب مي‌نويسد، امّا به صدق و كذب كلامي ‌و اعتقادي موضوع توجه نمي‌كند. آن‌چه براي او اهميت دارد، بيان عناصر اصلي تفكر عرفاني شيعه( (باطني مي‌باشد و در باره حقانيت و صدق اين سخنان تعليق حكم مي‌كند و به اصطلاح آن را در داخل پرانتز مي‌گذارد.

.16. Martin Heidegger

17. "هانري‌كربن و حكمت متعاليه شيعه" در احوال و انديشه‌هاي هانري‌كربن، حسن سيد عرب، ص 20. (البته سيد حسين نصر در مسافرتي كه با هانري‌كربن همراه بود و به مناسبت اولين كنفرانس در باره شيعه به استرازبورگ رفته بودند، از هانري‌كربن نقل مي‌كند: "روزي با هم بر قله تپه زيبايي كه فرانسه و آلمان را از هم جدا مي‌كند، سفر كرديم. او نگاهي به جنگل‌هاي آن سوي مرز افكند وگفت: هنگامي‌كه جوان بودم از همين راه عبور كردم و وارد آلمان شدم تا با هايدگر ملاقات كنم. لكن پس از كشف سهروردي و ملاصدرا و ساير حكماي الهي ايران ديگر مرا حاجتي به سفر به آن سوي اين مرز نيست." (سيد حسين نصر، جشن نامه هانري‌كربن).

.H. G Gadamer .2

.19. Paul Ricoeur

.20. Hermeneutic

21. داريوش شايگان، هانري‌كربن آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، باقر پرهام، آگاه، تهران، 1371، ص 66.

22. همان، ص 44. "كربن گفت: "از آن‌جا كه غرب حس تأويل را از دست داده، ما ديگر قادر نيستيم به رموز كتاب مقدس راه ببريم و جنبه‌هاي اساطيري ابعاد قدسي جهان را روز به روز بيشتر به فراموشي مي‌سپريم." و نخستين بار بود كه من به بعاد باور نكردني اين اصطلاح كه كربن اغلب آن را به كار مي‌برد، و چنان كه مي‌دانيم، كليد نفوذ به اندرون تأملات وي باقي مي‌ماند، پي‌مي‌بردم. علامه طباطبايي گفت: "بدون شناختن راز تأويل معنوي آيا مي‌توان از اين مسائل سخن گفت؟ معنويت حقيقي بدون تأويل ناممكن است." دو مرد ( هانري‌كربن و علامه طباطبايي) با وجود دشواري‌هاي زبان و بيان... با يك‌ديگر توافق كامل داشتند. من به امكانات بي‌كران اين مفهوم تأويل با همه نتايج مترتب بر آن بعدها پي‌بردم و دريافتم كه سراسر زندگي كربن در حكم نوعي كوشش در راه شكوفا كردن هنر تأويل در وجود وي بوده ، يعني رسيدن به نمونه اعلايي از انديشه درون‌نگر كه وي پيش از آن جنبه‌هايي از آن را در نمودشناسي كشف كرده بود. اما همان چيزي كه در فرايند انديشه غربي در حكم روندي بود كه كساني چون هوسرل و هايدگر پس از گذشت روزگاران دراز بدان رسيده بودند... . كربن به من مي‌گفت: "منظور از كشف‌المحجوب همين است، يعني پرده از باطن حقايق برگرفت."

23. همان، ص 68.

24. كلود عداس، ابن عربي؛ سفر بي بازگشت، نيلوفر، تهران، 1382، ص 85.

"كنايات با شكوه ماسينيون در باب شيعه‌گري و صبغه اساساً درس‌هاي وي، شعله عرفان را در روح كربن روشن مي‌كرد. بر كنار ماندن از تأثير كلام وي ممكن نبود. آتش جان وي، و نفوذ جسورانه‌اش در زواياي نهفته زندگي عرفاني در اسلام، كه تا آن زمان هيچ كس بدين‌سان در آن راه نيافته بود، نجابت، خشم و شوريدگي وي

در برابر فرومايگي‌هاي اين دنيا، همه از عواملي بود كه بر جان شنوندگان جوان وي تأثير مي‌گذاشت. از اين

گذشته، ماسينيون، ضمن پذيرش آشكار سهم اساسي ايران در جهان اسلامي... اذعان داشت كه عالم (

(ايراني هرگز منزل‌گه مطلوب وي نبوده است. در حالي كه كربن، برعكس، ايران را خانه خود احساس مي‌كرد و عجيب اين است كه فرصت اقامت در اين خانه را ماسينيون در اختيار وي گذاشت. به دنبال پرسش‌هاي مكرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسينيون چاپ سنگي مهم‌ترين كتاب سهروردي، حكمة الاشراق، را به وي داد و چنين گفت: "اين كتاب را بگيريد. فكر مي‌كنم در آن چيزي مناسب حالتان پيدا كنيد." و كربن مي‌گويد: "چيزي كه ماسينيون مي‌گفت، همان مصاحبت با سهروردي جوان بود كه از آن پس در سراسر زندگي‌ام دست از من برنداشت." (هانري‌كربن، آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، ص 23).

1. Etienne - Henry Gilson.

2. براي آشنايي با افكار ژيلسون رجوع شود به: اتين ژيلسون، روح فلسفه قرون وسطي، ترجمه ع. داووي، انتشارات علمي‌و فرهنگي، تهران، 1366.

3. داريوش شايگان درباره رابطه كربن با ژيلسون مي‌گويد: " كربن ... درس‌هاي اتين‌ژيلسون در بخش علوم مذهبي مدرسه عملي مطالعات عالي را در سال 24 ـ 1923، با عطش تمام دنبال مي‌كند. وي از اين درس‌ها مي‌آموزد كه متون كهن را چگونه بايد خواند و تفسير كرد. تعاليم استادانه ژيلسن چنان تحسيني را در كربن بر مي‌انگيزد كه وي تصميم مي‌گيرد همان را الگوي كار خود قرار دهد. او مي‌كوشد همان دقت نظر جامعي را كه ژيلسون در قرائت و درك متون لاتيني و احياي آنها به كار برده بود، در مورد متون عربي و فارسي‌اي كه خود وي بعدها آنها را ترجمه و منتشر كرد، به كار برد." (هانري‌كربن، آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، ص 21)

29. هانري‌كربن، تاريخ فلسفه اسلامي، سيد جواد طباطبايي، چاپ دوم، كوير، تهران، 1377، ص 7ـ8.

30. نك: درآمدي بر فلسفه، عبدالحسين نقيب زاده، چاپ دوم، تهران، 1372، ص 166 ـ 165.

31. شهاب الدين سهروردي، حكمة الاشراق، مجموعه دوم مصنفات سهروردي، چاپ تهران، ص 157: (... و الاضواء المينوية ينابيع الخره "خره" و الرأي التي أخبر عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها و حكماء الفرس كلهم متفقون علي هذا حتي إن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه "خرداد" و ما للأشجار سموه " مرداد" و ما للنار سموه " ارديبهشت".

32. غلامحسين ابراهيمي‌ديناني، شعاع انديشه و شهود در فلسفه سهروردي، چاپ دوم، انتشارات حكمت، تهران، 1366، ص 439 ـ 438.

33. سيد حسين نصر، سه حكيم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شركت سهامي‌كتاب‌هاي جيبي، تهران، 1371، ص 72 (به نقل از بخش 55 الهيات كتاب تلويحات از آثار سهروردي)؛ تاريخ فلسفه اسلامي، هانري‌كربن، ص 295. ( (ارسطو در رؤيا به سهروردي مي‌گويد: "اينان ـ بايزيد بسطامي‌و سهل تستري ـ فيلسوفان به حق بودند." بدين سان حكمت اشراق ميان فلسفه و تصوف، پيوندي ايجاد كرد و آن دو از آن پس از يك‌ديگر جدايي ناپذير شدند.

34. سه حكيم مسلمان، ص 71 (به نقل از مقاله ششم شهاب الدين سهروردي از طبيعيات كتاب مطارحات).

35. سهروردي در بيان كمالات و تجربه‌هاي عرفاني و عظمت شخصيت افلاطون به نقل داستاني از تخليه روح و عروج وي به عالم نور مي‌پردازد و مي‌گويد: "و قد حكي الالهي افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً و صرت كأني مجرد بلا بدن، عري عن الملابس الطبيعة، بريء عن الهيولي فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن ساير الاشياء فأري في نفسي من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الانيقة ما ابقي متعجباً فأعلم أني جزء من اجزاء العالم الاعلي الشريف."، مجموعه اول آثار سهروردي، تلويحات چاپ استانبول، ص 112).

36. سه حكيم مسلمان، ص 73.

37. به تعبير سيد حسين نصر، از كاربرد لفظ "متأله" درباره حكيمان اشراقي توسط شهاب‌الدين سهروردي است كه اين لفظ براي دسته‌اي از حكماي الهي در ايران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهين به كار رفته است(سيد حسين نصر، سه حكيم مسلمان، ص 183).

38. تاريخ فلسفه اسلامي، ص 307.

39. همان، ص 308 ـ 307.

40. همان، ص 305.

41. همان.

42. همان، ص 307.

43. آيات زيادي وجود دارد كه يكي از وظايف امام را صريحاً هدايت به امر و دستور خداوند، بيان مي‌كند. از جمله در سوره انبياء، آيه73: (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا( و سوره سجده، آيه 24: (و جعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا(.

44. نك: غلامحسين ابراهيمي‌ديناني، شعاع انديشه و شهود فلسفه سهروردي، چاپ دوم، حكمت، تهران، 1366،

ص 415 ـ 413؛ سيد حسين نصر، سه حكيم مسلمان، ص 85 ـ 84؛ مير عبدالحسين نقيب زاده، درآمدي به فلسفه، چاپ دوم، آگاه، تهران، 1372، ص 167.

45. سهروردي در حكمة الاشراق درباره تفاوت عالم مُثُل معلقه (عالم مثال سهروردي) و مُثُل نوريه (عالم مثال افلاطوني) مي‌گويد:"... و الصور المعلقة ليست مُثُل افلاطون فان مُثُل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية و هذه مُثُل معلقة و ليس لها محل فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم." (حكمة الاشراق، چاپ سنگي، ص 511)

46. شعاع انديشه و شهود فلسفه سهروردي، ص418 ـ 417.

47. تاريخ فلسفه اسلامي، ص 300.

48. المشارع و المطارحات، چاپ استانبول، ص 474.

49. تاريخ فلسفه اسلامي.

50. همان.

51. هانري‌كربن، مباني هنر معنوي، گردآوري زير نظر علي تاجديني، چاپ دوم، دفتر مطالعات ديني هنر، تهران، 1376،

ص 28 ـ 27.

52. زابينه اشمتيكه، مكاتبات هانري‌كربن و ولاديمير ايوانف، ترجمه ع. روح بخشان، كتابخانه موزه و مركز اسناد مجلس شوراي اسلامي ‌و موسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، تهران، 1382.

53. حيدر‌بن‌علي آملي، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحيح هانري‌كربن و عثمان يحيي، ترجمه سيد جواد طباطبايي، انتشارات علمي‌و فرهنگي، تهران، 1368.

54. تاريخ فلسفه اسلامي، ص 46.

55. هانري‌كربن آفاق تفكر معنوي در ايران اسلامي‌، ص 163.

56. همان، ص 161 ـ 160.

57. هانري‌كربن، فلسفه ايراني و فلسفه تطبيقي، ص 42.

58. همان، ص 162.

59. همان، ص 108.

60. "لولا الحجة لساخت الارض بأهلها".

61. در واقع از مفهوم اين روايت كه گفته شده است: "من مات ولم يعرف امام زمانه، مات ميتة جاهلية" استنباط مي‌گردد كه اگر كسي امام زمان خويش را نشناسد، مرگ او چون مرگ عصر جاهليت است و به تبع زندگي و حيات او هم، حيات جاهلانه خواهد بود.

62. قرآن در سوره بقره آيه 124، درباره به امامت رسيدن حضرت ابراهيم مي‌فرمايد: (و إذ ابتلي ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتي قال لاينال عهدي الظالمين(. اين آيات برتري مقام امامت حضرت ابراهيم ( را بر نبوت وي نشان مي‌دهد، همان طور كه عصمت را براي امامت اثبات مي‌كند. زيرا آن گاه كه حضرت ابراهيم(ع) از خداوند مي‌پرسد كه آيا اين مقام به ذريه و فرزندان من هم مي‌رسد، خداوند در جواب( ( مي‌فرمايد، ظالمان كه در اين‌جا منظور گناه‌كاران هستند، شايسته اين مقام نمي‌باشند. لذا از مفهوم آيه استنباط مي‌شود كه امام بايد از گناه و ظلم مبرّا باشد.

63. سوره انعام، آيه 75.

64. امام صادق(ع) در سخني مي‌فرمايد: خدا رحمت كند برادر ما حضرت موسي را كه اگر شكيبايي و صبر پيشه مي‌كرد و مي‌توانست كارهاي حضرت خضر(ع) را ـ كه بر حسب علم به باطن و تأويل عالم صورت مي‌پذيرفت ـ تحمل كند، حضرت خضر(ع) هفتاد مورد از تأويل كارهاي خود را براي حضرت موسي(ع) بيان مي‌داشت. هم‌چنين از مواردي كه در زندگي ائمه بر حسب مقام امامت آنان و به جهت آگاهي به ملكوت عالم و علم به تأويل برايشان مقدور بود، پاره‌اي از پيش‌گويي‌هايي است كه آن بزرگواران بيان داشته‌اند. از جمله سخناني را كه امام علي(ع) به ابن ملجم درباره قتل خود مي‌گويد يا سخني را كه امام علي(ع) به سعد‌بن‌ابي وقاص درباره پسرش عمر سعد و جريان قتل امام حسين(ع) توسط او بيان مي‌دارد. همه اين موارد حاكي از علم به باطن، تأويل و ملكوت عالم است و اثبات مي‌كند كه آنان از مصاديق راسخون در علم مي‌باشند.

65. قرآن درباره آنان كه علم به تأويل دارند، در سوره آل عمران، آيه 7، مي‌فرمايد: (و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم(. در نگرش قرآن تنها كساني كه از راسخان در علم باشند و به باطن و ملكوت امور عالم آگاه باشند، توانايي تأويل را خواهند داشت. بر اين اساس كربن معتقد است كه فهم معاني با توجه به مرتبه معنوي

امكان پذير است و در اين باره مي‌گويد: "تمايز معاني، با توجه مراتب معنوي، ميان انسان‌ها صورت گرفته است كه درجات آن را استعداد دروني آنان متعين كرده است." (تاريخ فلسفه اسلامي، ص 18)

66. تاريخ فلسفه اسلامي، ص 18.

67. قرآن در اين خصوص مي‌فرمايد: (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم(؛ "اي مؤمنان! بايد از خدا و رسول و صاحبان امر (امامان) اطاعت كنيد!" و موارد مذكور در ادبيات قرآني از مصاديق صاحبان داراي ولايت مي‌باشد. كلمه ولايت داراي دو معنا است. آن گاه كه اين كلمه درباره خداوند، رسولان و امامان به كار مي‌رود، به معناي سرپرستي و فرماندهي است: آن گاه كه درباره مؤمنان و پيروان به كار رود، به معناي فرمان‌برداري و اطاعت بي‌چون وچراست. اين تفاوت را از جنبه ادبي با فتحه و كسره واو در كلمه ولايت نشان مي‌دهند.

68. تاريخ فلسفه اسلامي.

69. همان، 105.

70. كربن در اثبات اين امر كه تا مردم به بلوغ و رسش روحي نرسند، ظهور امام عصر( متحقق نخواهد شد، به سخن سعدالدين حموي استناد مي‌كند: "امام غايب تا زماني كه اسرار توحيد را از بند نعلين او استماع نكنند، ظهور نخواهد كرد، يعني تا زماني كه معناي باطني توحيد درك نشود." ( تاريخ فلسفه اسلامي، ص 106)

71. همان، ص 105.(كربن وجود روحيه فتوت و اخلاق جوان‌مردي را در گذشته كه توسط عرفا ترويج مي‌شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه‌ها گشت، عامل نوعي ترويج دين، تعاليم اخلاقي و آوردن آن تعاليم در متن زندگي و در ميان مشاغل و حرفه‌ها مي‌دانست، به طوري كه موجب گشت تا اخلاق با زندگي گره خورد. از اين‌رو كربن ظهور آينده امام را مستلزم استحاله قلب انسان‌ها و ظهور اخلاق جوان‌مردي مي‌داند كه اين ظهور به ايمان آنان بستگي دارد.)

72. با وجود آن كه هانري‌كربن در شيوه پديدارشناسانه خود از شيعه، به توصيف آن در تمامي‌گرايش‌هايش (اسماعيليه، شيخيه و دوازده امامي) مي‌پردازد و كمتر سعي مي‌كند تا به اظهار نظر و داوري بپردازد، گاهي ديده مي‌شود كه قلمش رها شده و به ترجيح يك فكر بر فكر ديگر و مقايسه ميان آرا مي‌پردازد و اظهار نظر شخصي مي‌كند. مثلاً در بحث عالم هورقليا و ملاقات با امام عصر( با كمال تعجب وي به نظريه شيخيه گرايش پيدا مي‌كند و معتقد مي‌شود كه كليه تشرفات و ديدارها در عالمي‌فرامادي كه همان عالم هورقليا است، صورت مي‌پذيرد و در بيان اين اعتقاد، عالمان شيعه دوازده امامي‌را چون كليني، طبرسي نوري، و شيخ مفيد كه معتقد به عمر طولاني امام عصر( و زندگي جسماني آن امام در همين دنياي مادي هستند، كژانديش مي‌داند.

73. تاريخ فلسفه اسلامي، ص 42.

74. هانري‌كربن در اعتقاد خود مبني بر اين‌كه شريعت و فلسفه نمي‌تواند كاملاً باطن و حقيقت معنوي شيعه را بيان كند، معتقد بود كه مقوله امامت و ولايت امامان، بيان كننده حقيقت حكمت نبوي و شيعي است و از آن‌جايي كه عرفان را مبتني بر امامت و قطب الاقطاب بودن امام و ولايت منتشر شده از جانبش مي‌دانست و گمان مي‌برد كه عارفان توانايي ايفاي اين مسئوليت را دارند و عرفان بر خلاف شريعت و فلسفه مي‌تواند از عهده اين مسئوليت برآيد، به عارفان و فيلسوفان حكيمي‌كه رويكرد عرفاني داشته‌اند، بيش از فلاسفه مشائي اهتمام مي‌ورزيد. اما لازم به ذكر است كه پذيرش اين سخن كربن، مبني بر اين كه باطن دين را بايد بر اساس مبحث امامت و ولايت امام فهميد، لزوماً به معناي پذيرش اين سخن نيست كه بايد به عرفان يا تصوف وفادار بود. و چه بسا فردي ممكن است تصوف را ايفا كننده نقش امامت و ولايت نداند ـ علي رغم ادعاي خود تصوف ـ امّا به اصل سخن كربن مبني بر اين كه باطن شيعه همان امامت و ولايت پيشوايان دين است، وفادار باشد. در واقع كربن به طرح امامت و ولايت پرداخته است، لكن مصداق آن را در عرفان مي‌جويد.

75. همان، ص 109.

76. تاريخ فلسفه، ص 105.

77. محمد باقر مجلسي، بحارالانوار، چاپ بيروت، ج 1، ص 10.

78. تاريخ فلسفه اسلامي، ص 139.

79. همان، ص 105.

80. محمد علي امبر معزي در احوال و انديشه‌هاي هانري‌كربن، پژوهش در نوع شناسي روايات ملاقات با امام غائب، ص 75. به نقل از:

.En Islam iranien, T4,P.328.

81. داريوش شايگان، آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، باقر پرهام، ص 156.

82. يكي از نكته‌هاي آسيب پذير تفكر كربن در باره مهدويت، همين زندگي فرامادي و موجود در عالم مثال است، كه كربن به تبعيت از سهروردي و بزرگان مكتب شيخيه اتخاذ نموده است و با وجود آن كه كربن در بسياري از موارد نظر به شيعه اماميه (دوازده امامي) دارد، در اين جا بر خلاف سخن عالمان اماميه سخن گفته است.

83. عبدالرحمان بدوي، دائرة المعارف مستشرقان، صالح طباطبايي، روزنه، تهران، 1377، ص 481.

84. نك به مقالات ذيل: رابرت اس. كرامر، دائرةالمعارف جهان نوين اسلام (عنوان: مهدي)، مجله انتظار ترجمه: بهروز جندقي، بنياد فرهنگي حضرت مهدي موعود(، قم، سال چهارم، شماره يازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان 1383)،

ص 199؛ دبليو. مادلانگ، دائرةالمعارف اسلام چاپ كمبريج (ذيل كلمه مهدي)، مجله انتظار بهروز جندقي، بنياد فرهنگي حضرت مهدي موعود(، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان 1382)، ص 129 ـ 125.

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