

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۰۱

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال دهم، شماره ۳۷، بهار ۱۳۹۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۱

تحلیل پدیدارشناختی دیدگاه‌های هانری کربن در مباحث امامت و غیبت امام عصر علیه السلام بر مبنای اندیشه سهروردی

معصومه احمدی*

چکیده

هانری کربن با تأثیرپذیری از اندیشمندانی چون هایدگر و سهروردی به نوعی نگاه هرمنوتیک به جهان - که در آن، معنا اصالت و وجوهی گوناگون دارد - می‌رسد. وی با تکیه به دیدگاه‌های سهروردی، بنیان‌گذار نظریه ارتباط علی و فعال میان عوالم سه گانه ملکوت، مثال و ماده و نیز با مطالعه آثار شیعه ایرانی به افقی از هستی‌شناسی می‌رسد که در آن، لزوم ارتباط مداوم انسان با عالم عقل کل (عالم ملکوت) به واسطه عالم مثال، مطرح می‌شود. به عبارتی اندیشه سهروردی به پذیرش نبوت باطنی و در پی آن، تأویل باطنی پدیده‌ها می‌انجامد که کربن از آن برای تحلیل اندیشه‌های شیعه بهره می‌گیرد. بنابر این سهروردی، رویکرد پدیدارشناختی نوینی را ارائه می‌دهد که با آن می‌توان نظریه‌های امامت و غیبت را تحلیل و درک کرد. در این رویکرد، ظرف زمانی منحصر به فردی مطرح می‌شود که با «ارض ملکوت» - زمین عالم مثال - ارتباط می‌یابد که کربن مقزّ امام زمان را در آن جا می‌بیند. در این پژوهش، با بررسی چگونگی و چرایی نگاه سهروردیایی هانری کربن به امامت، غیبت و زمان، به مدل‌سازی آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

امامت، سهروردی، عالم مثال، مهدویت، کربن، هستی‌شناسی.

* استادیار دانشگاه علامه طباطبایی (massumahm@gmail.com).

از جمله ویژگی‌های تفکر هانری کربن، پرداختن به بُعد معنوی از دست رفته بشر در قرن بیستم است. وی جزو آن دسته از روشنفکرهایی است که غایب بودن روح واقعی انسان در جامعه قرن بیست و باقی ماندن تنها نامی از آن در فرهنگ توده‌ها را شدیداً نقد کرده‌اند. آن‌ها در واقع به دنبال راه سومی بودند که برای نجات از پرتگاهی که به نظر می‌آمد جامعه آن روز در آن افتاده است، راه حلی ارائه دهند.

هانری کربن اهل تعهد به روح واقعی بشر و بیدارگری خودآگاه جمعی جامعه انسانی بود و همین امر، عامل اصلی عزم وی به آشنا کردن جهان غرب با حکمت شرقی ایرانی و عارفان شیعه این دیار و نیز تولید آثاری پرارزش و غنی در این زمینه شد.

از دیدگاه کربن، اهمیت شرق در برابر غرب، قدرت بازیافتن بُعد اصیل انسانی است. غرب جایگاه فراموشی بُعد رجوع به خویشتن خویش است و به عکس، مشرق،^۱ سرزمین حلول بیداری درون و تجسم یافتن رجعت به خود انسانی است. چنین دیدگاهی برآمده از تأملات وی بر آثار کارل بارت - کشیش پروتستان سوئیسی قرن بیستم - و نیز سهروردی - نظریه پرداز اصلاح‌گرمسلمان قرن دوازدهم میلادی - است. کربن در واقع معتقد به نوعی نگاه هرمنوتیک به جهان است که در آن، معنا اصالت و وجوهی گوناگون می‌یابد. موضوع، یافتن آن حضور دائمی با اصل آفرینش است که بشر قدرت دستیابی به آن را از دست داده است و به نظر کربن، کلید آن در آموزه‌های شرق نهفته است.

در اندیشه کربن، هرمنوتیک پرده برداری از اسرار پوشیده عالم و بخش روحانی بشر است. در واقع، در ذهن او ردپایی از آموزه‌های مسیحیت نهفته است که ضرورت وجود یک پل ارتباطی میان این عالم و عالم ماورا را نهادینه کرده‌اند. وی به ضرورت خودآگاهی به این تعالی و اهمیت مشاهده وجه خدا توسط فرد باور دارد؛ چراکه حقیقت فرد به سبب این خودآگاهی و مشاهده، معنا می‌یابد. از این رو در این دیدگاه، ایمان داشتن، وجود داشتن است.

هانری کربن در مطالعات پیش‌تازانه‌اش بر روی آرای سهروردی و نیز شیعه ایرانی، به همان بینشی از هستی‌شناسی انسان می‌رسد که سهروردی رسیده بود؛ لزوم وجود عالم رابط (عالم مثال)^۲ میان عوالم ملکوت و ماده. وی نه تنها این نظریه را می‌پذیرد، بلکه به بسط و توسعه

۱. در این جا «مشرق»، معنایی در آن واحد، روحانی و جغرافیایی دارد.

۲. عالم شهادت یا عالم ماده، سایه عالم مثال است و عالم مثال خود سایه عالم ارواح. مثال مطلق، عالم ارواح را گویند و مثال مقید، عالم خیال را نامند (تهانوی، ۱۹۹۶). عالم مثال، عالمی است میان عالم ارواح و عالم اجسام که شبیه به عالم

آن نیز همت می‌گمارد. وی پس از شناخت واسطه‌های این ارتباط، سرانجام به نگاهی تحلیلی از چگونگی و علت غیبت امام عصر علیه السلام دست می‌یابد که توضیح آن بر پایه همان اصول فکری فلسفی سهروردی ممکن است. در مقاله حاضر، این اندیشه کربن را برای آشنایی بیشتر پژوهشگران حوزه امامت و مهدویت برجسته ساخته و تبیین کرده‌ایم. بدین رو کوشیده‌ایم با توضیح و یادآوری اصول دکنترین سهروردی و شیوه پدیدارشناختی او که در اصل، مبنای تفکر هانری کربن را در مباحث شیعه و مهدویت شکل می‌دهند، به فهم درست و دقیقی از آرای این اندیشمند و محقق برجسته فرانسوی برسیم.

طرح مسئله: تبیین جایگاه امام در کنار کلام وحی

هانری کربن در تحقیقات خود، نخست به تبیین جایگاه امام در نزد شیعه ایرانی می‌پردازد. وی نقش امام را آموزش معنای تأویلی کلام وحی و هدایت پیروان به سوی روح این کلام و باطن آن معرفی می‌کند. کربن بیان می‌دارد که کلام وحی‌ای که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آشکار کرده، در شکل خالص آن است و این برگردن امام است که از این ظاهر دست نخورده، روح آن را استخراج کند. بنابراین، دو مفهوم «ظاهر» و «باطن» را مطرح می‌کند که به تشابه، «ظاهر» را همان «کلمه» در نزد مسیحیت به شمار می‌آورد و «باطن» را «معنای روحانی» یا «وجود مسیحایی». وی تأکید می‌کند که پیام وحی، بخشی پنهان دارد که آشکارسازی آن در مأموریت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نبوده است:

چنانچه امام شما را هدایت نکند و چنانچه شما توان و استعداد فهم این تعالیم را نداشته باشید، تمام آن کلامی که از بیرون به سوی شما ارسال می‌شود بی‌تأثیر و بی‌نتیجه گوش شما را صرفاً پر می‌کنند. (کربن، ۱۹۷۱: ج ۱، ۷)

در واقع، از دیدگاه هانری کربن، تفاوت در مأموریت امام و پیامبر به تفاوت در دو جنبه کلام برمی‌گردد: بُعد درونی (Hermetic) و بُعد بیرونی (Exoteric). این دو هیچ‌کدام بدون دیگری نمی‌توانند وجود مستقل داشته باشند. به عبارتی «پیامبر و امام، دو شعله از یک نور هستند؛ مأموریت امام، انتقال جنبه درونی مأموریت پیامبر است. پیامبر «کلمه» را انتقال می‌دهد و امام «روح» آن را. پس این دو هرگز نمی‌توانند از هم جدا شوند (همو).

قانون واقعی شرع، یک بُعد معنایی پوشیده و یک واقعیت عرفانی دارد که البته باید به

اجسام است؛ مثل صورت در آینه که جسم به نظر می‌آید، اما جسم نیست؛ و ارواح بعد از مفارقت از بدن‌ها تا قیامت در قالب‌های مثالی می‌مانند (داعی الاسلام، ۱۳۶۲).

نوشتار وحی و نبوت پایدار باقی بماند و نمی‌توان ظرف را از مظر فوج جدا کرد. هانری کربن ابراز می‌دارد که این نوع برداشت دقیقاً با دیدگاه یهود درباره ازدواج میان «سنت نوشتاری» و «سنت شفاهی» همخوانی دارد و نیز با این آموزه مسیحیت که می‌گوید: «روح جدای از کلمه نیست، بلکه در آن جای دارد و مخفی است» سازگار است. «کلمه» لازم و ضروری است؛ چرا که با آن «روح» هدایت می‌کند (همو).

«کلمه»، ابزار روح و در خدمت آن است. به طور استعاری می‌توان گفت که شفافیت روح جز با حضور کلمه حاصل نمی‌شود. طرد ظاهر کلمه به سرگردانی خیالات عرفانی می‌انجامد و طرد روح کلمه، مؤمن را به زندان نفاق و برداشت‌های دروغین تاریخی، آداب و سنن خشک ظاهری می‌کشاند. این چنین است که پیامبر اسلام ﷺ جانشینی به عنوان امام دارد، همان‌طور که برای مسیح ﷺ دوازده حواری بودند که رسالتش را پس از وی ابلاغ کردند.

به باور کربن، در دیدگاه امام‌شناسی شیعه برای ادامه رسالت هر پیامبر، امامی در نظر گرفته می‌شود؛ شیث امام پس از آدم است؛ اسحاق و اسماعیل امامان پس از ابراهیم‌اند و هارون و یوشع، پس از موسی، و سلیمان امام پس از داوود ﷺ است. پس از عیسی ﷺ سیمون پیر و نسل متوالی از رهبرانی که رسالتی امام‌گونه داشتند تا بحیرا - روحانی مسیحی که حضرت محمد ﷺ در سفری با وی برخورد نمود - ادامه می‌یابد. بحیرا همان روحانی مسیحی است که رسالت رسول گرامی اسلام ﷺ را به وی خبر داد و سپس آن را تأیید کرد (همو).

هانری کربن همچنین به احادیثی استناد می‌کند که در آن‌ها پیامبر اشاره کرده است آخرین امام با هدف رساندن خلق به معنای باطنی وحی ظهور می‌کند. کربن درباره معنای باطنی و لغوی، این پرسش را برجسته می‌کند که آیا مؤمن باید در ظاهر تحت اللفظی کلام وحی متوقف شود یا به کمک معنای درونی (روحی)، معنای واقعی (حقیقت) آن را دریابد؟ سپس پاسخ را با استناد به حدیثی از امام جعفر صادق ﷺ به خوبی روشن می‌کند؛ در آن جا که امام می‌فرماید:

کتاب خدا چهار چیز را دربر می‌گیرد: عبارت (سخن گفته شده)، اشارت (مرجع نظر)، لطایف (معنای پنهان درباره عالم ماورای حس) و حقیقت (اصل روحانی متعالی).
(مجلسی، بی‌تا: ج ۹۲، ۱۰۳)

البته باید تأکید کرد که در مطالعه تاریخ اسلام، اعتقاد به مفهوم باطن و علم آن، هم در میان شیعیان و هم در میان صوفیه به چشم می‌خورد (کربن، ۱۳۹۱: ۵۹). درباره باطن قرآن، روایاتی از پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ وجود دارد که بر مبنای آن‌ها قرآن و به‌طور کلی هر چیزی دارای معنای ظاهری و باطنی است (مجلسی، بی‌تا: ج ۸۹، ۹۷). در این راستا مفسرانی از میان اهل تصوف

با رویکرد تأویلی به حوزه تفسیر قرآن گام نهندند؛ اما شیعه برای تأویل، قیودی قائل می‌شود: یک قید ضابطه‌مند بودن، یعنی گنجایش مورد تأویل در قالب یکی از دلالت‌های عرفی کلام (دلالت اقتضا، دلالت تنبیه و دلالت مفهومی و ...) و قید دیگر، نقل معتبر معصوم است. روشن است مخالفت نکردن با دلیل قطعی و ضروری دین و قابل جمع عرفی بودن، در این تعریف مورد تأکید است (قاسم‌پور، ۱۳۸۸: ۳).

باید یادآور شد که برای حل مشکل تأویل‌های بی‌مرز و بی‌قانون (در شیوه تأویل محض) و نیز با تکیه به این واقعیت که ظاهر و باطن در کنار هم معنا می‌یابند و نباید از ظاهر کلام فارغ شد، شیعه قائل به تأویل در کنار تنزیل است. از این رو با توجه به این که صادرکننده کلام وحی، خداوند است و این کلام، ریشه در عالم عقل الهی دارد که با قواعد عالم عقل مادی بشر متفاوت است و حامل لایه‌های معنایی خاصی است. بنابراین در نگاه شیعه، لزوم وجود اتصالی میان عقل بشری و عقل الهی شدیداً احساس می‌شود. به همین دلیل است که بعد از شخص پیامبر، وجود امامان - که رابط‌های این دو عالم فکری (عقل الهی و عقل بشری) هستند - ضروری و قاعده اجزایی کلام وحی می‌گردد.

از این رو مسئله اصلی که قصد داریم به آن بپردازیم ماهیت وجودی امامان درباره کلام وحی است و این که چرا مسئله غیبت به شکل مسئله‌ای بنیادین مطرح شده است؟! می‌کشیم با نگاهی تحلیلی و پدیدارشناختی بر پایه رویکردی که اساساً به تأویل و باطن‌گرایی دارد (رویکرد سهروردی)، به پاسخی قانع‌کننده و دقیق برسیم.

۱. ماهیت وجود آخرین امام از منظر هانری کربن

اهمیت ارتباط تنگاتنگ میان زمین و آسمان تا آخرالزمان برای شیعه، اصلی حیاتی به شمار می‌رود و این جاست که ماهیت وجود آخرین امام معنا می‌یابد. هانری کربن در *امام غایب* (کربن، ۲۰۰۳) توضیح می‌دهد که آخرین امام، موجودیتی اسرارآمیز دارد و لقب‌هایی چون «قائم» (کسی که برانگیخته می‌شود) و «مهدی» (کسی که راه یافته است)، «منتظر» (کسی که به انتظارش هستند) و «حجت» (دلیل حق یا ضامن خدا) «راهنمای در پرده زمان» و «امام غایب» خوانده می‌شود. پس از گذشت بیش از ده قرن از غیبت امام زمان علیه السلام، چهره ایشان همچنان تمام خودآگاه مذهبی شیعه را پر کرده؛ به طوری که همگان در انتظار لحظه نهایی رستاخیز وی و خیزش از نوبی تمامی اشیاء‌اند. این لحظه، لحظه علنی شدن «حضور در حال» امام خواهد بود که به همین دلیل «قائم» نامیده شده است.

البته معنای عمقی «غایب از نظر» این است که انسان‌ها خود در پوششی فرو رفته‌اند که توانایی درک دیدن امام را ندارند. از طرفی ظهور امام - آن‌طور که هانری کربن برداشت می‌کند - یعنی هم‌زمانی حضور امام و پیروانشان در زمان حال (همو: ۱۹۳). بنابراین آن‌چه اتفاق می‌افتد، از بین رفتن موانع شناخت در نزد پیروان ایشان است، به گونه‌ای که عوالم نامحسوس و محسوس در تعاملی قابل فهم برای انسان درمی‌آیند (نک: کربن، ۱۳۹۱: فصل ۴ و ۲).

کربن معتقد است تا مردم به بلوغ روحی نرسند - یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود - ظهور امام عصر محقق نخواهد شد (همو: ۱۰۶). از این رو وی ظهور امام را مستلزم استحاله قلب انسان‌ها و ظهور اخلاق جوانمردی می‌داند (همو: ۱۰۵).

الف) مسئله زمان

اصولاً مفهوم «در پرده زمان بودن»، افزون بر تداخل با مفهوم زمان، یک مفهوم «وجودی» (اگزیستانسیال - Existential) است که باید ابعاد معنایی آن شناخته شود. از نظر کربن، مهدویت و غیبت، مهم‌ترین پایه‌های فکر شیعه‌اند که باید مؤلفه‌ها و عناصر درونی و نیز پیوستگی میان این اجزا به خوبی تبیین شوند. درک «زمان وجودی» (Existential time) امام غایب، مستلزم درک از زمان اگزیستانسیال ایمان و زمان کلام خدا و وجوه متفاوت تأویل است که با مراتب مختلف وجود مطابقت دارد و نگاهی پدیدارشناخت را می‌طلبد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. مسئله اصلی از نظر کربن، مسئله تأویل و زمان مندی در کلام الهی است که این هر دو در قالب مسئله غیبت نمود کرده‌اند.

چنین برداشت می‌شود که زمان غیبت در نزد بزرگان شیعه، به گذشته، حال و آینده‌ای اشاره دارد که ریشه در «توالی» دارند. آن‌چه در گذشته، آینده تصور می‌شده، اکنون به حال تبدیل شده است. البته این یک مدل خطی از زمان است که در آن تمایز حال از دیگر نقاط به وضوح دیده نمی‌شود. در این مدل، گذشته و آینده به عنوان مفاهیم مستقل فلسفی، مبنای تعریف زمان حال قرار می‌گیرند و ما را به تفکر پیوستگی زمان سوق می‌دهند؛ یعنی به سمت پذیرش کلیتی به نام زمان که در درون قابل تفکیک به گذشته و حال و آینده است. با این برداشت از زمان (به شکل یک کلیت واحد)، حضور داشتن در کلیت زمان و در تمامی اجزای آن قابل تصور است؛ یعنی می‌توان پذیرفت که سطحی از حیات با چنین سطحی از زمان تعریف شود که در آن حال، آینده و گذشته جمع‌اند. این حالت، با مفهوم زمان غیبت در نزد شیعه، قابل انطباق است.



از سوی دیگر، در تمام برداشت‌ها از زمان، فهم و دریافت کشش زمانی (دیرند) ^۱ به یک خودآگاه بشری نیاز دارد. این خودآگاه در سطحی از ادراک، زمانی از حیات را تجربه می‌کند (زمان برگسونی) که در آن حس بودن ممتد، جاری است (برای مطالعه بیشتر به زبان فرانسه، نک: Parré, 1994).

از دیدگاه «دیرند» (مدّ زمانی) حالات وجود، بدون هیچ نسبتی با عدد، در یکدیگر نفوذ می‌کنند و ذوب می‌شوند، به طوری که گذشته و حال یک کلّ را تشکیل می‌دهند؛ درست مانند وقتی که نُت‌های یک آهنگ که گویی در یکدیگر ذوب شده‌اند را به یاد می‌آوریم.

باید یادآور شد که دیرند، مقداری کیفی و غیرقابل بیان است. به محض این که درباره آن بیندیشیم، ضرورتاً آن را فضایی می‌کنیم؛ چراکه زمان را در فضا تصور می‌کنیم و می‌فهمیم. برای این که حالات خودآگاهی مان را هم‌زمان درک کنیم در فضا می‌اندیشیم و آن حالات را کنار هم می‌چینیم. به دنبال این چینش فضایی، مدّی از زمان را نیز به تشابه می‌سازیم و برایش امتدادی تصور می‌کنیم. این توالی برای ما شکل یک خط پیوسته دارد که اجزای آن بر هم مماس‌اند، بی آن که در هم نفوذ کنند؛ درحالی که دیرند - همان‌طور که برگسون نیز در کتاب *زمان واراده آزاد* به آن اشاره کرده است - کیفیتی درون‌گستر است و به اعتبار خودآگاهی ما درک خواهد شد (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۱۱ - ۱۱۳). البته این بدان معنا نیست که دیرند، مبحثی صرفاً ذهنی است، بلکه ماهیتی وابسته به حیات انسانی دارد و نمودی از «من» در جهان بیرون است.

به هر روی، احساس بودن ممتد، یک خط سیر به سمت آینده را در خود پنهان دارد و چرخه‌ای از زمان‌برداری پیش‌رونده و کشسان را نشان می‌دهد (شکل زیر).



شکل ۱: مدل‌سازی زمان وجود مادی: توالی جهت‌دار بردارها

حرکت چرخه‌ای زمان پیش‌رونده، مشابه مفهوم نظریه دینی حرکت به سوی وحدت الهی، با زمان آینده هدف‌گذاری گردیده است. در واقع، مفهومی از زمان خطی ممتد (به سوی آینده) با مفهومی از زمان چرخه‌ای منعکس شده در فضا (با دوران به سوی گذشته) ادغام می‌شود و حاصل آن، احساسی از زمان ادغام شده در فضا است. به عبارت دیگر، نمودی از «پیوسته فضا-زمان» است.

در برداشت شیعه از زمان غیبت، نوعی ارتباط فضا-زمان - به شکلی که توضیح داده شد - نهفته است؛ یعنی نهایتاً در مختصات از فضا-زمان، در آینده‌ای معلوم از زمان چرخه‌ای پیش‌رونده، حضوری از امام عصر^{علیه السلام} که موجودیتی سابق نسبت به مختصات فضا-زمان ظهور دارد، رخ می‌دهد.

گفتنی است در اندیشه دینی مسیحیت - که هانری کربن نیز با آن آشناست - زمان در الگوی خاصی از گذشته و حال و آینده تصویری شود و سرانجام به «وحدت خداوند» می‌انجامد. بر اساس این تفکر، ساختار کیهانی حرکتی به سوی پیچیدگی و نهایتاً وحدت دارد. در واقع مسیحیت مانند مهدویت پایان نیکی را برای زمان در نظر می‌گیرد. بنابراین می‌توان چنین تصور کرد که هانری کربن برداشتی از زمان غیبت را در ذهن داشته که به این برداشت، مسیحیت برای زمان پایان جهان نزدیک بوده است: فضا-زمان در چرخه‌ای پیش‌رونده وابسته به خودآگاه بشر.

ب) مسئله ماهیت وجودی

ماهیت وجودی امام زمان^{علیه السلام} با ماهیت وجودی شریعت گره خورده است. وجود شریعت دست نخورده در طول زمان واقعیتی است که مؤلفه‌های وجودی وابسته به خود را می‌طلبد و با آن‌ها معنا می‌یابد. از جمله مؤلفه‌های مهم، تأویل در کنار تنزیل است که به کمک آن، محکم و متشابه قرآن بهتر شناخته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۲۴).

کربن شیفته تأویلی است که در برداشت شیعی از ارتباط عوالم مادی و غیرمادی می‌توان یافت. علت این گرایش را باید در چرخش وی از هایدگر به سهروردی جست. به گفته داریوش شایگان، این گذار، نشانه نومی و نوعی ناهمخوانی است. کربن، خود این گذار را این‌گونه توضیح داده است:

آن چه من در نزد هایدگر می‌جستم، آن چه در پرتو آثار هایدگر دریافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی - اسلامی می‌جستم و می‌یافتم. (شایگان، بی‌تا)

به گفته شایگان، آن چه کربن در نزد متفکران ایرانی می‌جست، اقلیم وجودی دیگر، یا

مقامی از حضور بود که در برنامه تحلیلی اندیشه هایدگری نبود.

این نوع برداشت در نگاه سهروردی، مبدع تفکر باطنی فلسفی در ایران دیده می‌شود. به باور کربن، این که فقیهان حَلَب سهروردی را محاکمه کرده بودند، در واقع به سبب اعتقاد وی به ادامه یافتن نبوت باطنی به وسیله امامت بوده است. در اصل، باور به رسالت باطنیه در نزد سهروردی ناظر به تأویل و تفسیر شریعت است. این کشش به باطن شریعت به علت وجود لایه‌های معنایی متفاوت در کلام وحی است. امام، واسطه تعبیر و ترجمه کلام وحی می‌گردد. بنابراین وجود امام، ماهیتی ذاتاً تأویلی دارد که خاص این سیستم فکری است که قائل به ظاهر و باطن معنایی برای تمامی پدیده‌های این جهانی است. از این رو هانری کربن پس از آشنایی با اندیشه نبوت باطنی سهروردی، ادامه آن را در اندیشه تأویل باطنی شیعه یافت و این چنین بود که با تفکر سهروردی به تحلیل دیدگاه‌های شیعه پرداخت.

۲. تحلیل رأی هانری کربن در مسئله امامت

الف) تحلیل عمومی

آن چه هانری کربن از مفهوم امامت در نزد شیعه ارائه می‌دهد، حاصل مطالعات و پژوهش‌های وی بر روی آثار متفکرانی چون علامه طباطبایی، سید جلال‌الدین آشتیانی، مهدی الهی قمشه‌ای، سید کاظم عصار، و سید حسین نصر است. بر اساس دیدگاه‌های کربن، ویژگی منحصر به فرد تفکر شیعی برخوردار از ارتباطی زنده با جریان وحی است. به باور وی، این پیوند دائمی با جهان وحی باید برجسته شود؛ چرا که رسالت نهفته در تمامی ادیان ابراهیمی بوده که تنها در نزد شیعه اهمیت آن درک شده است.

اصل امامت، چهره معنایی کلام وحی را نشانه گرفته است و به سمت اجرایی کردن آن پیش می‌رود. اصل قرار دادن این هدف مهم می‌تواند توضیحی بر دوران طولانی صبر امامان در برابر حوادث تلخ دنیای اسلام باشد. باید یادآور شد که کلام وحی در فرایند «تنزیل» به این عالم هبوط کرده است و در رسالت پیامبران بوده که مجموعه این کلام را دست نخورده در اختیار بشر قرار دهند. حفظ صورت کلام وحی، خود مسئله‌ای بزرگ به شمار می‌آید که بحث‌های بسیاری بر روی آن، از نظر دگرگون‌شدگی یا سانسور از روی سلیقه، صورت گرفته است. آن چه در همه ادیان ابراهیمی مورد بحث قرار دارد، برداشت‌های عینی و ضمنی از کلام وحی است؛ امری که شیعه تلاش کرده با حفظ ارتباط با ریشه وحی، آن را به گونه‌ای حل کند.

کربن در کتاب *اسلام ایرانی* به تفصیل بیان می‌دارد که شیعه با قائل شدن به دو بُعد ظاهر و باطن به طور هم‌زمان در کلام وحی، اساساً از همان ابتدا با نگاهی عمقی‌تر به پدیده وحی نگریسته است. از نظر شیعه، کلام الهی با این دو بُعد، ذاتاً به گونه‌ای شکل گرفته که «رمزگشایی در زمان» را می‌طلبد. همچنین - آن‌طور که امام علی علیه السلام فرموده است - ساختار وحی، افزون بر «ظاهر» و «باطن»، دارای «حد» (حدود قانونی) و «مُطَّلَع»^۱ است. بنا بر این برای شیعه، اجرایی شدن این کلام، مستلزم شناخت درست و کامل از تمام اجزای آن بوده و جز با واسطه امامان امکان‌پذیر نیست.

برای درک بهتر این نگاه هانری کربن به شیعه، باید هم نگاه پدیدارشناسانه سهروردی را بررسی کرد - که پایه اندیشه و استدلال هانری کربن در مباحث امامت است - و هم برای تحلیل و نقد آن باید اصول شناختی شیعه را از نو نگریست. از این رو بخش‌های تحلیلی زیر، مطالعه فردی است که برای فهم اندیشه کربن بر روی اندیشه سهروردی و نیز اصول شناختی شیعه انجام داده‌ایم:

ب) تحلیل پدیدارشناختی با استناد به تفکر سهروردی و نیز اصول شناختی شیعه

در معنای عمومی، پدیدارشناسی، تحلیل توصیفی آگاهی است. فیلسوف امریکایی، چارلز سندرس پرس، پدیدارشناسی را مطالعه توصیفی همه آن چیزهایی که واقعی مشاهده می‌شوند می‌داند. در نگاهی جدیدتر همچون نگاه هوسرل، پدیدارشناسی نوعی شهودگرایی است. هوسرل، در کتاب *ایده‌هایی برای پدیدارشناسی* *تاب و فلسفه پدیدارشناسی* از شهود ذات سخن گفته و پدیدارشناسی را در کل، تحلیل وصفی ذات‌ها یا ساخت‌های ایده‌ای تعریف کرده است. در نظر هایدگر، پدیدارشناسی به طور موضوعی عبارت از علم وجود موجود است و بیشتر بر ضرورت هستی‌شناسی بنیادین تأکید دارد.

هدف در شیوه پدیدارشناخت، بازکاوی علت‌ها و عوامل ظهور یک پدیده از راه شناخت درونی و عناصر ذهنی است. در رویکرد پدیدارشناختی، نه با وجود اشیا، بلکه با ماهیات آن‌ها سروکار داریم؛ یعنی پدیدارشناسی هم به ذات اشیا و هم به شهود به آن‌ها می‌پردازد. در این مقام باید آن حقیقتی را بیابیم که از طرفی به ظهور رسیده و از سویی دیگر، در عین ظهور خود، مخفی است. بنا بر این پدیدارشناسی، مطالعه آن حقیقت باطنی از رهگذر این پدیدارهاست.

۱. هدف الهی، آن‌چه خدا می‌خواهد در بنده‌اش به سبب این کلام ایجاد کند.

۲. و عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ما من آية إلا ولها أربعة معان ظاهر و باطن و حد و مطلع فالظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد هو أحكام الحلال و الحرام و المطلع هو مراد الله من العبد بها. (فیض کاشانی، ۱۳۵۳: ج ۱، ص ۳۱).

آن چه سهروردی تحت عنوان اشراق مطرح می‌کند، رسیدن به این ظهور حقیقت و نیز کشف آن زمانی است که وجود در آن جاری است؛ یعنی رسیدن به مرتبه شهود به ذات اشیا در تجربه‌ای بی‌واسطه و حضوری، در آن عالمی که زمان حال در درونش به ظهور رسیده است. هانری کربن از این عالم با چنین زمانی تحت عنوان «ارض ملکوت» یاد می‌کند.

با چنین دیدگاهی (دیدگاه سهروردیایی) - که در آن شهود به ذات پدیده‌ها ضرورت فهمیدن آن‌هاست - و نیز با توجه به دکترین سهروردی - که عوالم عقل کل و ارواح عالیه (ملکوت)، مثال و ماده در تعامل علی و وجودی با هم اند - ارتباط با اصل وحی، قوس بالارونده وحی را دنبال می‌کند. کلمه وحی از عالم الهی (عالم عقل کل)، پس از گذار از عالم مثال (عالم حد واسط ماده و روح)، به عالم ماده نزول کرده است و هر نزولی در این دستگاه، لزوماً طبق نظریه سهروردی، به بخش کامل کننده صعودی باید متصل باشد که به سمت نقطه آغازین خود برگشت کند؛ زیرا نقطه آغازین، همان مرکز عقل کل عالم است. بنابراین نزول کلام وحی باید چرخه بالارونده‌ای را دنبال کند که همانا تأویل کلام وحی یا همان فرایند «مطلع» است که امام علی علیه السلام بدان اشاره می‌فرماید.

برای توضیح بیشتر، یادآور می‌شویم که در حکمت سهروردی، منشأ کل کائنات «نور الانوار» است که در ظهور، نیازی به علت ندارد و به ذات خویش متکی است. نور نخستین، منشأ تمام حرکات در عالم و فیض و اشراق^۱ است. همواره اشراق عالی‌تر، منشأ و مبدأ اشراق فروتر و نور فرودست‌تر می‌گردد. هر نور فرودست به نور فرادست گرایش دارد. پس کل عالم، اشراق نور نخستین است و مثل خود او ازلی است.

درباره کلام وحی می‌توان گفت شکل ابتدایی آن، انوار فعل الهی است که در عالم ملکوت شروع و سپس به عالم مثال وارد می‌شوند. در عالم مثال، فعل و کلام الهی قالبی به خود می‌گیرند که پیکره لطیفی دارد و تصویری واقعی است. در این حالت است که پیامبران به سبب توانمندی روحانی که کسب کرده‌اند و در مقام تقریبی که وارد شده‌اند می‌توانند این تصویر واقعی یا شکل مثالی کلام الهی را دریافت کنند. آن‌ها سپس واسطه انتقال این تصاویر واقعی از کلام الهی به عالم مادی می‌شوند و این چنین، قول الهی با واسطه پیامبران به قالبی از بیان

۱. اشراق عبارت از ظهور «نور عقل» و درخشیدن و جاری شدن آن بر نفس کامل است؛ آن هنگام که نفس از مواد حسی برهنه می‌گردد. ایرانیان و همچنین یونانیان قدیم به جز ارسطو، بر ذوق و کشف تکیه می‌کردند؛ لیکن ارسطو و پیروانش تنها به بحث و برهان توجه داشتند، حال آن که منظور از حکمت اشراق، حکمت کشف است. می‌توان به آن حکمت شرقیان - یعنی حکمت ایرانیان - نیز گفت (نک: سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۹۸).

این جهانی درمی آید.

قالب بندی کلام الهی در کلام بشری مرحله ای از چرخه هبوط است که از آن گریزی نیست. آن چه باید بدان اشاره کرد تغییر در «بیکره بندی معنایی» است که در هر مرحله از نزول وحی به وقوع می پیوندد. این رویداد - یعنی وقوع نوسانات عمیق معنایی و تغییر در مرزبندی و گستره معنای کلام - در نهایت لزوم قطعی «تأویل» را در خود می پروراند. بنابراین، «تأویل»، اصل ذاتی این کلام رمزنگاری شده می گردد. به عبارت دیگر، هر بیکره بندی برای معنا هرچند انتقال آن را از دنیایی به دنیای دیگر راحت تر و اصولاً امکان پذیر می سازد، ولی سبب پیچیدگی و گاه ابهام آمیز بودن آن می شود.

بنابراین بر اساس نظر هستی شناختی سهروردی، با این نگاه پدیدارشناختی، کلام وحی در سیری نزولی به عالم مادی هبوط کرده و به ناچار، محدودیت فرم و معنای دستوری موجود در زبان انسان - که خود محصور در عالم ماده است - را تحمل نموده است. از سویی، کلام وحی به عالم لایتناهی اتصال دارد که ذاتاً در زاینده گی مدام است و پیوسته جاری است. به عبارت دیگر، متصل بودن به ریشه ای لایتناهی، یعنی قرار داشتن در «کل» و نیرو گرفتن از آن، کلام وحی را در چرخه ای دائمی از صعود و نزول قرار می دهد. خاصیت زاینده گی کلام وحی، همچنین به دلیل نشأت گرفتن از فعل الهی است. در قرآن کریم بارها اشاره شده است که قول و فعل الهی یکی است:

﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷؛ مریم: ۳۵؛ غافر: ۶۸)

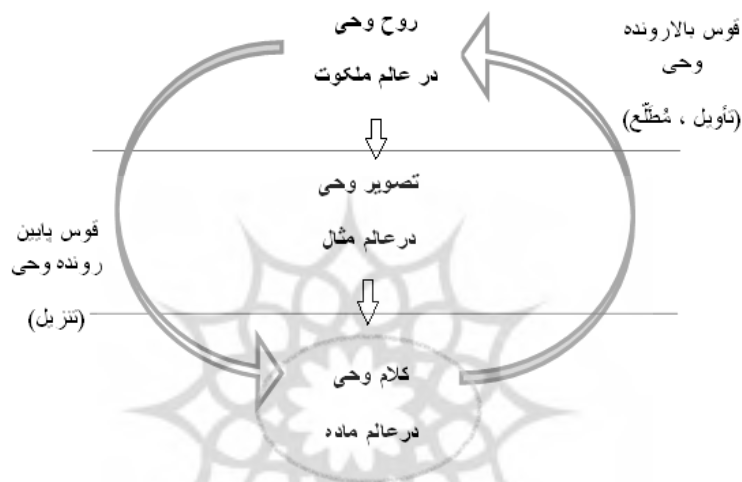
﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (یس: ۸۲)

بنابراین در ذات کلام الهی، فعل و اراده خدا به عالم ماده هبوط کرده است. این بدان معناست که سرانجام، کلام الهی به فعل می رسد که خود، معنای دیگری از تأویل است. تأویل، همچنین نوعی عروج است؛ نفس مجرد فارغ از قید و بندهای ماده، در درجه بالایی از حضور، به مبدأ و به نقطه تلاقی قوس صعود و نزول وحی، شهود می یابد. این همان نقطه ای است که آغاز دایره ظهور فعل یا کلام الهی (وحی) است.

آن گونه که هانری کربن دریافته و معرفی می کند، شیعه پذیرفته است که ارتباط با ریشه وحی باید دائمی باشد و اصولاً نمی تواند جز این باشد. ذاتی بودن اصل تأویل در کلام وحی، وجود تأویل گرانی را می طلبد که تداوم این چرخه را تضمین کنند. از این رو شیعه، معتقد به لزوم وجود امامانی است که همچون پیامبر، توانمندی ارتباط با عالم مثال و درک تصویر کلام

وحی و مرجع آن را دارند. در واقع، قوس بالارونده وحی، همان دریافت اشارات و تأویل عملی کلام وحی است که جز با اتصال به اصل آن (عالم ملکوت و سپس عالم مثال) امکان پذیر نیست و این، به ویژه بعد از پیامبر، در توان امامان است که استعداد دریافت این اشارات و علم رمزگشایی از این «کلام - فعل» الهی رمزبندی شده را دارند.

طرح زیر، قوس‌های نزول و صعود کلام وحی را بر اساس پدیدارشناسی سهروردی نشان می‌دهد:



شکل ۲: چرخه وحی و قوس‌های تنزیل و تأویل

پذیرش چرخه وحی و تأویل، در واقع، به معنای پذیرش پویایی رابطه‌ای جاودان میان عالم مادی با عالم ملکوت اعلی (عقل کل) است. این پویایی، با مفهوم آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹) نیز همخوانی دارد. «لوم انسانی و مطالعات فرسبی»

همچنین این برداشت از واقعیت کلام وحی، به معنای امکان دستیابی به سطوح مختلفی از لایه‌های شناخت کلمه الهی در دوره‌های پس از نزول آن است. به عبارت دیگر، این دیدگاه به اصل درجات شناخت «در زمانی» معتقد است شناختی تدریجی است و در طول زمان در نزد تمامی انسان‌ها برای حصول به درجات عالی‌تر معنا و رمزگشایی از معنای وحی رخ می‌دهد. در اصل، کسب این درجه از شناخت، رسیدن به همان «بلوغ بشری» است که در تفکر مهدویت به آن اشاره می‌شود و از شرایط مهم ظهور امام عصر علیه السلام است.

در این جا لازم است به معرفی و تبیین تفکر بنیادینی بپردازیم که به نظر می‌آید در شناخت شیعه امامیه از عالم وجود، اصلی ازلی و پایه‌ای باشد و آن لزوم «معرفت تدریجی» در نزد

مخلوقات برای درک خالق است.

شیخ صدوق می‌نویسد:

مأمون از امام رضا علیه السلام تفسیر این آیه - «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» - را پرسید که «و اوست کسی که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش او بر آب بود تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید» (هود: ۷). امام رضا علیه السلام در پاسخ فرمود: خداوند متعال عرش و آب و فرشتگان را پیش از آسمان‌ها و زمین آفریده بود. پس استدلال فرشتگان برای وجود خدای عزوجل، آفرینش خودشان و عرش و آب بود. آن‌گاه خدا عرش را بر آب قرار داد که قدرت خویش را به فرشتگان بنمایاند و آنان بدانند که او بر هر کاری تواناست. پس از آن، با قدرت، عرش را برداشت و آن را بالاتر از آسمان‌های هفت‌گانه نهاد و در حالی که خود بر عرش بود، با این که می‌توانست آسمان‌ها و زمین را در چشم برهم‌زدنی خلق کند، آن‌ها را در شش روز بیافرید که آفرینش تدریجی آن‌ها را به فرشتگان نشان دهد و آنان برای وجود خدای متعال، به خلقت مرحله به مرحله استدلال کنند. خداوند عرش را برای نیاز خویش نیافرید؛ چون او را به عرش و دیگر آفریده‌ها احتیاجی نیست و به بودن بر فراز عرش وصف نمی‌شود؛ زیرا جسم نیست... خداوند بسیار برتر از آن است که به ویژگی‌های مخلوقات توصیف گردد. اما این که فرمود: تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید... خداوند متعال آنان را بیافرید که با تکلیف اطاعت و بندگی، انسان‌ها را بیازماید، نه این که خلقت خود را امتحان و تجربه کند؛ زیرا او همواره به همه چیز داناست. (صدوق، بی‌تا: ۳۸۱)

از روایت بالا درمی‌یابیم که خداوند، نظام پیدایش خلقت و عالم وجود را مرحله به مرحله قرار داده است که استدلال نیز مرحله به مرحله باشد و این حقیقتی است که در نهاد این جهان وجود دارد و شناخت تدریجی را نیز می‌طلبد. این حدیث به نوعی مرجعی مهم از نوعی شناخت شیعی از عالم است که اصل «معرفت تدریجی» را پایه شناخت عالی تر از عالم می‌داند. بر این اساس، مسئله امامت و نیز لزوم تأویل تدریجی و در زمانی کلام وحی، قابل فهم می‌شود. بر این اساس، همچنین می‌توان تفکر مهدویت و غیبت و طولانی شدن زمان ظهور را بهتر فهمید.

۳. تحلیل رأی هانری کربن در مسئله غیبت امام

الف) تحلیل عمومی

هانری کربن در *امام‌غایب* (Henry Corbin, 2003, ibid)، برداشتی شهودی - و نه عقلانی محض - از معنای غیبت ارائه می‌دهد. وی نشان می‌دهد که انسان به درجاتی از سطوح



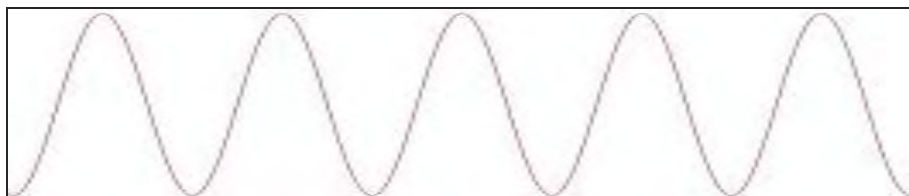
شناختی می‌رسد که می‌تواند ارتباطی درونی با زمان حال مطلق یا ثابت پیدا کند و سپس در آن، بودنی پیوسته و ازلی (حضور در حال مطلق) را تجربه کند. رسیدن به چنین سطحی از دریافت، در واقع شهود به باطن اشیاء است که بالأخره انسان را به درک از حقیقت غیبت می‌رساند. وی درمی‌یابد که ارتباطی عمیق میان امام غایب با زمان حال وجود دارد که نوعی وجود داشتنِ فارغ از زمان، در عالم است؛ یعنی امام غایب نیز در سطح بالایی از درک و شهود به باطن قرار دارد. با عمومی شدن این شکل از درک از زمان وجود، ظهور امام عصر^{علیه السلام} به وقوع می‌پیوندد. می‌توان گفت هانری کربن مسئله ظهور را امری دوجانبه می‌بیند که با تغییراتی اساسی در دریافت‌های «هستی‌شناختی» مردمی همراه است.

به عبارت دیگر، اساساً «غیبت» نماد دوری دو سیستم شناختی از یکدیگر و نشان دهنده تفاوتی بنیادی میان سطح شناخت امام عصر^{علیه السلام} و مردم است. به بیان دقیق‌تر، ناهم‌پوشانی در هستی‌شناسی امام و مردم، در عصر حاضر به جدایی کامل این دو سیستم شناختی از هم انجامیده است. از این رو، لازمه ظهور، وقوع تحولی بنیادین در سطوح «شناخت بشری» و به تلاقی رساندن سیستم شناختی مردم با سیستم شناختی امام غایب است.

همچنین می‌توان در این نگاه کربن، ردّ پای از همان «معرفت تدریجی» - که یکی از پایه‌های شناختی شیعه امامیه از عالم وجود است را دید. در این بینش به جهان، سیر معرفت تدریجی بشر در نهایت به معرفت تأویل کلام وحی و در پی آن به معرفت لازم برای پذیرا بودن ظهور امام غایب می‌انجامد.

پدیده ظهور امام با توجه به این نگاه چنین توضیح داده می‌شود که صعود به سطوح متعالی شناخت باید در نزد اکثریت عامه مردم شکل گیرد که ظهور به وقوع بپیوندد. به ناچار از نظر بُعد زمانی نیز باید چرخه گذر زمان مادی (زمان ظاهری سینوسی) با زمان ثابت عالم مثال (زمان حال مطلق) در تلاقی قرار گیرند. این همان «حضور در حال مطلق» است که کربن بدان اشاره می‌کند.

برای مدل‌سازی زمان مادی، می‌توان به حرکت آونگ رجوع کرد و گذر زمان را با حرکت آن مطابقت داد که نموداری سینوسی است (شکل زیر).



شکل ۳: مدل‌سازی زمان ظاهری مادی به شکل زمان سینوسی آونگ

در چنین نمودار فرضی، «حال» در واقع یک نقطه بر روی نمودار زمان است. این نقطه از نظر تئوری، گذشته را از آینده جدا می‌کند؛ درست مانند نقطه‌ی مبدأ که حایل بین مثبت‌ها و منفی‌هاست، ولی نقطه، خود تعریف دقیقی در ریاضیات ندارد و بنابراین جایگاه فیزیکی آن متشنج است. در اندازه‌گیری‌های فیزیکی، زمان یک بازه است و هر بازه‌ای یک پاره‌خط است و هر پاره‌خط از بی‌نهایت نقطه تشکیل می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت زمان، بازه‌ای پیوسته از نقاط منفصل است. مسئله‌ای که پیش می‌آید این است این پیوستگی که به زمان نسبت می‌دهیم ذات خود اوست یا ذات مکان است که به سبب آن، در فیزیک اندازه‌گیری می‌شود؟ همان‌طور که به دیدگاه‌های برگسون اشاره کردیم، زمان ظاهری فیزیکی را فارغ از مکان و حرکت نمی‌توان اندازه‌گیری کرد. حاصل این که اندازه‌گیری‌های زمان فیزیکی عمیقاً از ذات و خصوصیات مکان تأثیر گرفته‌اند. بنابراین، زمان مادی در ارتباط تنگاتنگ با مکان و مقید به آن است. از این‌رو زمان ظهور ناگزیر در ارتباط با مکان این دنیایی است و فارغ از آن نمی‌تواند باشد.

ب) تحلیل پدیدارشناختی بر اساس نظر سهروردی

همان‌طور که اشاره شد، سهروردی نخستین فیلسوفی است که نظریه‌ی هستی‌شناختی یک «عالم حد وسط» و مرز میان عالم ماده و ملکوت را بیان کرد. از نظر وی، شناخت این علم میانه، نیازمند حکمت اشراقی است که نوعی شهود و حضور عالی است. بنابراین حضور، درجاتی دارد که با تجرد نفس نسبت مستقیم دارد؛ هرچه روح بشری از ماده مجردتر شود، حضور بیشتری پیدا می‌کند. از سویی، هرچه درجه‌ی حضور بیشتر شود درجه‌ی بودن در عوالم دیگر بالاتر می‌رود. از این‌رو حضور متعالی‌تر یعنی جداشدن از شرایط جهان مادی، از جمله قیود مکان و زمان ظاهری مادی و حضور یافتن در جهان‌های فرامادی و موازی با این جهان. بالاترین درجه‌ی حضور، در بالاترین حالت فراغت از جسم مادی اتفاق می‌افتد که نوعی «بودن - مرگ» یا «مرگ اختیاری» است که در واقع مرگ به معنای عام آن نیست؛ بلکه نوعی آزادی از قیود مادی است. با این نگاه می‌توان مفهوم غیبت را بهتر درک کرد: غیبت نیز نوعی فراغت بیشینه از قیود عالم ماده و رسیدن به درجه‌ی بالایی از حضور در عوالم مادی و فرامادی است. هانری کربن پس از آشنایی با عوالم تبیین شده توسط سهروردی (عوالم ملکوت، مثال و ماده) این فرض را می‌نهد که زندگی امام دوازدهم علیه السلام در جهانی موازی و میانجی می‌گذرد که جهانی برزخی و بینابین است و زمان نیز در آن جا، زمانی برزخی و بینابینی است. نگاهی که هانری کربن به وجود امام زمان علیه السلام دارد با مفهومی از تجلی که مستلزم وجود عالم مثال است

گره خورده؛^۱ چون در عالم مثال، وجه الله همه چیز را به طور عینی احاطه کرده است. بنابراین تمامی خلقت در آن جا به شکل نمادین درک می‌شود. این همان «شرق میانه»^۲ است که کربن با نگاهی تاریخ‌شناخت، زندگانی قدسی امام دوازدهم را به آن جا ربط می‌دهد. وی به صورتی از مکان - «جزیره سبز» زمردین - اعتقاد دارد که پیرامونش را دریایی سپید فرا گرفته است (شایگان، ۱۳۹۴: ۱۵۶) و شکل نمادین جایگاه وجودی امام عصر^۳ است. در واقع، هانزی کربن محل زندگی امام زمان^۴ را با عالم هورقلیای^۳ سه‌روردی، تطبیق می‌دهد و قائل به زندگی این دنیایی امام عصر^۳ نمی‌شود.

وی در تاریخ فلسفه، در توصیف عالم مثال با ارجاع به نظر سه‌روردی بیان می‌کند که عالم مثال، ویژگی‌ای منحصر به فرد دارد که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند (کربن، ۱۳۹۱: ۳۲۰). شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا^۴ در آن جا قرار دارند. کربن سرانجام بیان می‌دارد که کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان با امام مهدی^۵ در عالم مثال رخ می‌دهد. وی طول عمر امام را با توجه به این که عالم هورقلیا عالمی فرامادی و فرا زمان - مکان است و در آن گذر زمان وجود ندارد، توجیه می‌کند.

در این جا باید این نکته را یادآور شد که گویی کربن بخشی مهم از دیدگاه سه‌روردی را به طور عمقی درک نکرده است و آن، همان بالاترین درجه حضور به شکل آزادی از قیود مادی، از جمله فضا - زمان مادی است؛ زیرا در این بخش از دیدگاه سه‌روردی، درجه شناخت و شهودی

۱. کربن در مباحث مهدویت به شیعه‌ای که به باطن و تأویل گرایش دارد - همچون اسماعیلیه و شیخیه - بیشتر از امامیه گرایش پیدا می‌کند.

۲. در عالم مثال سه‌روردی، زمان و مکان «میان زمان‌ها» یا شرق میانه نام دارد.

۳. بعضی از بزرگان شیخیه همچون محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸ ق/ ۱۸۷۰ م) و ابوالقاسم خان ابراهیمی (۱۲۴۷ ش/ ۱۹۶۹ م)، عالم مثال را همان عالم هورقلیا دانستند و سپس محل و جهان زندگی امام عصر^۳ را در جهان هورقلیا یا عالم مثال تلقی نمودند. کربن نیز به این مسئله توجه می‌کند و از تطابق میان عالم مثال، جسم هورقلیا و جزیره خضرا سخن می‌گوید و رابطه این عوالم را با یکدیگر بیان می‌دارد. وی می‌کوشد نشان دهد بسیاری از واقعه‌ها و تجربه‌های دینی مؤمنان با امام عصر^۳ در دنیای محسوس و روال عادی عالم رخ نداده است؛ بلکه این رخدادها در جهانی وسط و میانه که فراتر از عالم ماده و متفاوت با این عالم مادی است، به وقوع پیوسته است (موسوی گیلانی، ۱۳۹۲).

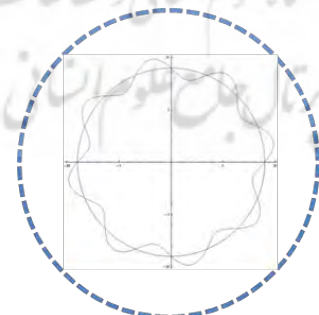
۴. جابلسا و جابلقا، نام دو شهر افسانه‌ای یا تمثیلی است که نام آنها در اخبار و روایات، قصص و تواریخ، و عرفان و فلسفه با شروح، تفاسیر و تأویل‌های گوناگون آمده است. در منابع مختلف صورت‌های دیگر نام جابلسا و جابلقا عبارت‌اند از: جابلسا، جابلس، جابلص (نک: دهخدا، بی تا). صورت‌های مختلف ضبط این دو در منابع و نیز اشاره‌های محققان مسلمان نشان از آن دارد که این دو واژه به احتمال نام‌هایی بیگانه بوده‌اند که در گذر زمان با دگرگونی‌هایی در حروف و آوا به عربی راه یافته‌اند؛ چنان که در تاریخ طبری، جابلق عربی را به سریانی مرقیسیا و جابرس عربی را به سریانی برجیسیا خوانده شده است.

برای بشر^۱ متصور می‌شود که در اصل، درجه بالایی از حضور در زمان حال مطلق به شمار می‌رود؛ یعنی همان وجود داشتن محض که به وجود داشتن در عوالم موازی مثال و ملکوت نیز می‌تواند منتهی شود. از این رو با نگاه سهروردی، باید بتوان غیبت این دنیایی حضرت امام عصر را فهمید.

اما کربن با پذیرش عالم مثال به سبب اندیشه سهروردی در واقع از اندیشه اشراقی وی که جهان مادی را نیز پوشش می‌دهد، فاصله می‌گیرد و تنها با دیدگاه عالم مثالی یا شرق میانه که فرازمان - مکان است، به فهم مسئله غیبت می‌پردازد.

اما چنان چه از بعد زمان نیز بخواهیم به مسئله ظهور بپردازیم - همان طور که اشاره شد - زمان ظهور با مکان مادی گره خورده است و لذا پدیده غیبت نمی‌تواند فارغ از این مکان این دنیایی باشد. البته هانری کربن به مسئله چگونگی زمان ظهور، آن طور که باید نمی‌پردازد و فقط محل غیبت را مد نظر قرار می‌دهد و می‌کوشد با نظریه عالم مثال، آن را توضیح دهد؛ در حالی که این مکان نمی‌تواند فارغ از زمان ظهورش فهمیده شود.

از طرفی در هستی‌شناسی سهروردی، مکان عالم مادی زیرمجموعه‌ای از عوالم دیگر، از جمله عالم مثال است. در نگاهی دقیق‌تر، عالم ماده با زمان منحصر به فرد خودش محصور به عوالم دیگر است. از این رو در واقع زمان مادی (با نمودار سینوسی)، در داخل مجموعه زمان لایتناهی زمان عالم مثال واقع می‌شود. بر اساس تبیینات سهروردی و نیز آموزه‌های شیعه ایرانی، عالم مثال، آینده و گذشته ندارد. می‌توان برای آن، زمانی تصور کرد که مشابه «حال مطلق» با «دیرند»ی به سمت بی‌نهایت است. چنین درکی از زمان حال در واقع وصف تغییرناپذیری و ثبوت در زمان است. این محصورشدگی زمان مادی در زمان مثالی را می‌توان به شکل زیر مدل نمود:



رسم ۳: رابطه زمان عالم مادی به زمان عالم مثال: زمان سینوسی چرخه‌ای در زمان حال لایتناهی

۱. در این جا مثال بارز آن امام عصر علیه السلام است.

درک زمان در عالم مثال بر اساس دستگاه زمان مادی امکان پذیر نیست. این فهم تنها در مکاشفات عرفانی رخ می‌دهد که حالتی از تجرد نفس و درجه بالایی از حضور در عوالم موازی است. سیستم شناخت بشری به علت آن که محصور در زمان مادی ظاهری است، به زمان حال نامتناهی اشراف ندارد. این اشراف، تنها با جهش از این زمان میسر است؛ ولی باید توجه داشت که از زمان مادی تا زمان لطیف عالم مثال و ملکوت، منطقی‌مراتب دیگری از زمان وجود دارند که هر کدام، وجوه دیگری از حضور را می‌طلبند و قاعدتاً در هر مرتبه نیز تأویل ویژه‌ای رخ می‌دهد.

در واقع مباحث فوق، چگونگی زمان غیبت را می‌توانند توضیح دهند که در نگاه هانری کربن غایب‌اند: زمان طولانی غیبت امام عصر علیه السلام با مفهوم زمان حال مطلق یا زمان عالم مثال قابل توجیه است. به عبارتی چون زمان مادی زیرمجموعه‌ای از زمان در عوالم دیگر است، برای فهم واقعیتش باید در ارتباط با آن عوالم دیده شود. در چنین مجموعه‌ای تصور روی دادن تلاقی میان زمان مادی و زمان در عوالم دیگر دور از ذهن نیست. این لحظه تلاقی را می‌توان لحظه ظهور یک پدیده از یک عالم در عالم دیگر دانست.

از این رو این تفکر شیعی که فردی از سلاله پیامبر صلی الله علیه و آله بتواند به سطوح عالی‌تر از شناخت برسد و به امر خدا در عوالم فراتر از ماده سیر کند و به درجه بالایی از حضور برسد که فارغ از قیودات ماده (زمان و مکان) باشد و نیز در انتظار زمان تحول شناخت بشری بماند تا آن لحظه تلاقی زمان‌ها به وقوع بپیوندد و پدیده‌ای از آن عوالم در این عالم ظهور کند، با توجه به مباحث و تبیینات یادشده، توجیه پذیر و قابل درک می‌نماید.

نتیجه‌گیری

نگاه هانری کربن به امامت و غیبت امام عصر علیه السلام از نظریه هستی‌شناسی سهروردی، تأثیری ژرف‌گونه پذیرفته است. سهروردی با طرح لزوم وجود ارتباط علی میان عوالم سه‌گانه ملکوت (ارواح یا عقل کل)، مثال (تصاویر منفصل یا اجسام لطیف) و عالم ماده، سطوح مختلفی از وجود و شناخت به آن را به تصویر می‌کشد. هانری کربن با پذیرفتن این نظریه، امامت را تنها پاسخ عملی برای برقراری این ارتباط می‌داند تا کلام وحی که در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله به طور عمده در مرحله تنزیل بوده است، سرانجام به مرحله کامل تأویل و رمزگشایی برای بشر برسد. بدین ترتیب وجود ارتباطی همیشگی تا آخر زمان با عالم معنا و وحی ضروری به نظر می‌آید.

هانری کربن همچنین علت غیبت امام عصر علیه السلام را ناکافی بودن سطح شناخت فعلی انسان می‌داند. به عبارت دیگر، او به این نکته اذعان دارد که درک انسان به تدریج در تحول و تکامل



است و به شدت، تابعی از «زمان» است. از این رو تحولات «در زمانی» شناخت بشری بر روی درک از تأویل قرآن بسیار تأثیرگذارند.

البته در آثار هانری کربن توضیح درستی از زمان ظهور دیده نمی‌شود و وی تنها به تبیین غیبت و مکان امام غایب می‌پردازد که به نگاه عالم مثالی محدود شده است؛ در حالی که می‌توان بر اساس نگاه هستی‌شناختی شیعه امامیه و نیز بر اساس نظریه شهود اشراقی سهروردی، به دیدگاه قابل درک‌تری از مسئله غیبت و زمان ظهور رسید:

از دیدگاه شیعه، بر اساس اصل «معرفت تدریجی» - که پایه شناخت بشری است - سیر زمان به سمت تکامل هستی‌شناختی انسان پیش می‌رود و انسان سرانجام در نقطه‌ای از زمان به مبدأ وحی دست می‌یابد که آن نقطه، زمان ظهور است. از سوی دیگر، این نقطه، محل اشراق به زمان «حال مطلق» است که همان «زمان عالم مثال» است.

همچنین اساس مسئله غیبت با «فرضیه تکامل تدریجی» مرتبط است؛ یعنی اساساً در چرخه هستی‌شناختی بشر، چنین زمان مندی از ابتدا گنجانده شده است. تدریجی بودن، اساس آفرینش است (آفرینش جهان در شش روز، نک: اعراف: ۵۴؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴؛ یونس: ۳) و شناخت آفرینش نیز تدریجی است و در طول زمان فراهم می‌آید. از این جاست که پدیده‌های امامت (تأویل تدریجی وحی) و نیز غیبت (کسب تدریجی فهم تأویل) و ظهور (زمان عمل به تأویل) معنا می‌یابند.

افزون بر این، نظریه اشراق سهروردی، امکان حضوری متعالی را برای بشر متصور می‌شود که در آن، تقیدات مادی پشت سر گذاشته می‌شوند و انسان از قید زمان و مکان می‌رهد و به اشراقی بالا به عالم وجود می‌رسد. این حالت را می‌توان برای امام عصر علیه السلام متصور شد و غیبت ایشان را به سبب این نوع از حضور (بی‌زمانی و بی‌مکانی) فهمید.

از طرفی، فرضیه عوالم سه‌گانه وجود - که سهروردی به آن قائل است - به فهم پدیده غیبت و زمان ظهور کمک می‌کند و پرده از زمان «حال مثالی» برمی‌دارد که زمانی جاری است و زمان ظاهری و چرخه‌ای مادی را دربر گرفته است. از این رو فرضیه‌ای که مطرح می‌شود این است که در یک بی‌نهایت ثبوت (زمان حال مثالی)، چرخه‌های زمان ظاهری، حامل رویدادهایی می‌شوند که رسیدن به اصل وحی را هدف قرار می‌دهند و زمان لازم رسیدن به این هدف همان زمان انتظار برای ظهور امام غایب است که با چرخه‌های تدریجی شناخت بشری معنا می‌یابد. در چنین اندیشه‌ای، زمان مادی، زیرمجموعه‌ای از زمان در عوالم دیگر است و به سبب آن‌ها واقعیت می‌یابد.

منابع

- برگسون، هانری (۱۳۵۴ش)، *زمان و اراده آزاد*، ترجمه: احمد سعادت نژاد، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، اصفهان، نشر دیجیتالی مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.
- داعی الاسلام، سید محمد (۱۳۶۲ش)، *فرهنگ نظام*، تهران: چاپ و صحافی فاروس ایران، شرکت دانش.
- دهخدا، علی اکبر (بی تا)، *لغت نامه دهخدا*، بی جا، بی نا.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۶۷ش)، *حکمت الاشراف*، سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۴ش)، *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.
- _____ (بی تا)، «کرین و گذر از های‌دگر به سهروردی»، www.iptra.ir/vdcd00xnty.html
- صدوق، محمد بن علی (بی تا)، *کتاب التوحید*، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی تهرانی، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتاب اسلامیه.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۵۳ش)، *تفسیر الصافی*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- قاسم پور، محسن (بهار و تابستان ۱۳۸۸ش)، «جستارهایی در حقائق التفسیر و رویکرد تأویلی آن»، فصل نامه پژوهش دینی، شماره ۱۸، تهران، انجمن علوم قرآن و حدیث ایران.
- کرین، هانری (۱۳۹۱ش)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- موسوی گیلانی، سید رضی (۱۳۹۲ش)، *مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.

- Corbin, Henry (1971), *En Islam Iranien*, Paris, Gallimard.
- Corbin, Henry (2003), *L'Imam caché*, Paris, L Herne.
- Parré, Jacques (1994), *La Durée chez Henri Bergson*, Pontificia Universitas Urbaniana.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی