

تأویل پاینده و لزوم امام زنده

انشاء الله رحمتی *

چکیده: از ویژگیهای هانری کربن، آشنایی با اسلام ایرانی و التزام وی به اندیشه و معنویت مغرب زمین است. این امر در کنار آگاهی به روشهای تحقیقی و دانشگاهی، نظریات وی را در میان مستشرقان ممتاز ساخته است.

تفرید از اندیشه‌های مبنایی کربن است. در اعتقاد وی نظریه امامشناسی شیعی، کامل‌ترین تبیین برای حیات معنوی است. کربن بالاترین مرتبه درک کتاب آسمانی را، طریق تأویل می‌داند و در کنار تنزیل وحی - که توسط پیامبر ﷺ پایان پذیرفته - است تأویل آن ادامه دارد. برای چنین تأویل طولی، وجود مبین و مفسر معصوم ضروری است. وی تفاوت‌هایی میان حکمت تاریخ با فلسفه تاریخ و میان زبان رمزی یا مثالی با زبان مجاز و تشبیه قائل است و زبان وحی را زبان رمزی یا مثالی می‌داند.

کلید واژه‌ها: امامشناسی شیعی / تفسیر عرضی / تفسیر طولی / تنزیل و تأویل / امامت در قرآن / هانری کربن، نقد و تفسیر.

۱. هانری کربن، فیلسوف و شرق‌شناس فرانسوی معاصر (۱۹۰۳-۱۹۷۹) در میان همه شرق‌شناسان، جایگاه ممتازی دارد. معمول شرق‌شناسان این است که صرف نظر از هر انگیزه‌ای که داشته باشند، چه انگیزه‌ی علمی و تحقیقاتی (حقیقت‌طلبی) و چه انگیزه‌ی سیاسی (سلطه‌طلبی)، از نگاه سوم شخص در

مواریث دینی یا ملی ما نظر می‌کنند. آنان معمولاً بدون آنکه همدلی چندانی با سنت ما داشته باشند، میراث و معارف ما را به عنوان موضوعی برای مطالعات آکادمیک برمی‌گزینند؛ چنان‌که گویی اگر شرایط تغییر کند، به موضوع ورشته دیگری روی می‌آورند. حتی اگر ترجیح جدی هم برای انتخاب رشته‌هایی چون اسلام‌شناسی یا ایران‌شناسی داشته باشند، چنین ترجیحی صرفاً به سائقه نوعی ذوق و علاقه شخصی است.

در هر حال، در میان این مستشرقان بسیار کم‌اند افرادی چون هانری کربن که با میراث و معارف ما ژرف‌تر از آنی که معلول محرّکهای بیرونی یا علایق شخصی است، پیوندی برقرار کرده باشند. هانری کربن حتی به نوعی، به اشتهاری که در صورت تحقیق پیرامون مسائل رایج در اندیشه غرب، می‌توانست به دست بیاورد، پشت پا زده و عمده حیات خویش را وقف تحقیق و تأمل در اسلام‌شناسی یا به تعبیر خودش اسلام ایرانی کرده است. وی در بحث از حکیمان و عارفان مسلمانی چون سهروردی، ابن عربی، سید حیدر آملی، قاضی سعید قمی، ملاصدرای شیرازی و... چنان سرمست و شیدا است که گویی عنان قلم از دستش رها شده است. او چنان شورمندانه درباره زوایای اندیشه این بزرگان قلم می‌زند که نمونه‌اش حتی در میان معاصران خودمان نیز کمتر دیده می‌شود.

این ویژگی، یعنی پیوند وجودی ژرف هانری کربن با اسلام ایرانی، همراه با آشنایی عمیق وی با اندیشه و معنویت مغرب‌زمین، به علاوه آگاهی و التزام به روشهای تحقیقی و دانشگاهی دنیای امروز، ویژگیهایی است که به آسانی، در یک محقق جمع نمی‌شود. البته ساده‌لوحانه است که تصور کنیم باید در مطالعه آثار وی جانب نقد را فرو گذاشت و یا اینکه برای شناخت تفکر شیعی از منظر او در این تفکر نظر کرد؛ ولی قدر مسلم این است که آثار وی برای ما به خصوص، بسیار بیشتر از آنچه در وضعیت موجود دیده می‌شود، شایسته بحث و بررسی است.

یکی از جنبه‌های برجسته تحقیق کربن، امام‌شناسی است. او با رویکردی حکمی و عرفانی در این موضوع نظر می‌کند و در پرتو مشی باطنی‌اش - که در همه

تحقیقاتش مشهود است. در جای جای آثارش، اشاراتی به دیدگاههای باطنی و حتی نحله‌های عرفانی مسیحی دارد که به خصوص از منظر فلسفه و معنویت تطبیقی، اشاراتی بسیار ارزشمند است. می‌توان گفت کرین در بحث امام‌شناسی، می‌کوشد تا از طریق احیا و بازخوانی آرا و آثار حکیمان ما، تقریری امروزی از نظریه امامت ارائه کند. به عبارت دیگر، وی می‌خواهد نشان دهد که چگونه می‌توان آثار این حکیمان را احیا کرد و نظریه امامت را به عنوان نظریه‌ای کارآمد، در زندگی انسان مطرح ساخت. به علاوه، وی ضمن بیان وجوه تشابه و تمایز میان مسیح‌شناسی در مسیحیت، نظریه ولایت (قطب) در متصوفه اهل سنت و نظریه امامت در تشیع، به نوعی، برتری نظریه امامت را به عنوان کامل‌ترین تبیین برای حیات معنوی، مبین می‌سازد.

تفرید یا فردانیت (individuation) یکی از اندیشه‌های مبنایی کرین است. تفرید به معنای رابطه فردی انسان با عالم معناست. او تأکید دارد که آدمی برای ارتباط با خداوند، نیاز به قیّم، به معنای تشکیلات یا مناصب اجتماعی ندارد. رابطه انسان با خداوند یا حتی با عوالم برتر، از نوع رابطه متوحد با «أحد» یا «یگانه با یگانه مطلق» (alone with the Alone) است؛ رابطه‌ای است که فرد به معنای موجودی منفرد در جامعه، با خدای خویش - که یگانه مطلق است - برقرار می‌سازد. به همین دلیل، هانری کرین معنویتی را که شکل اجتماعی و عرفی پیدا کند، نقض غرض می‌داند. به عنوان مثال، وی با چیزی چون معنویت کلیسایی - که معنویت را با وساطت کلیسا و پاپ جست‌وجو می‌کند - نظر موافق ندارد. در عین حال، سلوک معنوی انسان را بی‌نیاز از هدایت آشنای طریق نمی‌داند؛ لیکن چنین راهنمایی را در ساحت انفسی، در عالمی ورای عالم مادی و زندگی اجتماعی جست‌وجو می‌کند. بدیهی است که جمع میان این دو، یعنی معنویت فردی از یک سو و داشتن راهنما (هادی) در ساحت انفسی از سوی دیگر، در نظریه امامت شیعه، به خصوص در تفسیر اهل باطن از آن، میسر می‌شود.

می‌توان گفت: عمده‌ترین دلیل توجه و علاقه هانری کرین به تشیع و امام‌شناسی

همین است. در این نوشتار، به عنوان مقدمه‌ای بر اندیشه‌های این محقق در زمینه امام‌شناسی، فقط می‌توانیم تبیینی از دیدگاه‌های وی درباره تأویل شیعی ارائه کنیم و نشان دهیم که بر اساس چنین تبیینی از تأویل شیعی، باید این تأویل را تأویل پاینده و مستمر دانست؛ و اگر تأویل بما هو تأویل، نیاز به معلم تأویل (امام) دارد، تأویل پاینده نیز نیازمند امام پاینده یا امام زنده است.

۲. هانری کربن در «تاریخ فلسفه اسلامی» در بحث از منابع تفکر فلسفی در اسلام، اصلی‌ترین منبع این تفکر را تفسیر معنوی یا به تعبیر بهتر، تأویل قرآن می‌داند. این همه اهتمام به مسئله تأویل، آن هم در کتابی که به موضوع تاریخ فلسفه اسلامی اختصاص یافته است، از پیوند تنگاتنگ میان تعقل و تأویل در دین اسلام، حکایت دارد. البته مسئله تأویل، مسئله‌ای خاص مسلمانان یا متفکران مسلمان نیست؛ بلکه مسئله همه ادیان صاحب کتاب آسمانی است. می‌دانیم که در میان ادیان مختلف، خانواده‌ی ادیان ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، سه دین دارای کتاب‌اند. همین کتابی که به عنوان نامه خداوندی در اختیار پیروان این ادیان قرار گرفته، وظیفه تأمل و تدبیر در معنای حقیقی آن را واجب گردانیده است. چیزی که پیامبران این ادیان در اختیار بشر نهاده‌اند، کلامی است حاوی حقایقی بسیار عظیم‌تر از آنچه در طور زمان و مکان ما بگنجد.

آری، این حقایق چنان برتر از ظرفیت جهان محسوس و مادی ماست که نسبت آن به حرف و لفظ بشر، نسبت بحر به کوزه است؛ چنان است که بخواهند بحری را در کوزه بریزند. بدیهی است که این ظرف کوچک تحمل آن بحر عظیم را ندارد. دست کم زبان بشری تاب آن را ندارد که همه آن حقیقت را به یکباره، در اختیار بشر بگذارد. زبان بشری در بهترین حالت، فقط می‌تواند رمز یا مثالی از یک مرموز یا ممشول باشد (در ادامه نوشتار معنای این اصطلاحات را توضیح خواهیم داد). به همین دلیل است که در تبیین اینکه چرا به ظاهر، نوعی گسستگی یا ناسازگاری منطقی در میان آیات قرآن به چشم می‌خورد، گفته‌اند: مثل زبان بشری در قیاس با کلام خدا، مثل موجی است که به صخره‌ای عظیم برخورد کند؛ در این حالت، آن

موج هزار قطره می‌شود. در قرآن، به عیان، می‌بینیم که زبان بشری با همه ضعف ذاتی‌اش، ناگهان وعاء کلام الاهی می‌شود و ناتوانی‌اش را در برابر نیروی بی‌نهایت بزرگ‌تر از آنکه در خیال بگنجد، برملا می‌بینیم. (۹: ص ۶۱)

ناتوانی زبان بشری برای افاده تمام و کمال آن حقایق برتر از کون و مکان، ایجاب می‌کند که بشر به تلاشی خستگی‌ناپذیر برای درک و فهم نامه خداوندی دست بزند. همین ضرورت، از جمله ویژگیهای مشترک و شاید اصلی‌ترین ویژگیهای مشترک این سه دین ابراهیمی است. به اعتقاد هانری کرین، همه این امتهای مشکل‌واحدی دارند که پدیدار دینی بنیادین مشترکی آن مشکل را طرح کرده است. مشکل این است که کتاب مقدس (آسمانی) زندگی در این جهان را تنظیم کرده و راهنمای عالم دیگر است. اولین و آخرین فریضه همانا فهم معنای حقیقی این کتاب است. (۶: ص ۱۱) همین ویژگی می‌تواند سرآغاز مطالعه تطبیقی سازنده در باب معنویت این سه دین باشد و بر این مبنا می‌توان دید که اشتراک میان این سه دین بسی ژرف‌تر از اشتراک میان آنها و دیگر ادیان خارج از خانواده‌ی ادیان ابراهیمی، مانند آیین بودا یا آیین هندوست.

۳. بنابراین مسئله اصلی مسلمانان، همانند دیگر پیروان ادیان اهل کتاب، فهم کتاب آسمانی است. بالاترین مرتبه درک این کتاب، همانی است که از طریق تأویل دست می‌دهد. برای روشن شدن معنای این اصطلاح، آن را با دو واژه‌ی دیگر - که هر کدام به یک معنا در مقابل آن قرار دارند و به معنای دیگر مکمل آن‌اند - مقایسه می‌کنیم. از سویی در مقابل تأویل، تفسیر و از سوی دیگر در مقابل آن، تنزیل را داریم. در مورد تأویل و تفسیر باید گفت: با توجه به اینکه کلام خداوند، ژرفایی بسیار بیشتر از کلام بشری دارد، ناگزیر باید این کلام، کلامی ذویطون باشد. در این کلام ذویطون، ظاهر و باطن موضوعیت پیدا می‌کند. حال به ازای ظاهر کلام، تفسیر و به ازای باطن آن، تأویل شکل می‌گیرد. تفسیر شرح معنای کتاب بر پایه ظاهر کلامی آن است. در تفسیر «بنا را بر قواعد دستور زبان عرب می‌گذارند»، معنای متفاوت کلمه را در نظر می‌گیرند و گاه می‌پذیرند که معنای مجازی، ممکن است

درست تر باشد. تفسیر همیشه با استنادهای حقوقی، تاریخی، زبان‌شناختی و شاعرانه همراه است که استفاده از آنها به روشن شدن معنای متن کمک می‌کند. (۴: ص ۱۰۷)

تفسیر به این معنا، نوعی تفسیر عرضی یا هرمنوتیک عرضی است؛ زیرا در مرتبه واحدی از مراتب هستی- که همان مرتبه عالم ما باشد- می‌کوشد تا با استفاده از دستاوردهای مختلف بشری، معنای کلام و حیانی را روشن سازد. به عنوان مثال، مفسران خود را ناگزیر از تحصیل علوم ادبی، تاریخی و روایی دیده‌اند. ممکن است امروزه علاوه بر آن، به دانشهای دیگری چون جامعه‌شناسی، فلسفه تاریخ، هرمنوتیک و... نیازمند باشند؛ ولی همه این دانشها در عرض هم‌اند و تحصیل آنها در توان و تمکن بشر قرار دارد. لزوم این نوع تفسیر قابل انکار نیست. به گفته هانری کرین «طرفداران معنای باطنی کتاب هرگز منکر ارزش کار مفسران به صورتی که گذشت (یعنی در سطح ادراک ظاهر کتاب) نبوده‌اند؛ در حالی که عکس قضیه درست نیست و همه مفسران نمی‌پذیرند که معنای کتاب را بتوان در سطحی دیگر، غیر از آنچه در تفاسیر آمده است، در نظر گرفت.» (همان)

چیزی که از نظر اهل تأویل محلّ بحث است، کفایت این تفسیر عرضی است. به اعتقاد اینان، قرآن علاوه بر تفسیر عرضی یا ظاهری، به تفسیر طولی هم نیاز دارد. قرآن محدود به همین مرتبه ظاهری ما نیست؛ بلکه کتابی ذوبطون است که هر یک از این بطون حاکم بر دیگری است و به یک معنا، هر بطن در دل بطن دیگر قرار دارد (این حکایت از ژرفای حلولی آن دارد) و به معنای دیگر، هر بطن در فوق بطن دیگر است (و این حکایت از ژرفای متعالی آن دارد). قرآن چه به لحاظ معنای حلولی و چه به لحاظ معنای متعالی اش، به تفسیری نیاز دارد که بتواند از مرتبه ظاهر آن درگذرد. از این روی، ممکن نیست یک مفسر- هر قدر هم در ادبیات عرب و حتی در دانشهای مربوط به شرایط و زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی قرآن (به صورتی که علوم انسانی مدرن تعلیم می‌دهند) مسلط و متبحر باشد- به این بطون راه پیدا کند. برای راهیابی به این بطون به روش دیگری نیاز است که تأویل یا تفسیر

طولی (در مقابل تفسیر عرضی) است.

از منظری دیگر، تنزیل - که به معنای فرو فرستادن وحی از عالم بالاست - در مقابل تأویل قرار می‌گیرد. کلام وحی در یک قوس نزولی، از مرتبه حق فرو فرستاده می‌شود تا به انسان‌ها می‌رسد؛ ولی این تنزیل در یک خط مستقیم و بی‌پایان، صورت نمی‌گیرد؛ بلکه سیر آن دَوْرانی یا دایره‌ای است. این نزول به صورت مستقیم و تابی نهایت ادامه نمی‌یابد؛ بلکه این نزول مستلزم صعود است. این آمدن مستلزم بازگشتن است. بنابراین، برای بازگشتن یا بازگرداندن وحی به مبدأ اصلی اش، تأویل ضرورت می‌یابد. هانری کربن بر اساس اندیشه‌های حکیمان شیعه، به خصوص سید حیدر آملی (قرن هشتم) تصویری متفاوت با تصوّر فلسفه تاریخ متعارف، در باره تاریخ نبوت و امامت و به طور کلی، تاریخ قدسی مطرح می‌کند. بر طبق فلسفه تاریخ متعارف، تاریخ عالم از یک مقطع آغاز شده است و همچنان تا جایی که خاتمت آن را تعیین نمی‌توان کرد، استمرار می‌یابد. ویژگی این تاریخ سیر خطی و مستقیم آن است. در اینجا، تاریخ بسان سیاله‌ای است که گذشته، حال و آینده اش با هم جمع نمی‌شود. وقتی در حال قرار داریم، نه گذشته موجود است و نه آینده و چون به آینده وارد شویم، حال به گذشته می‌پیوندد و در پشت سر ما قرار می‌گیرد.

اما در تاریخ معنویّت - که در اینجا همان تاریخ قدسی نبوت و امامت است - زمان، دَوْری است. در اینجا از «استدارة الزّمان» سخن به میان می‌آید. زمان این تاریخ، نوعی زمان مکانی شده است؛ زمانی است که به صورت یک نقشه، به هم پیوسته است؛ زمانی است که صدر و ذیل یا گذشته و آینده اش با هم جمع می‌شود. در اینجا، زمان گذشته در پشت سر ما قرار ندارد؛ بلکه در زیر پای ماست. زمان از نقطه‌ای آغاز می‌شود و پس از سیر دایره‌وارش، در نهایت، به همان نقطه آغاز باز می‌گردد و همین که حرکت در سیر نزولی به انتها رسید، سیر صعودی اش را آغاز می‌کند. با این سیر دوم، قوس صعودی دایره شکل می‌گیرد؛ کما اینکه در سیر نخست، قوس نزولی اش شکل گرفته بود. این سیر دایره‌وار، دیگر نه زمان آفاقی بلکه زمان انفسی است و برای بحث درباره آن، فلسفه تاریخ کارایی ندارد؛ بلکه

باید نوعی حکمت تاریخ (historiosophy) بر جای آن بنشیند. هانری کربن در بیان

تفاوت فلسفه تاریخ و حکمت تاریخ می نویسد:

این وظیفه چیزی است کاملاً متفاوت با تفسیر خطی بردار فلسفه تاریخ که یا علّیت ضروری حال در واقعیت را مورد نظر قرار می دهد و یا توالی امکانی محض این واقعیت را. در مورد ما، تلقی مان از «واقعیت» این است که بر مبنای یک قانون متعالی، همان قانون برتریک ساختار که امور را در قالب دایره هایی تعیین می کند... سامان گرفته و تدبیر می شوند. میان مراحل مربوطه هر دور، نوعی تطابق [= تناظر] موجود است و به موجب همین، می توان شخصیت هایی را که آنها تعیین می کنند، در تناظر با هم قرار داد... خود این قانون، این قانون متعالی و فراتاریخی، قانون نوعی حکمت تاریخ است، نه قانون فلسفه تاریخ بحث و بسط. (ص ۱۰۳)

در این حکمت تاریخ - که بر علم تطابقات (Science of correspondences) بنیاد شده است - تاریخ عالم، به عنوان تاریخ ادواری، دارای ادوار مختلفی است که هر دوره با دوره دیگر تطبیق می کند و به یک معنا، تکرار و تجدید همان دوره است. هانری کربن در تحقیق مبسوطی درباره کتاب «نص النصوص» سید حیدر آملی، نشان می دهد که چگونه سید حیدر، حتی با طرح نمودارهایی دایره ای شکل، سعی بر تبیین این علم تطابقات دارد. سید حیدر از ادوار هفت گانه نبوت سخن می گوید. هر یک از این ادوار هفت گانه با یکی از پیامبران بزرگ آغاز می شود. این پیامبران عبارت اند از آدم علیه السلام، نوح علیه السلام، ابراهیم علیه السلام، داود علیه السلام، موسی علیه السلام، عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله و سلم. هر یک از این پیامبران، اولیا و ائمه دوازده گانه خویش را دارند. همان طور که ائمه دوازده گانه شیعه، اولیا یا اوصیای دور نبوت محمدی اند، دور نبوت موسوی، عیسوی و... نیز هر یک اولیا و اوصیای خویش را دارند؛ گو اینکه ممکن است اسم و رسم همه آنها برای ما معلوم نباشد.

بحث درباره علم تطابقات ادوار نبوت و حکمت تاریخ، ما را از موضوع اصلی دور می کند؛ ولی امیدوارم تا به اینجا روشن شده باشد که آن نوع تاریخی که درباره حوادث معنوی و رویدادهای ساحت قدسی عالم بحث می کند، با تاریخ خطی و برگشت ناپذیر در تصور متعارف از تاریخ متفاوت است؛ زیرا بنا بر این تصور،

همان طور که در مورد مسیحیت و مشکل تجسم لاهوت در ناسوت (incarnation) در این دین دیده می شود، در خصوص دیگر رویدادهای تاریخ قدسی، مشکلات و معضلات عدیده ای روی می نماید.^۱ حال آنکه در پرتو این حکمت تاریخ، در تبیین رویدادهای تاریخ قدسی به مشکلی بر نمی خوریم.

برای مثال، پیامبر اسلام ﷺ فرمود:

كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين.

من پیامبر بودم، حال آدم هنوز میان آب و گل بود (یعنی هنوز گل وجود او سرشته نشده بود).

بدیهی است که بر طبق تصور متعارف از تاریخ، نمی توان درک کرد که چگونه ممکن است پیامبر اسلام ﷺ هم از تبار آدم ﷺ باشد و هم پیش از آدم وجود داشته باشد؛ ولی بر طبق نظریه ادوار نبوت، چنین چیزی قابل فهم است. حقیقت محمدی در سرآغاز این زمان ادواری قرار گرفته است. (کربن حقیقت محمدی را با وجود پیش از خلقت لوگوس (Logos)، یعنی کلمه در الاهیات مسیحی، تطبیق می کند.) حال، از آنجا که این حقیقت در عالم غیب، در عالم معنا، پیش از خلقت و ظهور در صحنه عالم ما، در مرتبه ای برتر از همه پیامبران قرار داشته است، می تواند بگوید: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين».

باری، حقیقت محمدی ﷺ حاوی و حامل باطن نبوت همه پیامبران است. بدین گونه، حدیث فوق معنای ژرف تری پیدا می کند. در واقع، سخن پیامبر ﷺ بدین معناست که حضرتش حامل فزه یا حقیقت همه پیامبران دیگر است. آن پیامبران مظاهری هستند که حقیقت پیامبر سرمدی، همان حقیقت محمدی، باطن آن است. ظهور زمینی حقیقت محمدی با ظهور پیامبر اسلام که کمال حقیقت محمدی است، خاتمه یافت؛ اما همه آنچه خاتمه یافت، فقط به مرتبه تنزیل مربوط می شود و خاتمه تنزیل و یا ختم نبوت، سرآغاز تأویل است.

۱. نگارنده در جای دیگری، معنای این دو تصور متفاوت از تاریخ را توضیح داده است. ر.ک: هانری کربن، تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، ص ۱۳-۲۰، مقدمه مترجم.

بنابراین، همان‌طور که کرین می‌نویسد: اگر پیامبر ﷺ فرمود: «زمان شکل دایره‌ای دارد» (استدراة الزمان)، نمی‌خواست بگوید که در مقطع تجلی زمینی حضرتش زمان به مبدأ خویش باز می‌گردد، بلکه حقیقت مابعدالطبیعی محمدی در آغاز رسالت انبیا قرار داشت و تجلی زمینی این حقیقت هم خاتم نبوت است و هم خاتم انبیا. این نقطه در آن واحد، هم نقطه فرجامین نبوت است. که حقیقت محمدی همچنان در آن مخفی می‌ماند. و هم نقطه آغازین دور تجلی آن، حکایت از لحظه ممتاز تعادل میان ظاهر و باطن دارد. (۱۱: ص ۷۷-۷۸) به عبارت دیگر، دور نبوت محمدی جامع میان ظاهر و باطن است.

تنزیل به خودی خود، کافی نیست. تنزیل در کنار تأویل، کمال می‌یابد. «تنزیل به بیان دقیق، به معنای دین شریعت، همان نص کلام خداست که فرشته [جبرئیل] به پیامبر ﷺ القا کرده است. تنزیل به معنای فروفرستادن وحی از عالم بالا است.» ولی «تأویل به لحاظ ریشه لغوی و به صورت معکوس، به معنای بازگرداندن، به عقب بردن، بازگشت به اصل خویش و به مکانی است که از آن آمده‌ایم و در نتیجه، به معنای بازگشت به معنای حقیقی و اصیل یک متن است. (۱۲: ص ۲۹) همان‌طور که در «کلام پیر»، اثری فارسی در زمینه عرفان اسماعیلیه، آمده است، «تأویل از اول است و اول چیزی به اصل خود رسانیدن... پس صاحب تأویل آن کس باشد که سخن را از ظاهر خود برگرداند و به حقیقت آن برساند.» (همان)

گویا بدون تأویل، غایت تنزیل تحقق نمی‌یابد. اگر تنزیل از سوی خدای حکیم است، ممکن نیست این تنزیل بی‌هیچ هدفی تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند. این تنزیل باید هم خود به غایتی ختم شود و هم مخاطب خویش رابه غایتی برساند و این غایت نمی‌تواند چیزی در مرتبه بشری و ناسوتی ماباشد. بنابراین، چنین غایتی، در نوعی بازگشت به اصل، در «به اصل خود رسانیدن» محقق می‌شود و آن غایت همان است که مبدأ تنزیل بوده است. به عبارتی، مبدأ تنزیل عین منتهای تأویل است.

۴. بحث هانری کرین درباره تأویل، ژرفای خاصی دارد. تأویل به این معنا راه را بر هرگونه تقلیل‌گرایی (reductionism) در مورد زبان وحی می‌بندد. دیگر نمی‌توان

زبان وحی را زبان مجازی (metaphorical) دانست؛ بدین صورت که آنچه را در قرآن یا دیگر متون مقدّس آمده است، بیاناتی مجازی قلمداد کرد که می‌خواستند به زبان تشبیه و تمثیل، حقایقی را برای ما آشکار سازند. در توضیح مطلب باید گفت به لحاظ منطقی، یک لفظ، گاه به معنای حقیقی (Literal) استعمال می‌شود و گاه به معنای مجازی. در مبحث الفاظ علم منطق، مجاز را نوعی توسّع در معنای حقیقی لفظ دانسته‌اند. به عنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس در تعریف حقیقت و مجاز می‌نویسد:

واسمای متشابه دو قسم بود: اول آنکه استعمال لفظ در معنی اصل، ممتد بود و در معنی شبیه، به سبب ملاحظه با آن معنی بود و به اعتبار مشابهتی که علت تشابه بود و چون چنین بود، اطلاق آن لفظ را بر معنی اصل حقیقت خوانند و بر معنی شبیه مجاز؛ چنانکه اطلاق نور بر نور آفتاب... و بر نور بصیرت. (ج ۱، ص ۲۴)

دلالت لفظ نور بر نور آفتاب، دلالت حقیقی است و بر نور بصیرت، مجازی. غالباً در تحقیقات معاصر، به خصوص در فلسفه دین، در بحثی که تحت عنوان «زبان دین» (religious language) مطرح می‌شود، دست کم معنای بخشی از متون دینی را که متفاوت با معنای معمول کلمات است، معنای مجازی می‌دانند. حتی گرایش به این تلقی مجازی از زبان وحی، در تفاسیر برخی از مفسران مسلمان نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، ممکن است کسی در تفسیر «عهد آگست» یا «آیه میثاق» بگوید: در اینجا «پیمان» به معنای حقیقی کلمه استعمال نشده است و آن را کنایه از پیوندی فطری بدانند که در تکوین بشر قرار دارد؛ به عبارت دیگر، آن را عهدی بدانند که بشر تکویناً بدان متعهد است.

اما اگر بتوان در اینجا چنین تفسیری از «عهد آگست» ارائه کرد و آن را به بیانی مجازی درباره قانون فطرت تنزّل داد، دیگر نمی‌توان به آسانی در مقابل جریان تقلیل‌گرایانه‌ای که به خصوص در دوران متجدّد، در مورد متون دینی به راه افتاده است، مقاومت کرد. در صورت قبول این مبنا، هیچ دلیلی ندارد که چنین رویکردی به اصول اساسی اعتقاد دینی و گزاره‌های دینی، درباره خدا تسری پیدا نکند؛ کما اینکه در میان متفکران معاصر غرب، نمونه چنین رویکردی، نادر نیست. به عنوان مثال، برخی

نقش گزاره‌های دینی را شبیه به نقش گزاره‌های اخلاقی دانسته‌اند. به اعتقاد این افراد، ویژگی زبان دین این است که مشتمل است بر حکایاتی که تصویری از زندگی اخلاقی به دست می‌دهند و انسانها را به آن ترغیب می‌کنند. در این صورت، اصولاً صدق و کذب گزاره‌های دینی اهمّیت ندارد؛ بلکه آنچه اهمّیت دارد، رابطه میان حکایات و قصص دینی با زندگی اخلاقی است. این حکایات می‌توانند «تأثیری علی و روان‌شناختی» بر رفتار مردمان داشته باشند؛ زیرا اگر افراد در اعمال خویش از آن حکایت الهام بگیرند، بالطبع اعمالشان را آسان‌تر انجام می‌دهند. (۲: ص ۲۷۰)

حتّی ممکن است این رویکرد، در شکل افراطی، سر از ناواقع‌گرایی الاهیاتی (theological nonrealism) در آورد که معتقد است همه موجوداتی که در حوزه دین از آنها سخن می‌رود، با شیوه‌های مشخص زندگی و نظامهای فکری ما در هم تنیده‌اند و اصولاً واقعیّتی مستقل از این شیوه‌ها و نظامها ندارند. (۱۳: ص ۲۱۳)

بدیهی است که بر طبق چنین دیدگاهی، هر چند زبان متون وحیانی هنوز می‌تواند معنادار باشد، ولی معنای آن بسیار متفاوت و حتّی متعارض با تصویری خواهد بود که مؤمنان به این متون از معنای آنها دارند. نقد و بررسی پیرامون دیدگاههای مختلف درباره‌ی زبان دین، ما را از موضوع بحث دور می‌کند؛ ولی امیدوارم که تا اینجا روشن شده باشد که اگر باب تقلیل‌گرایی را درباره‌ی زبان وحی باز کنیم، این جریان تا حدّ غیرواقعی (non-factual) شدن زبان دین و حتّی بی‌اعتبار شدن آن در اخبار از حقایق، پیش خواهد رفت.

هانری کربن علی القاعده، با این رویکرد تقلیل‌گرایانه یا به طور اخص، مجازباورانه به زبان وحی موافق نخواهد بود. او زبان دین را زبان رمزی یا مثالی (symbolic) می‌داند و میان دو اصطلاح رمز یا مثال (symbol) با مجاز یا تشبیه (metaphor یا allegory) فرق می‌گذارد. در مورد تفاوت رمز یا مثال با مجاز، می‌توان گفت: اولاً مجاز قابل تبدیل و جایگزینی است. رابطه میان بیان مجازی و مدلول آن، رابطه‌ای نفس‌الامری نیست و بنابراین می‌توان به جای این بیان، بیان دیگری به کار برد. از همین رو، معنای مجازی کلمات در عرفهای مختلف، متفاوت می‌شود؛ ولی

در مورد مثال (رمز) چنین نیست. مثال علامت یا اماره‌ای ساخته دست انسان یا وضع شده به ابتکار او نیست. به یک معنا رمزها از آسمان نازل می‌شوند. سید حسین نصر در معرفت و معنویت، درباره رمزها می‌نویسد:

[رمزها] بازتاب واقعیتی متعلق به مرتبه بالاتر وجود بر مرتبه نازل تر آن‌اند. رمزها جوانب وجودی یک شیء‌اند؛ یعنی لااقل به اندازه‌ی خود آن شیء واقعی‌اند و در واقع، چیزی هستند که به یک شیء در ظرف مرتبه کلی وجود، مفاد و معنا می‌بخشند. (۱۰: ص ۳۰۷)

در ثانی، مجاز تمام‌شدنی است؛ ولی مثال تمام‌شدنی نیست. مجاز را می‌توان در نهایت، به یک بیان حقیقی صریح بازگرداند. اصولاً وقتی گوینده‌ای به زبان مجازی توسل می‌جوید، عمده دلیل این کار، توسع در بیان و به طور کلی، دلایل ادبی و زیبایی است. بنابراین، صرفاً به قیمت سراسر است و صریح کردن زبان، می‌توان از مجازگویی پرهیز کرد. در این صورت، معنای مجازی پایان می‌پذیرد؛ ولی معنای مثال (رمز) پایان‌ناپذیر است. به تعبیر هانری کرین، زبان رمزی همانند یک «پارتیور موسیقایی» است که نمی‌توان آن را به صورت یکبار و برای همیشه، رمزگشایی کرد؛ بلکه همواره باید از نو به اجرای آن پرداخت. (۷: ص ۵۶)

۵. در پرتو این تصور رمزی یا مثالی از زبان وحی، روشن می‌شود که هر چند پیامبر ﷺ تنزیل وحی را به پایان رسانده است، ولی تأویل آن به پایان نرسیده و اصولاً ممکن نیست به پایان برسد. حکایت تنزیل فقط نیمی از ماجرای وحی است و تماماً به قوس نزول تعلق دارد.

پیش از آنکه به موضوع تأویل یا به عبارت دیگر، قوس صعود بپردازیم، باید توضیح دهیم که تأویل فقط تأویل متن نیست. تأویل متن با تأویل دیگری همراه و هم‌عنان است که کرین از آن به تأویل نفس تعبیر می‌کند. تأویل به این معنا بسی فراتراز تأویل الفاظ و حتی رمزها و یافتن لوازم معنایی آنهاست. تأویل نفس به معنای باز بردن نفس به اصل خویش است؛ بدین معناست که نفس به اصل یا موطن خویش بازگردد، در ساحت ظاهر خویش نماند، گوهر خویش را بشناسد و برای بالفعل ساختن آن بکوشد. سرآغاز چنین تأویلی، آن‌جاست که نفس درمی‌یابد که در این عالم، غریب

است و خویش را در «دخمه کیهانی» گرفتار می‌یابد.

رساله تمثیلی زیبای شیخ شهاب‌الدین سهروردی با عنوان *قصة الغربة الغربية* بیانی از همین غربت بشر در خاکدان زمین است. در این حکایت، قهرمان داستان - که رمز انسان اهل معناست - در چاهی در قیروان، در تونس، در اقصای غربی جهان اسلام گرفتار شده است (مفهوم «غربت غربی» از همین جاست). هدهد - که در اینجا رمز رسول آسمانی است - اخباری از پدرش که پادشاه یمن است، برایش می‌آورد. او به بانگ هدهد بیدار می‌شود، به غربت خویش آگاه می‌گردد و غم غربت را با تمام وجود، احساس می‌کند. سپس با تحمل مخاطرات بسیار، راهی موطن اصلی‌اش یعنی یمن - که رمز شرق و سرزمین نور است - می‌شود. (۳: ج ۲، ص ۲۷۴ به بعد)

به همین معناست که تأویل، مستلزم خروج و برون‌آمدن است؛ هم خروج از بندگی نص ظاهر (تأویل متن) و هم خروج از بندگی عالم ظاهری و زیستن در ساحت ظاهر (تأویل نفس). هانری کربن این دو نوع تأویل را متلازم با هم و حتی دو روی سکه‌ای واحد می‌داند:

حقیقت تأویل، مبتنی بر واقعیت هم‌زمان عملیات نفسانی تشکیل دهنده تأویل و حادثه‌ای نفسانی است که موجب این عملیات می‌شود. تأویل متون، تأویل نفس را مفروض می‌گیرد؛ زیرا نمی‌توان نفس را احیا کرد، نمی‌توان متن را به حقیقتش بازگرداند؛ مگر اینکه نفس نیز به حقیقتش - که به نسبت نفس مستلزم فراتر رفتن از شرایط تحمیلی، هجرت از عالم نموده‌ها و مجازها، از غربت و غرب است - بازگردانده شود. متقابلاً نفس نیز، با تکیه بر متن، متن کتاب یا متن کیهانی - که تلاش نفس را متحوّل خواهد ساخت و به مرتبه حادثه‌ای واقعی ولی باطنی و نفسانی، ارتقا خواهد داد - عزیزت خویش را آغاز می‌کند و تأویل وجود حقیقی‌اش را به اجرا درمی‌آورد. (۱۲: ص ۳۱)

بارزترین وجه اشتراک شیعیان حقیقی با صوفیان راستین و به بیان کلی‌تر همه انسانهای اهل معنا، در همین احساس غربت است. روایت زیر نیز ناظر به همین معناست که می‌فرماید:

بدأ الإسلام غربياً و سيعود غربياً فطوبى للغرباء.

اسلام در غربت شروع شد و دوباره غریب خواهد شد؛ خوشا به حال غریبان. در اینجا مراد «غریبان آل محمد (علیهم السلام)» است؛ ولی بدیهی است که هر انسانی اگر در دنیا غرق نشود و نیم‌نگاهی به مبدأ ملکوتی خویش داشته باشد، قطعاً دنیا را دخمه‌ای می‌یابد که باید برون‌شدی از آن پیدا کند. این بدان معنا نیست که باید جسماً از این دنیا خارج شود و به ملاً اعلا بپیوندد. حضور جسمانی در این دنیا و زیستن در آن تقدیر بشر است؛ ولی آدمی می‌تواند به صورت انفسی، در ساحت باطن، از طریق تأویل نفس، خویش را از این دخمه برهاند و در حالی که در همین دار دنیا به سر می‌برد، برای عقبی زیست کند و در حالی که پاهایش در بند دام و دانه این دنیاست با بالهایش در عالم ملکوت، به پرواز درآید و رهایی خویش را تجربه کند. این تأویل نفس به تأویل متن نیاز دارد. آدمی باید متنی، هم متن کتاب و حیانی و هم متن کتاب کیهانی را در اختیار داشته باشد تا بتواند خویش را در پرتو آن تأویل کند. بدین ترتیب، نمی‌توان گفت کدام یک از این دو تأویل، مقدم بر دیگری است؛ بلکه هر دو تأویل فرایندی توأمان است.

در هر حال، با توجه به معنای تأویل، خواه تأویل متن و خواه تأویل نفس، هانری کربن آنچه را به مرتبه ظاهر، چه ظاهر متن و چه ظاهر نفس، تعلق دارد، مجاز می‌داند و حقیقت آن را در ورای این ظاهر جست‌وجو می‌کند. «شریعت، ظاهر حقیقت است و حقیقت، باطن شریعت و ظاهر عنوان باطن است. شریعت مثال است و حقیقت ممثول.» (۱۲: ص ۲۹ به نقل از کلام پیر)

کربن گاهی به سبک محیی‌الدین، ابن عربی، در سنت عرفان اسلامی یا به سبک مارتین هایدگر در سنت پدیدارشناسی غربی، به بحثی لفظی درباره کلمات مورد استفاده در این بحث، برای تأیید تصور خویش از تأویل مبادرت می‌کند. به اعتقاد او معنای واژه لاتینی وضع شده برای تأویل یعنی واژه *exegegesis*، حاوی مفهوم راهنما یا هادی (همان امام شیعی *exegete*) است و مفهوم *exegegesis* با مفهوم *exodus*، یعنی خروج، خروج از مصر، همراه است (باید توجه داشت که واژه *exodus* که نام سفر دوم عهد عتیق نیز هست، به معنای مهاجرت یا خروج قوم

بنی اسرائیل از مصر در حدود ۱۳۰۰ سال قبل از میلاد است). و بدین ترتیب، نتیجه می‌گیرد که تأویل نوعی هجرت، نوعی خروج است؛ «خروج از مجاز و بندگی نص ظاهر، خروج از غربت و غرب ظاهر به شرق معنای اصیل و نهان است.» (همان ص ۲۹؛ نیز ر. ک ۶: ص ۲۵)

به علاوه، کرین واژه «مجاز» را به معنای تحت‌اللفظی آن می‌گیرد و می‌نویسد: مجاز به معنای بیرون رفتن از چیزی و درگذشتن از چیزی، برای رسیدن به چیزی است و حتی واژه لاتینی *metaphoria* (مجاز، استعاره) را نیز به همین معنای می‌گیرد و در ادامه، تغییر دیگری را در معنای «مجاز» لحاظ می‌کند. بر این اساس که از مجاز، معنای تجاوز یا فراروی مستفاد می‌شود، خود نص را به دلیل اینکه بیان معنای بیان‌ناپذیر است، نوعی تجاوز و یا تخطی می‌داند. (همان)

چنین نیست که در یک متن مقدّس، ظاهر کلام معنای حقیقی آن باشد و آنچه فراتر از این ظاهر، از آن مستفاد می‌شود، معنای مجازی آن؛ بلکه قضیه درست به عکس است، ظاهر متن مجاز است و آنچه فراتر از این ظاهر قرار دارد، حقیقت.

هانری کرین، در جای دیگری، تأویل و تعبیر را مترادف می‌داند. واژه عربی «عَبَّرَ» به معنای گذرکردن و عبورکردن است؛ مثلاً عبورکردن از یک پل یا رودخانه. تعبیر نیز به معنای گذرکردن از ظاهر به باطن است. تعبیر رؤیا نیز به همین معناست؛ به معنای عبور از ظاهر رؤیاها (از چیزی که در خواب دیده می‌شود) به چیزی که در پس آنها قرار گرفته و معنای واقعی آنهاست. (۱۱: ص ۱۱۵) در تأیید این معنا می‌توان به تفسیر عرفانی حدیث زیر از پیامبر ﷺ و به خصوص تفسیر ابن عربی در این باره، استناد کرد. پیامبر ﷺ فرمود:

النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا اتَّبَهُوا.

انسانها خواب‌اند و چون بمیرند، بیدار می‌شوند.

به اعتقاد ابن عربی، پیامبر ﷺ می‌خواهد بگوید که همه تجارب و ادراکات ما در این عالم محسوس، در قیاس با تجارب و ادراکاتی که در عوالم فوق محسوس می‌توان داشت، همانند یک رؤیای همیشگی است و همه آنچه در این عالم اتفاق

می‌افتد، حوادثی رؤیاگون است که حکایت از حقیقتی دارد که خود آن حقیقت متعلق به عالم برتری است. بنابراین، به اعتقاد ابن عربی، بر خلاف معمول که یوسف علیه السلام را اهل تعبیر یا تأویل خواب می‌دانند، یوسف علیه السلام رؤیاها را تأویل نمی‌کرده است. تأویل یوسف علیه السلام اصولاً تأویل نیست؛ زیرا او تصور می‌کرد که تأویل (معنای نهانی رؤیاها) را در مرتبه اشیا و حوادث محسوس یافته است؛ ولی تأویل به معنای تنزل به مرتبه‌ای فروتر نیست؛ بلکه به معنای اعاده و ارتقا به مرتبه‌ای فراتر است.

به عنوان مثال، وقتی یوسف علیه السلام یازده ستاره را همراه با خورشید و ماه در خواب دید و در آن خواب مشاهده کرد که همه آنها بر او سجده می‌کنند (یوسف (۱۲) / ۴)، خواب خویش را بر طبق حوادث محسوس تعبیر کرد. بنابراین مدتها پس از آن، وقتی یوسف در مصر به استقبال برادرانش رفت، درباره رؤیای خویش گفت:

هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً.

این است تعبیر خواب پیشین من؛ به یقین، پروردگارم آن را راست گردانید.
(یوسف (۱۲) / ۱۰۰)

چون یوسف علیه السلام رؤیاها را به همین عالم محسوس و حوادث این عالم بازگرداند، عمل او به سان «عمل انسانی بود که کماکان خواب است و خواب می‌بیند که از خواب بیدار شده است و در مقام تعبیر خواب خویش برمی‌آید؛ در حالی که همچنان، خواب می‌بیند.» (۷: ص ۳۵۲)

تأویلگر حقیقی یوسف محمدی، پیامبر صلی الله علیه و آله است که می‌دانست «التاس نیام فإذا ماتوا انتبهوا». به همین دلیل، وقتی در شب معراج، فرشته ظرفی شیر و ظرفی شراب برای پیامبر صلی الله علیه و آله آورد، پیامبر صلی الله علیه و آله ظرف شیر را نوشید و آن شیر را به علم تأویل کرد. بنابراین «شیر هرگاه ظاهر شود، صورت علم است. در حقیقت شیر، علم است که در صورت شیر تمثّل می‌یابد؛ درست همان‌طور که جبرئیل در صورت بشری خوش اندام برای مریم علیها السلام تمثّل یافت.» (۱: ص ۱۵۹)

در حقیقت، ابن عربی این تأویل حقیقی (یعنی بازگرداندن عالم محسوس به

حقایق عوالم برتر) را با تأویل غیر حقیقی یا حتّی ناصواب مقایسه می‌کند و برای نمونه، شخصی به نام تقی بن مخلد را ذکر می‌کند که در خواب دید که پیامبر ﷺ ظرف شیری به او داد و به جای تأویل معنای رؤیا اثبات مادی آن را می‌خواست؛ در نتیجه، قی کرد و شیر را بالا آورد. هر چند صحّت این رؤیا برایش آشکار شد، ولی حقیقت آن برایش حاصل نشد؛ حقیقت این رؤیا در تأویل آن، در تبدیل آن به غذای معنوی محقّق می‌شد. (۷: ص ۳۵۶) تأویل حقیقی، همان تعبیر، همان گذشتن از مرتبهٔ عالم محسوس به مراتب برتر از عالم محسوس است:

به همین دلیل است که عالم کنونی ما- شب و روز ما- معبر (پلی) است که باید از آن عبور کرد. معبر محلّ عبور است، آدمی باید از روی آن عبور کند و اگر بخواهد معنای نهان... آنچه را در این سوی آن حادث می‌شود، فهم کند، باید از آن بگذرد. این وظیفه‌ای است که برای مفسران، تأویلگران باطنی که به مرتبهٔ «شهبازان عالم غیب» ارتقا یافته‌اند، مقرّر است. (۱۱: ص ۱۱۵)

۶. حال با توجه به همهٔ آنچه گذشت، به تأویلی می‌رسیم که می‌توان از آن به «تأویل پایا» یا «تأویل پاینده» تعبیر کرد؛ زیرا تأویل- خواه تأویل متن باشد، خواه تأویل نفس و خواه تأویل رؤیا و حتّی تأویل حوادث محسوس عالم ما، در هر صورت- مستلزم بازگشت به ساحات برتر و عیان ساختن معنای باطنی در امور ظاهری است.

سیّد حیدر آملی به سه کتاب معتقد است. این سه کتاب عبارت‌اند از: کتاب آفاقی (عالم کبیر جهان)، کتاب انفسی (عالم صغیر، انسان) و در آخر، کتاب و حیانی (قرآن). (۱۱: ص ۵۹) و اگر بخواهیم تطابقی میان کتاب و حیانی و آن دو کتاب دیگر قائل شویم، باید بگوییم همان‌طور که ظاهر قرآن، تنزیل آن را تشکیل می‌دهد، ظاهر جهان و انسان نیز به مرتبهٔ تنزیل آنها تعلق دارد. به علاوه، همان‌طور که قرآن رمز است، آن دو کتاب دیگر نیز رمز است. بنابراین، مسئلهٔ رمزگشایی یا همان تأویل ضرورت می‌یابد و همان‌طور که گذشت، به نوعی، تأویل این سه کتاب، به خصوص تأویل متن و تأویل نفس، دو روی یک سکه‌اند. به علاوه، تأویل با نوعی عروج، با نوعی پیشروی در بواطن هر یک از این عوالم همراه است و آن هم بواطنی که قبل از رسیدن به وجود

مطلق و معنای مطلق، پایانی برای آنها متصور نیست. بنابراین، تأویلی هم که در اینجا نوعی سیروسلوک است، تأویل بی‌پایان یا به تعبیر بهتر، تأویل پاینده است.

حال اگر برای تفسیر ظاهری یا عرضی متن وحی (به معنایی که در بالا گذشت) - همان‌طور که در استدلالهای کلامی اثبات شده است (و در اینجا مجال طرح آن استدلالها نیست) - به وجود معلّم و مفسّری معصوم نیاز است، وجود چنین معلّم یا راهنمایی برای تأویل طولی، به طریق اولی، ضرورت دارد. تأویل به این معنا فقط متن قرآن را از غربت خارج نمی‌کند، فقط مراتب معنایی برتر قرآن را آشکار نمی‌سازد؛ بلکه نفس را نیز از غربت به در می‌آورد و به عالم یا عوالمی فوق عالم محسوس و مادّی ما بار می‌دهد. لذا کسی که بر تأویل ولایت دارد یا همان امام معصوم، فقط معلّم و تأویلگر قرآن نیست، بلکه مرئی و دستگیر مؤمنان نیز هست. از این رو، مفهوم امام مترادف یا متناظر با همان معنایی است که متصوّفه از «قطب» مراد می‌کنند. در حقیقت، امام قطب عالم معنویّت است. هانری کرین برخلاف تصوّر معمول - که امام را قطب عالم امکان یا ستون عالم هستی و واسطه فیض به طور مطلق تفسیر می‌کند - احادیثی مانند «لولا الحجّة لساخط الأرض بأهلها» را در درجه نخست ناظر به عالم معنویّت می‌داند.

بنابراین، بدون امام ستون معنویّت و هدایت قوام نمی‌گیرد. وی در جایی، نقش امام را در معنویّت با نقش اسرافیل در خلقت، همانند می‌داند. وی در «معبد و مکاشفه» می‌نویسد:

به همین دلیل است که قطب (امام) همانند اسرافیل مهین فرشته است که در میان چهار ملک مقرب، حافظ عرش است و وظیفه حفظ حیات به طور کلی، حیات عالم هستی، را به عهده دارد. قطب وظیفه حفظ حیات به معنای معنوی باطنی، حیات به معنای حقیقی، را برای انسان به عهده دارد. این همان حیاتی است که از این پس، در مقابل مهلکه مرگ دوم، آسیب‌ناپذیر (مصون) است.

(همان، ص ۶۳ - ۶۴)

باری، قرآن (ثقل اکبر) بدون ولایت کارآیی ندارد. اگر بناست آدمی با تأمل در

قرآن، هم قرآن را تأویل کند و هم خویش را، هم قرآن را به مراتب معنایی برتر عروج دهد و هم در ساحت باطن، در نفس، خویش نیز معراجی داشته باشد، نیازمند معلمی آشنا به این مراتب و بواطن است؛ نیازمند کسی است که غیب عالم را بشناسد. راهی که آدمی در پیش دارد، قدم نهادن در ظلمات (غیب عالم) در پی آب حیات است و در این مسیر به «خضر راه» نیازمند است. وقتی امام علی علیه السلام می فرماید: «من به راههای آسمان آگاه تر از راههای زمینم» به همین معنا نظر دارد. سخن امام بدین معنا نیست که او راههای جهان آفاقی را می شناسد (هرچند بعید نیست که عوالم آفاقی را بشناسد)، بلکه تا آنجا که به ولایت امام مربوط است، مراد حضرتش این است که به راههای جهان انفسی آگاه است.

در حقیقت، امام می خواهد بگوید که من راههای بازگشت به اصل را نیک می شناسم و می توانم در این مسیر، دستگیر مؤمنان باشم. امام راهنمای آدمی در تأویل است و آن هم تأویلی که به واقع، نوعی معراج است. هانری کرین معراج پیامبر صلی الله علیه و آله را واقعه ای می داند که مثل اعلا و نمونه کامل سلوک عرفانی است. عملی را که پیامبر صلی الله علیه و آله توأمان هم در روح و هم در جسم خویش انجام داد، مؤمنان و اهل معنا باید در یک سیر انفسی، یعنی تنها در روح و نه در جسم، تکرار و تجدید کنند. (۷: ص ۱۶۷) هرچند معراج پیامبر نوعی سیر آفاقی بوده است، ولی این معنا به هیچ وجه با انفسی بودن آن سیر ناسازگار نیست.

در هر حال، تأویل، هم تأویل متن و هم تأویل نفس، هر دو تأویل پاینده است. تنزیل قرآن- که در قوس نزول فرود آمده و به سان یک رمز پایان ناپذیر در اختیار ما قرار گرفته است- از طریق فرآیند تأویل و در قوس صعود، باید به مبدأ اصلی اش بازگردد. همچنین وجودی هم که بر تأویل ولایت دارد، باید وجودی پاینده باشد؛ زیرا اگر تأویل بدون معلم تأویل، کارآمد نیست و اگر تأویل فرآیندی پاینده است، معلم تأویل نیز باید وجودی پاینده باشد. اینجاست که نظریه امامت شیعه، در قیاس با دیگر نظریات، در موضعی برتر قرار می گیرد. در عالم اسلام، نظریه تأویل میان تصوّف و تشیّع مشترک است. صوفیان و عارفان شیعه مذهب، میان تشیّع و به

خصوص نظریه امامت و تصوف، جمع کرده‌اند؛ ولی صوفیان سنی مذهب- که به نظریه امامت معتقد نیستند- در توجیه فرآیند تأویل به معنایی که در اینجا مورد نظر است، ناکام می‌مانند.

به بیان دقیق‌تر، می‌توان گفت صوفیان سنی مذهب در مورد اصل تأویل و همچنین نیاز به ولی (قطب) با شیعیان همداستان‌اند؛ ولی در تعیین مصداق آن، با شیعیان اختلاف نظر دارند. به گفته هانری کربن:

یقیناً در همین موضع است که تصور شیعیان و متصوفه غیر شیعی از سلسله مراتب باطنی با هم متفاوت می‌شود؛ زیرا متصوفه غیر شیعی... وظیفه‌ای را که تشیع در آغاز برای امام در نظر گرفته است، به مفهوم خویش درباره قطب منتقل ساخته‌اند. بنابراین تصوف سنی به نحوی سعی کرده است، نوعی امام‌شناسی بدون امام بنیاد کند؛ یعنی چیزی که می‌تواند شبیه به مسیحیتی باشد که بخواهد مسیح‌شناسی بدون مسیح بنیاد کند. در نتیجه، نوعی ابهام مشخص در اوج سلسله مراتب باطنی این نوع تصوف وجود دارد. (همان)

گویا همان‌طور که مسیح‌شناسی بدون مسیح تناقض‌آمیز است، امام‌شناسی بدون امام نیز عاری از تناقض نیست. به همین دلیل، اگر کسی قائل به قطب باشد و قطب را غیر از امام بداند یا به عبارت دیگر، قطب را بر جای امام بنشاند، به تعبیر هانری کربن دست به نوعی «غصب مابعدالطبیعی» زده است. (۸: ص ۱۵۱) گاهی متصوفه اهل سنت، ولایت نهایی را از آن پیامبر ﷺ دانسته و او را قطب الأقطاب به شمار آورده‌اند؛ ولی پیامبر ﷺ نیز نمی‌تواند به عنوان امام و معلم تأویل پاینده ایفای نقش کند. تأویل پاینده فقط در صورت وجود امام زنده محقق می‌گردد. به همین دلیل، اعتقاد شیعیان به نظریه امامت و به خصوص وجود امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه بهتر از هر اعتقاد دیگری می‌تواند سرشت عالم معنویت را- که بر پایه تأویل متن و تأویل نفس برپا شده است- تبیین کند.

منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین. **فصوص الحکم**. به کوشش ابوالعلاء عقیقی. تهران: الزهراء، چاپ دوم ۱۳۷۰.
۲. پترسون، مایکل و همکاران. **عقل و اعتقاد دینی**. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. **مجموعه مصنفات**. ج ۲. تصحیح هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۷۲.
۴. شایگان، داریوش. **هانری کرین، آفاق معنوی تفکر ایرانی**. ترجمه باقر پرهام. تهران: فرزانه روز، چاپ دوم ۱۳۷۳.
۵. طوسی، نصیرالدین. **اساس الاقتباس**. ج ۱. به کوشش سید عبدالله انوار. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۶. کرین هانری. **تاریخ فلسفه اسلامی**. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: کویر، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۷. ——. **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی، ۱۳۸۴.
۸. ——. **سید حیدر آملی. متاله شیعی عالم تصوف**. ترجمه عبدالحمید روح‌بخشان. در: **عرفان شیعی**. به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۵.
۹. نصر، سیدحسین. **آرمانها و واقعتهای اسلام**. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی، چاپ دوم ۱۳۸۴.
۱۰. ——. **معرفت و معنویت**. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- 11- Corbin, Henry. **Temple and Contemplation**. tr. Phirip Sherrard. London: Islamic publications limited 1986.
- 12- Corbini Henryi. **Avicenna and the Visionary Recital**. tr. William R. Trask, Routledge and Kegan Paul. London: 1960.
- 13- Quinn and Taliaferro (ed.) **A Companion to Philosophy of Religion**. Blackwell Publishers, 1997.