

## نسبت «امام‌شناسی» و «نفس‌شناسی» در اندیشه

### هانری کربن\*

لیلا امیری\*\*

عباسعلی منصوری (نویسنده مسئول)\*\*\*

سیمین اسفندیاری\*\*\*\*

### چکیده

هانری کربن فیلسوف و پژوهشگر غربی، در پی معنویتی است که بتواند گشودگی به ساحت عالم قدس را در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها حفظ کند. تعقیب این دغدغه سبب آشنایی او با معنویت و اندیشهٔ شیعه می‌شود. یکی از مزیت‌های فکر شیعی برای کربن اهمیت امام‌شناسی در بحث «نفس‌شناسی» است. هدف اصلی این پژوهش، تحلیل و بررسی این مسئله است که از نظر هانری کربن چه نسبتی بین «نفس‌شناسی» و «امام‌شناسی» وجود دارد. به این منظور ابتدا چرایی ضرورت شناخت امام برای شناخت حقیقت نفس مطرح و سپس چگونگی این نسبت را بررسی شده است؛ کربن معتقد است که نفس دارای دو بعد زمینی و آسمانی است و برای اتصال این دو بعد به یکدیگر نیازمند یک راهنماست. او این راهنما را معادل امام در اندیشهٔ شیعی می‌داند و تأکید می‌کند که صورت ظاهری و حضور جسمانی امام برای کسب معرفت و معنویت موضوعیت ندارد، بلکه آنچه مهم است شناخت حقیقت و باطن امام به مثابه مظهر و صورت راهنمای باطنی در مسیر نفس‌شناسی است. کربن ضرورت امام و تلاش برای شناخت باطن و حقیقت امام را از این جهت می‌داند که سبب شناخت مراتب وجودی و باطن نفس سالک می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** شیعه، معنویت شیعی، امام، نفس‌شناسی، خود‌شناسی، هانری کربن.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۲۵ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

\*\* کارشناسی ارشد دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه/ lilaamiri87@gmail.com

\*\*\* استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه/ a.mansouri@razi.ac.ir

\*\*\*\* دانشیار گروه فلسفه اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی، کرمانشاه/ si.esfandiari@razi.ac.ir

هانری کربن به عنوان متفکری که خلأهای دنیای مدرن را تشخیص داده است به این نتیجه رسیده که بشر در دنیای مدرن بُعد روحانی خود را از دست داده است، به گونه‌ای که جای خالی آن را حس می‌کند. بنابراین گمشده معرفتی او معنویت اصیلی است که بتواند این خلأ معنوی را برای دنیای مدرن پر کند. در واقع پرسش کانونی و طلب اساسی «کربن» این است که در دنیای مدرنی که عصر راز زدایی و قداست زدایی است، معنویت چگونه می‌تواند در دسترس بشر قرار گیرد؟ معنویت که کربن در جستجوی آن است معنویتی عینی است نه امری صرفاً روان‌شناختی؛ یعنی از نگاه او اگر بناست بشر معنویتی را به دست بیاورد، این معنویت باید اولاً با بیرون از ذهن و عواطف او و ثانیاً با ساحتی غیر از ساحت جسمانی در ارتباط باشد. یعنی اگر احوال معنوی برای انسان دست می‌دهد، این احوال در واقع ترجمان ارتباط نفس با وجودهایی در بیرون از خودش است. (رحمتی و دیگران، ۱۳۹۳: ۵)

با این وصف، مسئله اساسی کربن چگونگی ارتباط با ساحت غیر مادی نفس انسان و ساحت غیر مادی جهان است؛ در طلب این پرسش است که سر از مطالعات اسلام شیعی در می‌آورد چرا که بنا بر فهمی که کربن از اسلام شیعی دارد، خلأ معنوی که وی از آن صحبت می‌کند از طریق ارتباط و اتصال بشر با امام که وجودی سرمدی و پاینده است پر می‌شود.

از نظر کربن، «امام» می‌تواند در همه دوران بعد روحانی و معنوی بشر را از تهی بودن خارج نماید. لازم به ذکر است کربن از ابتدا معتقد و قائل به مفهوم «امامت» و «ولایت» نبوده، بلکه بر اثر سیر مطالعات و افکار خاصی که دنبال نموده است، معنویت شیعی و مفاهیم اساسی آن را در راستای جهان‌شناسی خود یافته است. در واقع تمام دغدغه کربن گشودگی به ساحت عالم قدس است؛ عنصری که در معنویت شیعه به خلاف ادیان ابراهیمی دیگر، از طریق دایره ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام تداوم می‌یابد. اما مسئله‌ای که اینجا روی می‌نمایاند این است که در عصر کنونی که امام حضور و وجود ظاهری ندارد، شناخت او چگونه می‌تواند یاری‌گر سالک در شناخت نفس باشد و اهمیت وجه ظاهری امام و وجه باطنی امام

در رسیدن به معرفت نفس چگونه است؟ کرین تأکید می‌کند که اهمیت امام به خاطر وجه ظاهری او نیست، بلکه باطن امام مطرح است و برای توضیح این مطلب از تعبیر امام باطنی و شخصی بهره می‌گیرد. آنچه در پی می‌آید تلاش برای فهم و بررسی نسبت «نفس شناسی» و «امام شناسی» در اندیشه کرین است. در واقع هدف اصلی این پژوهش بررسی چرایی و چگونگی ضرورت شناخت امام برای شناخت حقیقت نفس در اندیشه هانری کرین است.

## ۱. ارتباط امام‌شناخت و حقیقت نفس

هانری کرین «امام شناخت» را در مکاتب شیخیه، اسماعیلیه و صوفیه مورد بررسی قرار داده است و اوج امام‌شناخت را در تشیع و معنویت شیعی می‌یابد. وی مکتب تشیع را برترین و پذیرفته‌ترین مکتب در میان سایر مکاتب می‌داند و به عنوان فیلسوف و متفکری که هیچ تعلق به فرهنگ اسلامی و ایرانی نداشته، به بینشی مطابق با آراء اندیشمندان اسلامی در ارتباط با عالم قدسی دست می‌یابد.

وی همچنین از زاویه نگاه خودش چگونگی ورود به الوهیت و دستیابی به مقام قرب الهی را در یک معادله چند وجهی بیان می‌کند که یک ضلع آن خداوند به عنوان غایت نهایی بشر، ضلع دیگر آن راهنما یا واسطه‌ای که میان خداوند و بشر واقع شده است و در نهایت نفس بشر قرار دارد که دارای دو بعد زمینی و آسمانی است. کرین اتصال این دو بعد نفسانی زمینی و آسمانی را هدف نهایی انسان می‌داند که همانا دستیابی به ساحت عالم قدسی است. همان جایی که بشر خود را در خدا می‌بیند و خدا را در خود می‌بیند و «أنا الحق» معروف حلاج را سر می‌دهد. این اتفاق مبارک از طریق راهنمای معنوی که نقش واسطه‌ای دارد صورت می‌گیرد. در کلام کرین این راهنما می‌تواند «نفس کلی»، «مسیح فرشته»، «طباع تام»، «جبرئیل وجود تو» یا «امام باطنی» باشد. (کرین، ۱۳۹۴: ۸۳-۸۲)

برترین راهنما از نگاه کرین همان است که در معنویت شیعی مطرح شده است. در واقع کرین مجرای اتصال این دو بعد به یکدیگر را در معنویت شیعی همان امام می‌داند؛ یعنی امام می‌تواند نفس شیعه سالک را تربیت و هدایت کند و به طریق

خود رهنمون شود و به اصطلاح خود کربن فرزندخوانده امام گردد و حاصل این فرزندخواندگی، ورود به خانه و مقیم شدن در آن است؛ این خانه، خانه باطنی است. (کربن، ۱۳۹۳: ۷۵/۱)

این نگاه کربن صریحاً بیانگر آن است که ظاهر امام ملاک نیست، چرا که ممکن است افراد هر روز ظاهر امام را ببینند و سخنان و آموزه‌های وی را بشنوند، اما کمترین اثری بر آن‌ها نگذارد، بنابراین آنچه ملاک است معنای باطنی و حقیقت باطنی امام است. البته این مدعای کربن به نحو مطلق درست نیست، زیرا تشرف به حضور امام و ولی کامل در موارد بسیاری به خصوص در نفوس مستعد منجر به انقلاب معنوی می‌گردد. بسیاری از افرادی که به پیامبر عظیم الشان اسلام ایمان می‌آوردند، با حضور جسمانی در محضر آن ولی کامل تحت تأثیر نفس مقدس و شریف ایشان قرار می‌گرفتند. البته این حضور فیزیکی نبی و امام هم همیشه مؤثر نیست و بسیاری از افراد حضور جسمانی و فیزیکی پیامبر یا امام را درک می‌کردند، اما به مخالفت و ستیز بر می‌خواستند.

در هر صورت چگونگی دست یافتن به حیات عقلی امام مسئله‌ای است که کربن در آثارش ذیل مفاهیم گوناگون و بیان‌های متفاوت به تشریح آن می‌پردازد. لازمه این دستیابی تغییر و تحول در نفس شخص سالک است و با تغییر احوالات، نفس فرد مؤمن در مسیر سلوک می‌تواند به امام معرفت پیدا کند و شبیه او شود. لذا پژوهش در اینجا به سمتی پیش می‌رود که ابتدا باید از حقیقت نفس انسان و چگونگی تحول نفس در رسیدن به آن حقیقت باطنی سخن گفت.

## ۱.۱. حقیقت دوگانه نفس

همچنان که گذشت، حقیقت نفس دارای دو بعد ظاهری و باطنی است، که کربن از آن به نفس ظاهر و نفس باطن یا نفس زمینی و نفس ملکوتی متعالی تعبیر می‌کند و تصریح می‌کند که نفس موقتاً برای عمل به رسالت و وظیفه‌ای که بر عهده‌اش قرار دارد، به این عالم هبوط نموده است و فقط زمانی از عهده این رسالت برمی‌آید که قادر به بازگشت به جایی باشد که از آن هبوط کرده است. از این رو، نفس باید راه

بازگشت را بیابد. به اعتقاد کربن این راه همان عرفان است و نفس در این راه نیاز به راهنما دارد. (کربن، ۱۳۹۲: ۱۱۴)

اینجاست که کربن «نفس شناسی» را با «امام شناسی» پیوند می دهد. در اندیشه کربن زمانی که نفس راه بازگشت به وطن اصلی را در پیش می گیرد و به خویشتن خویش هجرت می کند، راهنمای این مسیر بر نفس آشکار می شود. این راهنما همان صورت مثالی در تمثیل های عرفانی است که کربن در آثار خود با عناوین گوناگونی از آن نام می برد. از نظر او این راهنما می تواند «فرشته مؤنث» در آیین مزدایی، «دنا» در آیین مانوی، «بدن کامل» در آیین عبادی میترا یا «طبیعت کامل» (طباع تام) در اندیشه اشراقیان باشد. این راهنما می تواند «حی ابن یقظان» باشد که با روح مدبر منطبق است، می تواند «عقل سرخ» در یکی از تمثیل های سهروردی، امام در اندیشه شیعی یا هر شخصیت دیگری باشد که نفس را فردیت می بخشد. (کربن، ۱۳۹۲: ۱۱۶)

در واقع از نگاه کربن نفس انسان به تنهایی قادر به بازگشت به وطن اصلی خود نیست و فقط با پیوستن به آن خود برتر به خویشتن خویش نایل می گردد. بنابراین وجود بشری ترکیبی از خود زمینی و خود آسمانی است یک ذره یا نفخه الهی در درون انسان است و یک ذره یا نفخه الهی در بیرون اوست. این ها پرتوهای نور حق اند که در اثر هبوط میان آن ها جدایی افتاده است. (کربن، ۱۳۹۳: ۴۴۹/۲)

محوریت غالب اندیشه کربن اتصال این دو خود فروتر و برتر به یکدیگر است که توسط راهنمای باطنی صورت می گیرد، لذا سه مفهوم مطرح است؛ خود زمینی، خود آسمانی/دیگر خود و راهنمایی که اتصال دهنده این دو خود است. از نظر کربن در اندیشه شیعی این راهنما همان امام است که کربن از آن به «جانِ جان» تعبیر می کند و معتقد است که امام به شیعه خویش حیات معنوی می بخشد و او را به معرفت نفس خویش هدایت می کند و در اثر این معرفت، نفس حقیقی خود که همان جانِ جان اوست، برایش آشکار می شود. (کربن، ۱۳۹۳: ۴۷۶/۱)

«امام» به عنوان انسان کامل، از کامل ترین نفس برخوردار است، لذا با وجود متعالی خود این توان را دارد که تأثیر عمیقی را بر نفس شخص سالک بگذارد و تحول ایجاد شده در نفس شخص سالک موجب تعالی آن می گردد. این تغییر و

تحول روی داده در نفس مبتنی بر این نگاه است که نفس یک حالت انفعالی دارد و با همین قابلیت انفعالی دست به تأویل و انکشاف می‌زند و تحولی برای نفس در مرتبه بالقوه آن ایجاد می‌شود. به اعتقاد کربن این انفعال از ناحیه عالم مادی و اشیا بیرونی و غیر شخصی رخ نمی‌دهد، بلکه وی انفعال نفس را با توجه به تمثیل‌های عرفانی از طریق فعل موجود اعطا کننده می‌داند که از آن با عنوان فرشته یاد می‌شود. (کربن، ۱۳۹۲: ۴۴۷)

«فرشته» در بیان کربن همان «امام» در معنویت شیعی است که قوه فرشتگی شخص شیعه را برای او بالفعل می‌سازد. به بیان دیگر دو فرشته وجود دارد؛ فرشته درون شخص که همان وجه باطنی و خود حقیقی نفس است و فرشته بیرونی که همان امام است که شخص سالک با توجه به او به فرشته درونی خود دست می‌یابد، بنابراین فرشته، یک «من ملکوتی» متعلق به عالم فرشتگان است. می‌توان گفت که «فرشته، روح هبوط یافته و محبوس شده است. همین فرشته است که نفس و روان بشر است» (کربن، ۱۳۹۳: ۲/۴۴۹) و فرشته بیرونی معادل امام در معنویت شیعی است.

هانری کربن در کتاب «زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه»، بحثی را تحت عنوان تناظر فرشته شناخت و امام شناخت مطرح می‌کند. در این بحث پیوند باطنی میان انسان و فرشته او (طباع تام او، راهنمای آسمانی او) متناظر با همان پیوند باطنی میان آدمی و راهنمای زمینی او (پیامبر و امام) است. بر این مبنا می‌توان میان فرشته‌شناخت و امام‌شناخت نوعی تناظر برقرار است. به عبارتی وجود امام موجب می‌شود برقراری چنین ارتباطی با فرشته وجود آدمی تسهیل شود. (کربن، ۱۳۹۴: ۲۱۰-۲۱۲) بنابراین در اینجا، به کار بردن عبارت فرشتگی در بیان کربن و به میان آوردن واژه فرشته را متناظر با مفهوم امام در نظر می‌گیریم.

در واقع این فرشته (راهنما، امام) است که قوام‌بخش حقیقی وجود نفس است و نفس اشراق فرشته را دریافت می‌کند، به گونه‌ای که صورت حقیقی خود نفس از او صادر می‌شود. لذا نفس نمی‌تواند دست به عمل انتزاع بزند، بلکه اشراقی را دریافت می‌دارد و از طریق آن است که نفس همه آنچه را که هنوز بی صورت است مصور به صورت می‌سازد. بنابراین فعل معرفت و ادراک، مستلزم آن است که فرشته فهمیده

شود و فهمیدن فرشته (امام) همانا فهمیده شدن از طریق اوست، زیرا برای این فهمیدن لازم است که فرشته صورت خویش را برای نفس که در مقام فهمیدن اوست افاضه کند. (کرین، ۱۳۹۲: ۴۴۶-۴۴۷) بنابراین در نفس یک اتفاق و فعالیت معرفتی رخ می‌دهد، اما این فعالیت یک فعالیت ذهنی محض نیست، بلکه فعالیتی وجودی است؛ یعنی این‌گونه نیست که صرفاً نوعی بازی با مفاهیم یا دخل و تصرف در آن‌ها در قلمرو ذهن صورت بگیرد، بدون آنکه هیچ تحولی در مدرک و مدرک واقع شود. بلکه این فعالیت به این معناست که نفس موضوع مورد ادراک را متحول می‌سازد و پا به پای این تحول خودش نیز متحول می‌شود، و حتی در ابتدا خودش متحول می‌شود. در واقع نفس موضوع مورد ادراک را از آن خویش می‌کند و آن را می‌زید. (کرین، ۱۳۹۹: ۵۸)

این ارتباطی که کرین میان نفس و راهنمای باطنی که همان فرشته و یا به تعبیر بهتر امام، برقرار می‌سازد، این الزام را در پی دارد که روشن شود چگونه نفس به واسطه امام به خودشناسی می‌رسد و نفس چه مراحل طی می‌کند و چه تغییر و تحولاتی در ارتباط با امام در احوالاتش روی می‌دهد که او را به غایت وجودی‌اش می‌رساند. به عبارت دیگر باید دید که از نگاه کرین، امام و راهنمای باطنی بر شخص سالک عارف چگونه تجلی پیدا می‌کند. آنچه از این رابطه سه گانه (نفس زمینی، نفس باطنی و فرشته یا راهنمای افاضه کننده معرفت) دریافت می‌شود، این است که راهنما یا امام رویت شده توسط نفس دارای این ویژگی‌هاست:

۱. تمثل به صورت بشری دارد؛
  ۲. صورت راهنما از طریق اندام نفسانی (خیال فعال) قابل درک است؛
  ۳. صورت متجلی شده توأم با محبت است؛
  ۴. محبت همراه با کسب معرفت است؛
  ۵. کسب معرفت و خودشناسی به خداشناسی می‌انجامد.
- آنچه در پی می‌آید تفصیل و تحلیل این پنج مطلب به منظور فهم چگونگی تأثیر امام‌شناسی در نفس‌شناسی است.

### ۱.۱.۱. لزوم تمثیل یافتن راهنمای نفس (امام) به صورت بشری

هانری کربن بر این عقیده است هنگامی که راهنمای باطنی بر نفس آشکار می‌شود تا خود فروتر را تعالی دهد و به خود برتر برساند، این راهنما باید در قالب صورت عیان شود و آن صورت هم صورت بشری باشد. در واقع در اندیشه کربن در مسیر نفس شناسی از طریق امام شناخت شخص سالک سیر محبوی و عشق به امام را تجربه می‌کند، بنابراین معتقد است عشق ورزیدن ممکن نیست مگر به صورت عشق ورزیدن به شخص و رخسار مشخص. (کربن، ۱۴۰۰: ۳/ ۶۴) به همین خاطر، خداوند آدم را بر صورت خویش آفریده است (همان: ۱۸۱) و از طریق اراده‌اش برای ظهور، صورت بشری را ظاهر ساخت. در عین حال، همین صورت بشری، حضرت حق را به قدر ظرفیت وجودی خویش هویدا می‌کند. ظهور کامل، «ظهور حق در صورت انسان کامل» است. همین صورت بشری، شأن اظهار کامل را عهده‌دار می‌شود و به این اعتبار که آینه تمام نمای صفات حق است، ذات حق را از هرگونه «مانند شدن به بشر» منزّه می‌سازد. (همان: ۴۴۶)

کربن در شرح این مطلب که راهنمای نفس باید تمثیل به صورت داشته باشد، خانه کعبه را مثال می‌زند و توضیح می‌دهد که ظاهر همیشه عنوان باطن است و در عالم عنصری ما، خانه خدا که متناسب با نیازهای زمینی است، همان کعبه است و با چشم سر می‌توان آن را رؤیت نمود. رفتن به آنجا معادل است با چیزی که در مقام معرفت تصور (تصور یک صورت) توصیف شده است، زیرا مادامی که یک شیء را برای خویش تصویر نکرده باشیم، نمی‌توانیم توجه خویش را به آن معطوف سازیم. به همین طریق نیز در مقام شهود آدم تحت تعلیم فرشته شکل و شاکله فرشته را در بیت آسمانی متناظر با صورت زمینی می‌یابد. (کربن، ۱۳۸۹: ۲۵۵) یعنی همان صورتی که بتوان آن را تصویر کرد و توجه خویش را بدان معطوف نمود. لذا خداوند به ملائکه اعلان می‌فرماید که «اتّی جاعل فی الارض خلیفه؛ من در زمین جانشینی خواهم گماشت»<sup>۱</sup> و بدین سان از ظهور آدم، ظهور صورت بشری که قابلیت جانشینی خدا در عالم طبیعت را دارد خبر می‌دهد. (کربن، ۱۳۸۹: ۲۴۲) این مثال



دستاویزی است که به وسطه آن می توان میان عالم ظاهری و عالم باطنی معادل سازی نمود.

بدین ترتیب به اعتقاد کرین هنگامی که خانه کعبه به عنوان قبله ظاهری باید رؤیت شود تا تصویری از آن در ذهن نقش ببندد و موجب معرفت شخص مؤمن گردد، همین اتفاق و این همانی نیز در عالم باطنی باید برای شخص سالک بیفتد؛ یعنی شخص سالک باید صورت راهنما و امام را در عالم باطنی نفسانی و با چشم غیب و چشم دل رؤیت کند و تصویری از او در قوه خیال وی بنشیند تا بتواند به امام خویش معرفت پیدا کند و بداند که تحت تعلیم چه فرشته، راهنمای باطنی یا امامی قرار گرفته است و حضرت حق نشانه‌ای را به او اعطا می کند که برای نفس عیان می شود که این حضرت اوست که خویش را در قالب این صورت بر نفس هویدا ساخته است و این معنا چنان برای نفس عیان است که نمی تواند در مقام انکارش برآید. (کرین، ۱۳۹۰: ۲۴۰) صورت رؤیت شده امام باید یک صورت بشری باشد، همان گونه که جبرئیل نیز در قالب هیئت و صورت بشری بر پیامبر نازل می شد و اساساً بشر بودن خود پیامبر نیز به دلیل آن است که بتواند اسوه آدمیان قرار بگیرد و بشر به وظیفه اصلی اش که تقلید از پیامبران است عمل کند. (کرین، ۱۳۹۸: ب) ۴/ (۳۰)

کرین در اینجا و در ارتباط با همین بحث چگونگی تجلی امام بر نفس سالک، مطلب مهم دیگری را مطرح می کند. کرین متذکر می شود که در شناخت نفس از طریق امام، باید تناسب میان متجلی و متجلی له حفظ شود. بنابراین هیچ تجلی امکان پذیر نیست، مگر در قالبی منطبق با استعداد متجلی له. (کرین، ۱۳۹۰: ۳۹۴) بنابراین هر تجلی منطبق است با وجود متجلی له، یعنی منطبق است با وجود شخصی که این تجلی مختص به اوست (کرین، ۱۳۸۹: ۲۷۴)، لذا خود خداوند هرگز عینی و مرئی و مشهود نیست، مگر در قالب یک صورت عینی (مخیل یا محسوس) که حضرتش را متجلی می سازد. (کرین، ۱۳۹۰: ۲۳۹)

کرین با تکیه بر آراء قاضی سعید بیان می کند که آدم از هفت مرحله صعود نموده تا توانسته است به شهود شخصی [همان تجلی خاص خویش] برسد، یعنی به مرحله ای برسد که سالک مشاهده می کند «موجود متجلی شده (المتجلی)،

موجودی که این تجلی برای اوست (المتجلی له) و صورتی که این تجلی در قالب آن است (المتجلی فیه) هر سه یکی است؛ «ان المتجلی و المتجلی له و المتجلی فیه، امر واحد».

هم‌راستا با همین مطلب، هانری کربن بیان می‌کند که در درون هر انسان فرشته‌ای است که در حکم محافظی است که راز الهی مربوط به انسان به او سپرده شده است. به همین دلیل این فرشته همان صورتی است که خداوند وقتی می‌خواهد بر انسان تجلی کند، لزوماً بدان صورت مصور می‌شود. این صورت را عارف شیعی در چهره امام مشاهده می‌کند. (کربن، ۱۳۸۹: ۲۶۰)

کربن همچنین بیان می‌کند این‌گونه نیست که امام همهٔ میردانش را به صورت یکنواخت، به هدف واحد، راهنمایی کند، یعنی این‌گونه نیست همان طور که یک متکلم عقیدهٔ تعبدی خویش را تبلیغ می‌کند، همهٔ شاگردانش را به یک تجلی واحد که برای همه یکسان است، رهنمون شود. او هر مرید را به تجلی خاص خودش رهبری می‌کند، یعنی همان تجلی که او شخصاً شاهد بر آن است، زیرا این تجلی منطبق است با فلک باطنی آن شاگرد، با صورت وجودی وی و با فردیت جاودانی (عین ثابته‌ی) وی.

به عبارت دیگر، منطبق است با چیزی که بایزید بسطامی از آن به «نصیب» هر یک از اهل معنا تعبیر می‌کند، و به تعبیر ابن عربی، این نصیب، یکی از اسماء الهی است که به او اعطاء شده است و همان همبستگی میان رب و مربوب است. به تعبیر دیگر رسالت وی این است که یاری‌ات کند تا به امام وجودت نائل شوی. (کربن، ۱۳۹۰: ۱۱۸)

بنابراین امامان و اولیا همان اسما و صفات الهی هستند که از رهگذر مظهر ظهور کرده‌اند و اینجاست که تجلی و ظهور اتفاق می‌افتد و بدون تجلی و ظهور، خداوند فقط عدم تعین محض است که هرگز نمی‌توان او را شناخت و پرستش نمود. بنابراین اگر تجلی حق ضرورت دارد باید این تجلی به نحو مصور شدن حق در صورت بشر باشد که از طریق شهود نفسانی و نه در مرتبهٔ تجسد مادی ادراک می‌شود. (کربن، ۱۳۹۴: ۲۶۴)

## ۱.۱.۲. نقش قوه خیال در معرفت به صورت عیان شده امام

برای اینکه امام بتواند در نفس سالک اثر بگذارد و او را به کمال وجودی خویش برساند، راهنمای باطنی یا فرشته درونی، امام باید به صورتی ممثل شود که متناسب با نحوه وجود پذیرنده باشد. علاوه بر آن شخص سالک نیز باید بتواند این صورت رؤیت شده را فهم کند و به درک آن نائل آید. لذا لازم است نفس از قوه‌ای برخوردار باشد که بتواند این رؤیت را جزم و هضم نماید و از طریق آن به تعالی وجودی یا به تعبیر کربن، به جان جان، یا خویشتن خویش دست یابد.

در این باره کربن با توجه به اندیشه عرفای اسلامی عنان بحث را به سوی قوا و اندام نفسانی خیال فعال یا خیال خلاق می‌کشد. همان اندام نفسانی که حقیقت امام از طریق آن قابل درک است و با کمک آن با تأمل می‌توان دریافت که همه صورت‌های ائمه تجسم یک امام واحد و جاودانی هستند. این امر در مرتبه ادراک حسی روی نمی‌دهد، بلکه در عالمی واسطه که خیال مابعدالطبیعی فعال اندام آن است قابل توجیه است. (کربن، ۱۳۹۲: ۴۳۷)

با تکیه بر قوه خیال فعال یا خیال خلاق است که می‌توان به خلق صورت دست یافت، و این همان امری است که عارف سالک بدون آن نمی‌تواند مقامات را طی نماید. در تعریف «خیال» باید گفت خیال برزخی است که بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد. به عبارتی سه عالم وجود دارد؛ عالم مادی محسوس (ملک)، عالم فوق محسوس نفس (ملکوت) و عالم عقول محض (جبروت).

سه قوه معرفت یعنی حس، خیال، عقل منطبق با این سه عالم بوده و سه‌گانه انسان‌شناسانه جسم، نفس و روح که نظام بخش مراحل سه‌گانه رشد آدمی از دنیا تا عوالم دیگر است با این سه‌گانه منطبق است. آنچه در اینجا مورد بحث است قوه خیال است و کربن معتقد است نباید آن را با خیالی که انسان مدرن «وهم» می‌انگارد در نظر گرفت.

در اینجا خیال، درست همانند عقل و حس یکی از مشاعر (یکی از اندام‌های معرفت) و مختص به عالم مخصوص خویش است و موجب شناخت آن عالم است و روزنه‌ای گشوده به عالم دیگر. (کربن، ۱۳۹۸ (ب): ۳۰۷/۴)

قوة خیال را باید به عنوان عالمی میانه در نظر گرفت که حائل و برزخ میان دو چیز است و در عین حال هیچ یک از هر دو نیست، بلکه شأن و قابلیت هر دورا داراست. عالمی که ارواح در آن تجسم و اجسام در آن تجرد پیدا می کنند و از طریق این قوه و به مدد تخیل فعال است که امام به عنوان راهنمای باطنی و محبوب سالک به صورت ممثل می شود و به چهره مشخصی درمی آید و سرانجام به وجهی از هستی می رسد که مناسب با چشم دگردیسی یافته شخصی می شود که پذیرای اوست. به تعبیر شایگان، تخیل عاملی است که میان پیدا و ناپیدا، میان عناصر معنوی و مادی نوعی کشش متقابل ایجاد می کند. (شایگان، ۱۳۹۲: ۳۹۷)

اما دلیل اینکه نفس فقط از طریق قوه خیال می تواند عهده دار درک امام شود آن است که نفس موضوع مورد ادراک (مدرک) را متحول می سازد و پا به پای این تحول خودش (مدرک) نیز تحول می یابد. بنابراین تحول مدرک نه در مرتبه معقولات امکان پذیر است و نه در مرتبه محسوسات، و به لحاظ مدرک نیز نه از طریق قوه عقل ممکن است و نه از طریق قوه حس، چرا که این دو قوه بر اساس برنامه ای از پیش تعیین شده عمل می کنند و امکان خلاقیت و خودجوشی در آنها وجود ندارد. بنابراین چون هر گونه تحول و ابتکار عمل از آن قوه معرفتی یا مدرک است، طبیعی است که تحولی هم در مابه ازای این قوا یا مدرکاتشان وجود نخواهد داشت، ولی در قوه خیال چنین قابلیت هست، چرا که اساساً خلاقیت، شأن قوه خیال است. (کربن، ۱۳۹۹: ۵۹)

کربن سیر ادراک صورت الهی و نفس شناسی به واسطه شناخت امام را از طریق اندام نفسانی خیالی با تکیه بر عرفان ابن عربی بدین گونه شرح می دهد: «پس از آنکه محبوب الهی (امام) خویش را بر نفس عیان ساخت، یعنی خویش را برای نفس در قالب صورت مادی یک تجلی آشکار کرد، حضرت حق نشانه ای به او اعطا می کند که برای نفس عیان می شود که این حضرت اوست که خویش را در قالب این صورت بر نفس هویدا ساخته است و این معنا چنان برای نفس عیان است که نمی تواند در مقام انکارش برآید. و البته این نشانه به قسمی است که نه از طریق حواس، بلکه از طریق اندام دیگری شناسایی می شود و نفس آن تجلی را به علم قلبی در می یابد و می داند که محبوب، امام و راهنمایش همین صورت مادی (محسوس یا

نفسانی) شناخته شده از طریق خیال فعال است و در آن واحد هم در سرشت روحانی و هم در سرشت جسمانی اش به سمت آن کشیده می‌شود. (کرین، ۱۳۹۰: ۲۴۰)

این خیال به عنوان اندام دگرگون سازی محسوسات، توانایی متجلی ساختن شأن ملکی موجودات را داراست و با این کار، حرکتی دولایه را ایجاد می‌کند. از سوی موجب می‌شود که واقعیات روحانی نامرئی به مرتبه واقعیات خیال نزول کنند و علاوه بر این تشبیه ممکن میان خالق و مخلوق صورت می‌بندد. و از طرفی این صورت خیالی هرچند متمایز از عالم محسوس است، ولی بیگانه با آن نیست، زیرا قوه خیال عالم محسوس را دگرگون می‌سازد، بدین صورت که آن را تا مرتبه لطیف و فسادناپذیر خود آن، بالا می‌برد. این حرکت دو لایه، در آن واحد هم نزول ساحت الهی و هم صعود ساحت محسوس است که از آن به منزله تعبیر می‌شود. قوه خیال صحنه مواجهه‌ای است که از طریق آن ساحت الهی یا فوق محسوس و ساحت محسوس، در موضعی واحد نزول می‌کنند. بنابراین همین خیال فعال است که مرئی و نامرئی، روحانی و جسمانی را در حالت همدمی قرار می‌دهد. در همین صورت خیالی است که عارف، کمال تام محبوب را به صورت بالفعل مشاهده و حضورش را در درون خویش تجربه می‌کند. (کرین، ۱۳۹۰: ۲۴۸-۲۴۶)

کرین با روش پدیدارشناسانه‌ی خود بر این مطلب صحه می‌گذارد که برای پیروی شایسته از پیامبران صرف استماع کلام وحی و استنتاج عقل فلسفی کافی نیست، بلکه تکرار تجربه پیامبرانه و فعلیت بخشیدن به پیامبر درون خویش، شرط لازم است. (کرین، ۱۳۹۰: ۳۱) بنابراین هیچ موجودی را نمی‌توان پرستید مگر اینکه الوهیت را در آن موجود تخیل کرد و تجربه محبت عارفانه، مستلزم نیروی خیالی یا خیال خلاق است و با نقش بستن صورت امام بر قوه خیال، شخص سالک دائم در ذکر این صورت است و آن را در مقابل دیدگان ظاهری و باطنی خود قرار می‌دهد. ذکر و یاد «امام» در شیعه مؤمن به نحوی اثرگذار است که موجب یکی شدن ذاکر با مذکور در اثر ذکر می‌شود و لازمه این یکی شدن و اتحاد ذاکر و مذکور، «محبت» است. محبتی که عارف به عنوان محب، به امام خویش به عنوان محبوب حقیقی و راستین دارد.

### ۱. ۱. ۳. ضرورت سیر محبی سالک و عدم کفایت سیر شناختی

در سیر خودشناسی خصیصه دیگری که پس از صورت بشری امام و درک آن از طریق قوه خیال پدیدار می‌شود، محبت سالک عارف به امام است. به اعتقاد کربن در سلوک باطنی باید میان شخص سالک و امام وی محبت ایجاد شود. اگر سیر محبی میان محب (شخص سالک) و محبوب (امام) وجود نداشته باشد، علناً هیچ اتفاق معرفتی و هیچ سلوکی در سالک رخ نخواهد داد. در محبت حقیقی، محب همواره به محبوب آینده چشم دارد، زیرا محب به چیزی مشتاق است که متعالی‌تر از اوست و در عین حال می‌خواهد آن را از آن خویش سازد و این ممکن نیست مگر اینکه به تعبیر ابن عربی نوعی «منزله» صورت بگیرد به این معنا که محب از مرتبه خویش تعالی بیابد و محبوب را از مرتبه اعلا‌ی وی به مرتبه خویش بکشد، هر چند نه به این معنا که محبوب استقلال وجودی خویش را از دست بدهد، بلکه می‌توان گفت: «غایت محبت این است که ذات محبوب عین ذات محب و ذات محب عین ذات محبوب شود». (کربن، ۱۳۹۴: ۲۱۰)

هانری کربن عمق بیان عرفانی ابن عربی در نسبت نفس‌شناسی و امام‌شناسی را با توجه به سیر محبی و محبوبی، تا بدانجا پیش می‌برد که صرف محبت و آشنایی با محبوب را کافی نمی‌داند و معتقد است هر چند محب مایل به مشاهده وجود محبوب باشد، یا اینکه مایل به متحد شدن با آن وجود، اما هدف واقعی چیزی که محب تحصیل کرده است، نیست، بلکه دوام، استمرار یا پایداری آن است؛ یعنی دوام و استمرار آن وصال است. (کربن، ۱۳۹۰: ۲۴۶)

دیدار با محبوب یا راهنمای باطنی شخصی در معنویت شیعی در قالب مواجهه با امام به حد اعلا‌ی خود می‌رسد، لذا وجود سرمدی و پاینده‌ی امام - همان حلقه‌ی اتصال میان خداوند و انسان - موجب می‌گردد که هانری کربن آراء فلاسفه و عرفای اسلامی را مورد بررسی قرار دهد.

وی در جلد اول کتاب «اسلام ایرانی» بحثی را تحت عنوان «تشیع دین محبت روحانی است که به شناخت خویشتن می‌انجامد» مطرح نموده است. آنچه مقصود کربن در این فصل است بیان معنویت شیعی است که در سایه‌ی ولایت امکان‌پذیر

است و واژه «ولایت» را به معنای دوستی در نظر می‌گیرد که به معنای مودت، محبت شیعیان به ائمه علیهم‌السلام است. (کرین، ۱۳۹۳: ۱/۱۲۳)

در اعتقاد شیعی فرض بر این است که ارزش و اعتبار هر عمل دینی در گرو نیتی است که شخص دارد و این نیت باید توأم با محبت به ائمه علیهم‌السلام باشد در غیر این صورت قبول کامل شهادت به توحید، نبوت و امامت، بدون شوق و محبت کامل نسبت به چهارده معصوم علیهم‌السلام تحقق نمی‌یابد. به علاوه، اقرار به این محبت و ولایت، حاکم بر تمامی تکالیف شریعت است. به این معنا که تنها ولایت شرط صحت عمل به این تکالیف است که در صورت قصور در آن تکالیف، ولایت می‌تواند آن قصور را جبران کند و اگر ولایت شخص شیعه مورد پذیرش واقع شود سایر اعمال او اعم از نماز، روزه، زکات و حج او پذیرفته می‌شود، در غیر این صورت هیچ یک از اعمالش پذیرفته نمی‌شود. بنابراین در اخلاق شیعی، چون اعمال از باطن سرچشمه می‌گیرند، عمل به تکالیف شرعی باید از نوعی احساس محبت نشئت بگیرد، و گرنه چیزی جز تکلیف و قشریت بی‌مایه نخواهد بود. (کرین، ۱۳۹۳: ۱/۴۶۱-۴۶۲)

کرین تصریح دارد محبوب یا متعلق حبّ به گونه‌ای نیست که بتوان آن را فتح یا تصاحب کرد، بلکه فقط می‌توان بدان تشبیه جست و متخلق به آن شد و این را در یک سیر بی‌نهایت ادامه داد. آنچه در اینجا علاوه بر محبت حاصل می‌آید معرفت به امام است. متخلق شدن نفس به امام از راه محبت، معرفت به امام را در پی دارد. بنابراین می‌توان گفت معرفت و محبت، نه تنها در مقابل هم نیستند، بلکه اساساً نمی‌توان آن‌ها را جدای از هم دنبال کرد. (کرین، ۱۳۹۴: ۲۱۱)

#### ۱. ۱. ۴. رابطه دوسویه محبت و معرفت به امام

هانری کرین به نقل از ملاصدرا بیان می‌کند که ما فقط و فقط به قدر محبت و ولایت خویش از معرفت نصیب می‌بریم؛ معرفت ما صورت ظاهر محبت ما است. (کرین، ۱۳۹۳: ۱/۱۱۸) محبت و اشتیاقی که محب به محبوب دارد، حضور محب را در شخص محبوب فعلیت می‌بخشد. این فعلیت بخشیدن امام در درون عارف از طریق محبت، ملازم با کسب معرفت است بنابراین شناخت نفس از طریق

تمثل تصویر معبود حقیقی (امام) در قوه خیال عارف، ملازم با کسب معرفت است و این معرفت، نوعی تجلی، ظهور و حضور است و این حضور، حضور یک موجود برای موجود دیگر است. هانری کربن برای این منظور مابعدالطبیعه وجود صدرالمتالهین را مبنای معرفت و شناخت قرار می‌دهد و بر این عقیده است که کل مابعدالطبیعه وجود نزد ملاصدرا مبتنی بر امام شناخت است، از این رو به تبیین مابعدالطبیعه حضور می‌پردازد و از این منظر چگونگی معرفت عارف به راهنمای باطنی اش (امام) را بیان می‌کند.

#### ۱.۱.۴.۱. نقش امام در تشدید درجه وجودی پیروان

هانری کربن معتقد است که امام به عنوان واسطه معرفت بشر به خداوند، گواه خداوند بر خلق است و وجود امام به عنوان وجودی پاینده قوی‌ترین مرتبه حضور در عالم هستی را داراست و بنا بر آراء ملاصدرا به این نکته اشاره می‌کند که درجه وجود متناسب با درجه حضور است و هر قدر حضور قوی‌تر باشد، به همان میزان حضور در عوالم دیگر بیشتر است. در این صورت میزان تجرد یا قطع تعلق و بریدن از تعیناتی که متضمن نادانی، مرگ و غیبت است افزون‌تر خواهد بود و هر چه بیشتر وجود آدمی حضور باشد یا به حضور تبدیل شود به همان میزان بیشتر شاهد عوالم دیگر یا آخرت است. (کربن، ۱۳۹۳: ۵۰۶/۱)

کربن بیان می‌دارد معرفتی که شخص عارف از امام دارد، حضور امام را در او بالفعل می‌سازد. در این صورت «امام باطنی»، معرفت حاضر در شخص عارف است و تأکید می‌کند که هر پیامبر، و پس از او هر امام، به منزله قوه ادراکی هر یک از پیروان خویش است، زیرا برای پیرو از آن جهت که پیرو است، علمی جز علم امام وجود ندارد، یعنی بدون علم امام، ممکن نیست چیزی برای او حضور بیابد. (کربن، ۱۳۹۳: ۵۰۸/۱) البته معرفت حقیقی امام نه معرفت به صورت جسمانی اوست و نه معرفت به اسم عام یا نسبت جسمانی او، چنین معرفتی در توان هر خصم یا معاندی هست. این معرفت، معرفتی بسیار عمیق‌تر است. معرفت به ذات امام یا به تعبیر بهتر به ذاتی است که همان امام است و به معنای درک چیزی است که حقیقت صفات او را می‌سازد، معرفتی است که از هر شکل دیگر آگاهی



و معرفت میرا شده است. (کربن، ۱۳۹۲: ۴۳۶) هانری کربن امام را به عنوان بلندترین مرتبه معرفت در نظر می‌گیرد که خداوند فقط از راه امام قابل شناخت است و بلکه امام، عین معرفت است. امام همان معرفت خداوند به بندگان است. امام معرفت و معلومیت است. بدون شناخت امام شناخت خداوند ممکن نیست. در حقیقت خدای ناشناختی در آینه امام نمایان می‌شود. کربن، همه آنچه را غیر از امام است در عداد محسوسات قرار می‌دهد و معتقد است که نفس نه کمال خویش را در آن‌ها می‌یابد و نه بقای خویش را، زیرا فقط معرفت امام این کمال را محقق می‌سازد. (کربن، ۱۳۹۲: ۴۳۲)

#### ۱. ۴. ۲. قلب عضو دراکه معرفت

کربن معرفت به امام را همان تجلی و ظهور در نظر می‌گیرد و عضو درک کننده آن را قلب می‌داند. دل یا «قلب» اندامی است که مولد شناخت حقیقی، شهود جامع، معرفت به خداوند و اسرار الهی است. قلب اندام هر چیزی است که مدلول و مصداق اصطلاح «علم باطنی» باشد. قلب اندام ادراکی است که هم تجربه است و هم ذوق، اما باید به خاطر داشت که این قلب غیر از اندام گوشتی معمول است که در سمت چپ قفسه سینه جای گرفته است. نیروی قلب یک نیرو یا انرژی نهان است که حقایق الهی را از طریق نوعی معرفت قدسی ناب در می‌یابد (کربن، ۱۳۹۰: ۳۲۹-۳۲۷)

قلب یا دل آینه‌ای است که وجود الهی در آن تجلی پیدا می‌کند، پس تصویری که از دل برمی‌خیزد در حکم عینیت دادن به آن است. بینش دل که از وراء داده‌های محسوس می‌تابد صورت می‌گیرد. یگانه شدن با خدا در بینش دل، نوعی گشودگی و شکوفایی فضای نفس است و بینش دل مبتنی بر دیدار با فرشته (امام/ راهنمای درونی) است. (شایگان، ۱۳۹۲: ۴۱۲)

کربن معرفت را نوعی بینش دل و به یاد خدا بودن در نیایش تلقی می‌کند و به یاد خدا بودن در نیایش را همان حضور بخشیدن به خدا می‌داند و معتقد است در هر حضوری بینشی هست، دیدار با همان کسی که انسان با او همنشین است. (شایگان، ۱۳۹۲: ۴۱۱) به همین دلیل نیایش را نوعی مناجات و نوعی رویارویی می‌داند.

کربن معتقد است نیایش گزار، باید خدایش را رویاروی خویش تصور کند چنان که گویی در قبله او حاضر است. نیایش به عنوان مناجات نوعی ذکر است، یا عبادتی است در خلوص دل که کربن آن را با یاد خدا بودن ترجمه می کند و معتقد است در نیایش اساساً دو نیایش گزار وجود دارد و معتقد است که ذکر به عنوان به یاد خدا بودن کاری یک جانبه از سوی عارف نیست که سرگرم حضور بخشیدن به رب خویش است. واقعیت مناجات مستلزم آن است که به یاد خدا بودن و ذکری از سوی خدا نیز در کار باشد، یعنی خدا مؤمن خود را در رازی که در پاسخ نیایش وی به دلش می رساند بر خودش حاضر کند. (شایگان، ۱۳۹۲: ۴۰۹)

این حضور خداوند در نیایش برای شخص مؤمن و سالک عارف از طریق صورتی (امام، فرشته، راهنمای باطنی) که بر وی متجلی شده است قابل رؤیت است. در واقع شخص عارف با تکرار صورت محبوب و امام باطنی اش به معرفت باطنی امام دست می یابد و این تکرار در عالم خیال عارف نوعی ذکر محاسبه می شود. بنابراین ذکر و یاد و نیایش مد نظر کربن، نوعی احساس حضور قلبی است، نه صرفاً ذکر لسانی و همان معطوف نمودن تمام حواس و توجه عارف به صورت عیان شده الهی است، لذا زمانی که قرآن به معرفی صاحبان خرد می پردازد و می فرماید: «الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم...؛ همان هایی که خداوند را در حال ایستاده و نشسته، و بر پهلو خوابیده یاد می کنند...»<sup>۱</sup>.

در واقع مقصود آیه در اینجا همان ذکر است و والاترین ذکر، عبارت است از عبور از ذکر لفظی یا لسانی، بلکه از ذکر انفسی نیز باید عبور کرد و نهایتاً ذاکر با چشم دل غرق تماشای صورت مثالی امام خود شود و چنان می شود که زمین دل به جمال نورانی امام منور می گردد. بنابراین حقیقت امام همان است که منجر به ذکر و بلکه تماشای جمال منور صورت مثالی امام در دل است و از رهگذر همین توجه است که ذکر حقیقی غرق تماشای دوست شدن است و آنکه دوست را نمی بیند اصولاً ذاکر نیست. بنابراین تا زمانی که انسان امام نداشته باشد نمی تواند «ذاکر» باشد و تا «ذاکر» نباشد به محبوب نمی رسد. به عبارت دیگر سالک بدون امام گمراهی بیش

۱. آل عمران: ۱۹۱.

نیست، هر چند که شب و روز مشغول عبادت باشد (نادرعلی، ۱۳۹۲: ۱/ ۸۷۴) ذکر هم‌زمان که تماشای صورت مثالی امام است، سبب معرفت نفس نیز می‌شود، زیرا ذکر، و به عبارتی توجه سالک عارف به صورت متجلی شده بر وی، که در همه حال به این مظهر، به این صورت متجلی شده توجه دارد و در اثر تکرار این صورت - متجلی شده که توأم با معرفت است - بر قوه خیال عارف، حقیقت و باطن شخص سالک عارف با وی یکی می‌شود و محصول آن دریافت معرفت حقیقی و شناخت خویش است و این حقیقت شناخت خویش، شناخت خداوند را در پی دارد.

#### ۱. ۱. ۵. نسبت خودشناسی و امام‌شناسی با خداشناسی

با توجه به ارتباطی که میان شناخت امام و شناخت نفس وجود دارد، خداشناسی نیز از دل این دو پدیدار، نمایان می‌گردد و خودشناسی و امام‌شناسی با خداشناسی پیوند می‌خورد؛ یعنی برای شناخت خداوند ابتدا شناخت امام لازم است و اگر آن واسطه (امام) وجود نداشته باشد هیچ وجهی از خداوند آشکار نخواهد شد. کربن مثالی می‌آورد که اگر شخصی بگوید خداوند مرا بس است و نیازی به واسطه‌ای برای شناخت خدا ندارم، در واقع چنین کسی فقط دارد از خدایی سخن می‌گوید که خودش را بر وی عیان ساخته یعنی خدا را در حد فهم خودش و از طریق صورتی که در قالب آن بر وی نهان و عیان می‌شود می‌شناسد. درحالی‌که سخن گفتن از خداوند بدون مظهري که در قالب آن به معنای وسیع کلمه ظاهر می‌شود محال است. به همین جهت شناخت خداوند نیاز به صورت دارد که همان وجه الله است. و وجه حق همان امام است (کربن، ۱۳۹۳: ۱/ ۴۶۳) توضیح بیشتر آنکه، کُنه ذات الهی، بحت و بسیط است، هیچ اسم و رسمی ندارد. نه به چیزی همانند است و نه چیزی همانند اوست. با این وصف محال است یک موجود جزئی به او محبت داشته باشد و یا محبت ذاتی اش به یک موجود جزئی تعلق بگیرد، زیرا محبت میان دو موجود تحقق نمی‌یابد مگر به واسطه مشابهت و مناسبت خاصی که موجب میل یکی به دیگری و اتصال یکی به دیگری می‌شود. (کربن، ۱۳۹۳: ۱/ ۴۷۴-۴۷۳)

فرایند خداشناسی کربن برقراری یک پیوند است. زنجیره‌های این پیوند، خدا، امام و انسان است. خداوند با وجود مطلق و بسیطی که دارد، نمی‌تواند در وجود انسان

که یک وجود مقید است، راه بیابد، چرا که «مطلق» در «مقید نمی‌گنجد. خداشناسی کربن، بنایی عارفانه دارد که متأثر از آموزه‌های حکما و عرفای اسلامی است. برای کربن امامان نور ازلی الهی هستند که مظاهر الهی‌اند و خداوند ذیل آن‌ها موضوع معرفت بشری قرار می‌گیرد و شناخت حق فقط از طریق آن‌ها امکان‌پذیر است. بدین ترتیب هر انسانی که در سیرت باطنی‌اش به آن‌ها تشبّه بجوید، از همین رهگذر به ساحت ارتباط با حق می‌رسد، زیرا چهارده معصوم عین همین ارتباط و پیوند با حق هستند و کسی که آن‌ها را دوست بدارد، به حکم همین پیوند با خدا، خدا را نیز دوست دارد و خداوند نیز او را دوست خواهد داشت. (کربن، ۱۳۹۳: ۱/۴۷۵)

در تأیید اندیشه خداشناسی کربن که شناخت امام در آن موضوعیت دارد و وجه محبت خداوند هستند می‌توان به آیه‌ای از قرآن کریم استناد نمود که در قسمتی از آن آمده است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛ ای پیغمبر بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، مرا پیروی کنید که خدا شما را دوست بدارد».<sup>۱</sup> آنچه که در این آیه واضح است همان نگاهی است که کربن به شناخت و محبت به خداوند دارد یعنی معرفت و محبت به خداوند حاصل نمی‌آید مگر از طریق معرفت و محبت به معصوم. هرگز از معرفت نفس به معرفت رب نمی‌توان رسید مگر اینکه امام صورت معرفت به نفس باشد. بنابراین هرگونه معرفت و محبت به خداوند، معرفت و محبت به معصوم است و هرگونه معرفت و محبت به معصوم به عنوان معرفت به خویش است. کربن حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را به این صورت بیان می‌کند که «من عرف نفسه فقد عرف امامه»؛ کسی که نفس خودش را بشناسد، امام خویش را شناخته است و کسی که امام خودش را بشناسد، خدا را می‌شناسد. (کربن، ۱۳۹۳: ۱/۴۸۰-۴۷۹)

۱. آل عمران: ۳۱.

## نتیجه:

هانری کربن در جستجوی معنویت راستین، معنویتی که مابازاء عینی داشته باشد و گشودگی به عالم قدسی را برای بشر در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها حفظ کند، به معنویت و اندیشهٔ شیعی روی می‌آورد که در آن ارتباط بشر با خداوند از طریق یک وجود واسطه‌ای که نقش راهنما را دارد، حاصل می‌شود. وی این راهنما را در تشیع «امام» می‌داند و معتقد است که امام به‌عنوان یک انسان مافوق و راهنما، نمودی در بشر دارد و هر انسان به مثابه سالک باید به امام درونی خویش، از طریق امام بیرونی دست یابد. در سیر نفس‌شناسی از طریق امام‌شناسی، کربن با تکیه بر آراء و اندیشهٔ فلاسفه و عرفای اسلامی، مراحل و قواعدی را در نظر می‌گیرد و در صورت وجود آن قواعد است که نفس باید از مراحل عبور کند تا بتواند به حقیقت باطنی امام دست یابد. این قواعد و مراحل عبارت‌اند از اینکه در مرحلهٔ نخست، امام باید با یک صورت مشخص بر شخص سالک تجلی پیدا کند. در مرحله دوم، شخص سالک وجه امام را در قوهٔ خیال خود می‌پروراند و با قوهٔ خیال به ذکر امام می‌پردازد. در مرحلهٔ بعدی، عارف سالک مشتاق به امام و حقیقت وی می‌گردد به گونه‌ای که امام محبوب و معشوق سالک می‌شود. عشق به امام، شباهت شاکله‌ای فرد با امام را در پی دارد، لذا حاصل محبت به امام اقتدا به وی و معرفت به امام است، به‌گونه‌ای که خود شخص سالک نیز شبیه امام به عنوان یک وجود برتر می‌شود، تشبه به امام یعنی تعالی وجودی نفس و وصول به آن حقیقت برتر نفسانی شخص سالک. دستیابی و معرفت به نفس خویش، همان خودشناسی است و خودشناسی همان خداشناسی است و این سیر همان شناخت نفس از طریق امام است و نفس‌شناسی از طریق امام‌شناسی ممکن است.

## قرآن کریم

- رحمتی، انشاءالله، مجتهدی، کریم و داریوش شایگان(۱۳۹۳)، «رویکرد هانری کربن به اسلام ایرانی؛ نقد و بررسی کتاب چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی»، کتاب ماه فلسفه: ش ۸۲.
- شایگان، داریوش(۱۳۹۲)، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چ ۶، تهران: فروزان روز.
- کربن، هانری(۱۳۸۹)، معبد و مکاشفه، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: سوفیا.
- \_\_\_\_\_(۱۳۹۰)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- \_\_\_\_\_(۱۳۹۴) زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا.
- \_\_\_\_\_(۱۳۹۲)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- \_\_\_\_\_(۱۳۹۳)، چشم اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۱، ۲ و ۳، چ ۳، تهران: سوفیا.
- \_\_\_\_\_(۱۳۹۸)(الف)، چشم اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۴، چ ۱، بخش اول، تهران: سوفیا.
- \_\_\_\_\_(۱۳۹۸)، (ب) چشم اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۴، چ ۱، بخش دوم، تهران: سوفیا.
- \_\_\_\_\_(۱۳۹۹)، واقع انگاری رنگها و علم میزان، ترجمه انشاءالله رحمتی تهران: سوفیا.
- نادرعلی، عادل(۱۳۹۲)، مطلع الانوار، ج ۱، چ ۱، قم: انتشارات جوانان موفق.