

دیدگاه - حکمت و فلسفه

شماره : 13940511000025

94/05/25 - 03:09

دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن به دکترین مهدویت - بخش دوم

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

هر چند نگرش هانری کربن در پاره‌ای از مباحث مهدوی؛ به ویژه عالم هورقلیا قابل نقد است، اما در مجموع نباید از ارزش کار او در طرح مسئله مهدویت و موقعیت آن در هندسه ذهنی و اعتقادی شیعه کاست.

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

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

کربن در تقسیم بندی و شناخت ادوار فلسفه اسلامی، از تقسیمات و گونه‌شناسی متداول در کتاب‌های تاریخ فلسفه تبعیت نمی‌کند و به آنها روی خوشی نشان نمی‌دهد؛ زیرا وی معتقد است که تاریخ فلسفه اسلامی را باید تاریخ فلسفه نبوی یا حکمت معنوی دانست و از منظر او، حکمت اسلامی که برگرفته از سنت نبوی و ولایت امامان است،

دارای عمق و ویژگی‌هایی است که تاریخ فلسفه اسلامی را از تاریخ فلسفه یونان متمایز می‌سازد و مؤلفه‌های آن برآمده از شریعت، طریقت و حقیقت است.

از این رو وی در تقسیم بندی تاریخ فلسفه اسلامی، برخلاف مورخان غربی که تاریخ فلسفه اسلامی را با ابن‌رشد پایان یافته می‌دانند، معتقد است که اوج فلسفه و حکمت معنوی اسلام و خصوصاً شیعه پس از این دوره، تحقق یافته است. بدین جهت، وی تاریخ فلسفه اسلامی را به سه دوره تقسیم می‌کند:

1. از آغاز تا مرگ ابن‌رشد نخستین دوره تاریخ فلسفه اسلامی است. این دوره از سده‌های آغازین اسلام و به هنگام ورود فلسفه به سرزمین‌های اسلامی شروع می‌گردد و تا سه قرن پیش از صفویه ادامه می‌یابد. به تعبیر کرین، با مرگ ابن‌رشد تفسیر خاصی از فلسفه به پایان می‌رسد، اما نگاه جدیدی به فلسفه از جانب سهروردی و محیی‌الدین عربی مطرح می‌شود که به اعتقاد او، تدوین نوعی حکمت معنوی است.

این در حالی است که در نگاه اندیش‌مندان غربی و مورخان فلسفه، مرگ ابن‌رشد به معنای پایان تاریخ فلسفه اسلامی است و به اندیشه‌های سهروردی، محیی‌الدین و دیگر فیلسوفانی که پس از وی آمده‌اند، هیچ توجهی نمی‌شود.

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

3. از عصر صفویه تا کنون دوره سوم نام گرفته است و پاره‌ای از بزرگ‌ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می‌باشند. 29

کربن از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم‌بندی معتقد است که دوره دوم تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد، و از این‌رو، در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیش‌مندان و متفکرانی می‌پردازد که در ایجاد حکمت معنوی مؤثر بوده‌اند، پرداختن به شخصیت‌هایی که در ترسیم کربن از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده‌اند، مجالی مستقل می‌طلبد.

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی در پدیدارشناسی هانری کربن

هانری کربن به سهروردی بسیار علاقه‌مند بود. آن‌گاه که در فرانسه اشتغال علمی داشت و در حال تخصص یافتن در زبان‌های باستانی و آموزش زبان‌های فارسی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصی خود را شهاب الدین سهروردی قرار داد. شاید بتوان گفت که توجه کربن به شیعه باطنی و

عرفان بر اثر دلدادگی‌ای است که وی به سهروردی داشت. از جمله کارهای علمی کربن در ایران، تصحیح مجموع آثار سهروردی است که جزء مجموعه گنجینه‌های نوشته‌های ایرانی می‌باشد. او نخستین کسی بود که با همکاری تعدادی از اندیشمندان ایرانی به جمع آوری مجموعه آثار سهروردی همت ورزید.

سهروردی از جمله نخستین فیلسوفانی است که مورد توجه کربن بوده و پایه فکری او را تشکیل داده است. سهروردی توجه خاصی به فلسفه خسروانی (ایران باستان / پهلوی)، فلسفه افلاطونی، نوافلاطونی و عرفان اسلامی داشته است و در راه پیوند میان این مؤلفه‌ها، به طرحی جدید از فلسفه و تبیین عالم، دست زد که آن را می‌توان در کتاب حکمة الاشراف او دید.

کلیه عناصری که مورد توجه سهروردی است، به نوعی معطوف به عرفان و تفسیر باطنی از عالم است. سهروردی خود تحت تأثیر فلوطین بود و همان طور که فلوطین در صد جمع نمودن میان افکار و اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود بود و فکری اشرافی و شهودی داشت، سهروردی نیز به هم‌آهنگ‌سازی میان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا پرداخت. این امر مورد توجه اندیشمندی چون کربن قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود و شاید در فرهنگ اسلامی سهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کربن در طرح مسئله حکمت معنوی به جای فلسفه یونان بوده است.

سهروردی که عناصر ذهنی‌اش وامدار افلاطون، فلوپین، فلسفه خسروانی و تصوف اسلامی بود، اعتقاد داشت همه بزرگان اندیشه، فیلسوفان و انبیا به بیان یک حقیقت که همان حکمت اشراق است، پرداخته‌اند و بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمت اشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع، هرمس که گفته شده همان ادریس پیامبر است- زرتشت و دیگر پیامبران تا فیثاغورث، افلاطون، فلوپین و بزرگان صوفیه چون حلاج، بایزید بسطامی، سهل تستری، ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری به آن پرداخته‌اند و همه آنان از یک حقیقت که با کشف و شهود و اشراق حقیقت حاصل می‌گردد، سخن گفته‌اند. 30

وی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکیمان ایرانی چون شاهان پیشدادی مانند فریدون و شاهان کیانی چون کیخسرو و از افرادی چون بزرگمهر نام می‌برد و آنان را در کنار حکیمان یونانی چون امپدکلس و فیثاغورث و عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری می‌نهد. 31 و معتقد است که مشابهت میان اندیشه‌های افلاطون و اعتقادات ایرانیان باستان نمی‌تواند برآمده از یک اتفاق باشد، بلکه این افکار مشترک را محصول حکمت باطنی و کشف حقایق عالم اعلا می‌داند. 32

به همین جهت سهروردی خود را جانشین و وارث همان حقیقت اشراقی یا حکمتی می‌شمارد که بر حکیمان مذکور آشکار شده بود و دارای وحدت متعالی در تمامی جوامع و در میان تمام حکیمان است و حتی افرادی چون ابن‌سینا و

فارابی را مصداق فیلسوف واقعی نمی‌داند، بلکه فیلسوف واقعی را عرفا و آن دسته از فیلسوفانی می‌داند که بهره‌ای از حکمت و اشراق داشته باشند.

وی در یکی از کتاب‌های خود به بیان رؤیایی می‌پردازد که در آن از مؤلف اثولوجیا - که به اشتباه ارسطو تصور می‌شد - می‌پرسد که آیا مصداق واقعی فیلسوف، مشائسانی چون ابن‌سینا و فارابی هستند یا نه؟ ارسطو در جواب او می‌گوید که این چنین نیست و حکمای واقعی بایزید بسطامی و سهل تستری هستند و در واقع حکمایی را که اهل اشراق و شهود هستند، تأیید می‌کند. 33

به همین سبب از نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است 34 و او مانند افرادی چون مارتین‌هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتس توجه بیشتری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیک‌تر می‌داند 35 و در واقع می‌کوشد تا میان حکمت زردشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند. 36

با وجود آن‌که سهروردی همان‌طور که در مقدمه حکمة‌الاشراق یادآوری کرده، معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آنچه جلب توجه می‌کند، این است که وی با انتقاداتی که به پیروی از غزالی بر فلسفه و منطق ارسطویی وارد می‌سازد، می‌خواهد روش خاصی را در فلسفه اسلامی، که

کربن از آن الهام می‌گیرد و از آن به حکمت معنوی تعبیر می‌کند، فراهم سازد. سهروردی خواست تا از حکمت دینی و سنت اشراقی، رویه خاص فلسفی خود را بنا نهد.

در این مسیر به نوعی وحدت باطنی و درونی میان تمامی اندیش‌مندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می‌طلبند، قائل است. و در میان تمامی اندیش‌مندانی که در حوزه نظری و عملی اشتغال دارند، آنانی که هم در فلسفه استدلالی و هم در عرفان به کمال رسیده‌اند، برترین و کامل‌ترین طیف می‌داند که به معرفت واقعی رسیده‌اند و از آنان به حکیم متأله تعبیر می‌کند 37 و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می‌داند.

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی در اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی، ابن‌عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن‌عربی بی‌تأثیر نبوده است. 38 هم‌چنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدرالمتهین شیرازی که بر کتاب حکمة الاشراق تعلیقه نوشت و در عده‌ای از زرتشتیان شیراز به همراهی موبد بزرگ آذر کیوان که اوپانیشادها و به‌گودگیتا را از سانسکریت به فارسی ترجمه کرده‌اند، تأثیرگذار بوده است.

به علاوه کربن معتقد است که جمع میان اشراق، ابن‌عربی و تشیع امری بود که نزد محمدبن‌ابی‌جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده‌های نهم هجری (پانزدهم میلادی) و دهم

هجری (شانزدهم میلادی) جهش فوق‌العاده‌ای به وجود آورد، 39 به طوری که ابن‌ابی‌جمهور احسائی بعدها در فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه اثرگذار بوده است.

افراد تأثیرگذار در نگرش‌هانری کربن از موضوع مهدویت

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

الف) نبوت باطنیه: هانری کربن معتقد است که سهروردی به عنوان فیلسوفی که به دنبال تفسیری معنوی و باطنی از دین و فلسفه است، اعتقاد داشت که باید در حکمت و تجربه معنوی و تفسیر باطنی از شریعت، فردی حکیم که سرسلسله حکیمان است و در ادبیات عرفانی موسوم به قطب الاقطاب است، قرار داشته باشد: "در حقیقت، سهروردی کسی را در سرسلسله حکما قرار می‌دهد که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد." 40

از نظر کربن این قطب کسی است که چون به مقامی والا و

بلند رسیده، می‌تواند مفسر رسالت نبوی باشد و بدون حضور او عالم نمی‌تواند باقی بماند، حتی اگر مردمان، او را شناسند.

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

کربن معتقد است که دلیل این که فقهای حلب سهروردی را محاکمه کرده بودند، اعتقاد سهروردی به ادامه یافتن نبوت باطنیه به وسیله امامت بوده است، زیرا او گفته است که خداوند قادر است در هر زمانی، حتی زمان کنون، پیامبری را برای انسان‌ها گسیل دارد.

از نظر کربن منظور سهروردی این نبوده که خداوند پیامبری را پس از خاتم رسولان، محمد مصطفی (می‌فرستد تا شریعت جدیدی را بیاورد، بلکه منظور او نبوت باطنیه بوده است، یعنی خداوند پس از خاتم الانبیا امام را می‌فرستد که دارای ولایت و نبوت باطنیه است و به تأویل و تفسیر شریعت می‌پردازد. از نظر کربن این سخن سهروردی دست کم

نشانی از تشیع باطنی است که در او قرار داشت:

در محاکمه سهروردی... اگرچه مراد از پیامبری دیگر، نه پیامبر واضح شریعت، بلکه نبوت باطنیه بود؛ اما این نظریه، دست کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین سان سهروردی، با اثر خود که حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعه "غربت غربی" را تا پایان آن به تجربه دریافت. 41

در راستای همین تشیع باطنی، کربن می‌کوشد تا عناصر فکری سهروردی را که در مسیر درک باطنی از دین و تشیع قرار دارد، آشکار سازد. وی می‌گوید: سهروردی با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب (امّتی که دارای کتابی آسمانی هستند)، معتقد بود که در رأس این امّت، شخصی با عنوان "قیم بالکتاب" قرار گرفته است که برای درک معنای درونی و باطنی قرآن و درک مشکلات قرآن، باید به او رجوع نمود که این اصطلاح سهروردی (قیم بالکتاب) در تشیع برای نامیدن امام و نقش اساسی او به کار گرفته شده است. 42

به همین جهت کربن نتیجه می‌گیرد که بی‌علت نیست که سهروردی پس از ذکر نقش قطب در مقدمه اثر مهم خود "حکمة الاشراف" بار دیگر اصطلاح خاص تشیع را به کار می‌گیرد.

در واقع این را دلیلی بر این امر می‌داند که میان تفکر اشراق و تشیع نزدیکی وجود دارد؛ زیرا در تفکر عرفانی و شیعی

اعتقاد بر این است که یکی از ویژگی‌های امام از جمله امام مهدی (عج) هدایت باطنی و تفسیر باطنی از شریعت و رسالت است. 43 به همین جهت مفهوم امام در اندیشه سهروردی چون تشیع باطنی مسئله‌ای جدی بوده است.

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

منظور سهروردی از عالم مُثُل معلّقه غیر از عالم مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و به آن عالم مثل نوریه هم گویند. در واقع سهروردی علاوه بر این که معتقد به عالم مُثُل افلاطونی (مثل نوریه) بود و برای تمامی پدیده‌های جزئی عالم یک صورت و مثال کلی در عالم مُثُل قائل بود، به عالم مُثُل معلّقه یا عالم مثال که حدفاصل میان عالم محسوس و عالم معقول یا به تعبیر دیگر، عالم روحانی و عالم جسمانی است، قائل بود. 44

بنابراین عالم مثال افلاطونی (مثل نوریه) در نظر سهروردی

غیر از عالم مثالی (مثل معلقه) است که وی بیان می‌کند. 45 به علاوه بر سلسله مراتب عالی فرشتگان به یک رشته عرضی از فرشتگان قائل شد که این رشته عرضی قابل تطبیق با جهان ارباب انواع یا عالم مثلی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود که مثل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند.

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

سهروردی بنا به قاعده "امکان اشرف" که وجود ممکن آخس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم ماده وجود داشته باشد، و هر عالم پست‌تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است.

سهروردی مثل معلقه را جواهری روحانی دانسته که در

عالم مثال قائم به ذات خود می‌باشند و معتقد است که غریب و عجایب عالم مثال بی‌پایان و شهرهای آن غیر قابل احصا است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می‌توانند از راه‌های مختلف، امور غیب را دریافت نمایند. 46

کربن در تاریخ فلسفه خویش در توصیف عالم مثال معلقه سهروردی می‌گوید:

در این عالم که می‌توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلال پیدا می‌کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد. 47

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

و قد یكون المخاطب یتراء فی صورة إماء سماویة او فی صورة سادة من السادة العلویة و فیشجاه الخلسات المعتبر فی عالم "هورقلیا" للسید العظیم "هورخش" الاعظم فی المتجسدين المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق... . 48

کربن کلمه "فیشجاه" در سخن سهروردی را به معنای "پیشگاه" گرفته است.

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

به نظر می‌آید که سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجود شناسی این عالم واسط را تأسیس کرده است و همه عرفا و حکمای اسلام به این بحث بازمی‌گردند و آن را بسط خواهند داد. 49

از این رو عالم مثال که مکان "اجسام لطیف" است، عالمی است که از طریق آن رموزی که پیامبران و تجربه‌های عرفانی به آن اشاره دارند، تحقق می‌یابند. بنا به نظر کربن تأویل داده‌های قرآنی به واسطه همین عالم انجام می‌پذیرد و بدون این عالم، جز کنایه‌ای مجازی امکان پذیر نخواهد بود. 50

نگرش ابداعی سهروردی در باره عالم مثال و قرار گرفتن

شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم موجب شد تا پس از او عده‌ای از متفکران از جمله ابن ابی‌جمهور که تأثیر او بر فرقه شیخیه محسوس است، متأثر از نظر سهروردی گردند، مضافاً که مؤسس فرقه شیخیه یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و دیگر بزرگان شیخیه بنا بر همین تفکر عالم مثال، معتقد به عالم هورقلیا و زندگی کردن امام مهدی(عج) و خانواده ایشان در آن عالم گردیدند، و بر اثر همین فکر که امام مهدی(عج) در عالم هورقلیا زندگی می‌کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح نمودند، مبنی بر این که چون آن حضرت در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می‌کند، برای اداره عالم مادّی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد.

این امر لاجرم آنها را معتقد به بحث "رکن رابع" ساخت. بر اثر همین فکر پس از شیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسینعلی بهاء با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدی(عج) و به تدریج خود را مهدی(عج) خطاب نمودند و افکار و اعتقاداتی را دامن زدند که تاکنون نیز پی‌آمدهای آن دامن‌گیر مسلمین می‌باشد.

2. فرقه اسماعیلی: از جمله فرقه‌هایی که دارای گرایش باطنی و تأویلی است، فرقه اسماعیلی می‌باشد، به طوری که آنان نسبت به تمامی احکام و آداب دینی تأویلات و تفسیرهای باطنی ارائه می‌دهند. این فرقه به جهت آن که در برهه‌ای از تاریخ در ایران نشو و نما یافت و حتی توانست

در مدتی حکومت ایران را به دست‌گیرد، در فرهنگ و تمدن ایران تأثیر بسزایی داشت، به گونه‌ای که بعضی از اندیش‌مندان بزرگ اسلامی گرایش اسماعیلی داشته‌اند.

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

به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فکر و حقیقت هادیه "عقل هدایت" (امام از نظر شیعیان) رخ می‌گشاید و با کلمه "Exegesis" لاتین فکر هجرت به خاطر می‌آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت به خارج از تبعیدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصد مشرق دیدار و تفکر اصیل و باطنی است. از نظرگاه عرفان اسماعیلی کار تأویل توأم با یک ولادت روحانی است، به این معنا که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست.

اما این تفسیر و تأویل نوعی علم میزان است. از این نظرگاه روش و کیمیاگری جابر بن حیان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است. 51.

از همین رو، بخشی از آثار اسماعیلی و اندیش‌مندان این فرقه مورد مطالعه و پژوهش وی قرار گرفتند و کربن به شرح تفکرات پاره‌ای از بزرگان اسماعیلی در کتاب تاریخ فلسفه خویش می‌پردازد. از جمله کارهای کربن در این زمینه نامه‌هایی است که از مذهب اسماعیلی جمع آوری نموده است. نامه‌نگاری‌هایی هم در این زمینه با یکی از بزرگ‌ترین اسماعیلیه شناسان عصر خود "ولادیمیر ایوانف" داشت که به زبان فارسی نیز چاپ گردیده است. 52.

همچنین وی کتاب "کشف المحجوب" تألیف ابویعقوب سجستانی را که درباره مذهب اسماعیلی است و در قرن چهارم نوشته شده با مقدمه‌ای به زبان فرانسوی چاپ نموده است، علاوه بر آن، کتاب جامع‌الحکمتین اثر ناصر خسرو قبادیانی را با تصحیح و مقدمه‌ای به زبان فرانسوی ترجمه نمود. باید اذعان کنیم که فرقه اسماعیلیه در کنار شیخیه و گرایش عرفانی از امامیه بیشترین سهم را در شناخت کربن از اسلام باطنی و حکمت معنوی شیعه داشته است.

3. ابن عربی: وی ملقب به محیی الدین و از جمله شاخص‌ترین عارفان است که از او به پدر عرفان نظری یاد

می‌گردد. بدین جهت، هانری کربن نمی‌توانسته به او توجه ویژه نداشته باشد. شاید بتوان گفت محیی الدین پس از شهاب‌الدین سهروردی، بیشترین توجه کربن را به خود مشغول نموده است. کربن پاره‌ای از شرح‌های فصوص‌الحکم محیی الدین را چون شرح سیدحیدر آملی جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار تصحیح نموده و بر آن پاورقی و مقدمه نوشته است و از جمله مجموعه آثاری است که به فرانسوی نوشته شده و مورد توجه کربن قرار داشته است. 53

4. سیدحیدر آملی: کربن در تقسیم بندی تاریخ تشیع، معتقد است که سید حیدر آملی مهم‌ترین رخداد مرحله سوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله‌ای که از زمان خواجه نصیر الدین طوسی (1270 میلادی) که همراه با هجوم مغولان است، آغاز می‌شود و تا عصر صفوی ادامه می‌یابد. این بدان جهت است که سید حیدر آملی بر اساس نگرش باطنی کوشید میان تصوف و تشیع وحدتی ایجاد کند و این امر برای کربن بسیار شایان توجه بود. کربن در این باره می‌گوید:

بسط مطالعات اسماعیلی و پژوهش‌های جدید در باره حیدر آملی حکیم عرفانی شیعی (هشتم. ق چهاردهم. م) منجر به این امر شده است که مسئله روابط میان تشیع و تصوف به شیوه‌ای نو طرح شود... تصوف عالی‌ترین کوشش درونی سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باز زیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است. 54

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

تقریب باطنی مذاهب

کربن علاقه خاصی به همه مذاهب و فرقه‌های باطنی و حکمی دارد و به شیعه (اسماعیلی شیخیه و امامیه)، حکمت خسروانی و مذهب زرتشت نیز از این منظر می‌نگرد. با توجه به این علاقه، گاه نیز برای تقریب و پیوند باطنی میان این مذاهب و فرقه‌ها و نشان دادن روحیه مشترک و حکمت معنوی میان آنها، تلاش فراوانی می‌کند. از جمله این که وی درباره مسئله مهدویت در شیعه و سوشیانس در تفکر زرتشتیان به سخنی از قطب‌الدین اشکوری که از شاگردان میرداماد است، استناد می‌کند.

اشکوری عقیده داشت که سوشیانس زرتشتیان، همان است که ایرانیان امام منتظر می‌دانند و کربن با تکیه بر این سخن می‌گوید: این سخن اشکوری بیان‌کننده این است که

اندیشه ایران شیعی همان منحنی اندیشه ایران باستان را دنبال می‌کند و گویی که همان سخن را می‌گوید که روح ایرانی با آن مانوس بوده و به آن اعتقاد می‌ورزیده است. 55

کربن می‌کوشد تا میان سخنان نمادین و رمزگونه زرتشتیان درباره سوشیانس - که چهره‌ای نامرئی است و از نطفه‌ای که در آب‌های دریاچه کانسائویا نگهداری شده، به طرز اسطوره‌ای تولد می‌یابد - با سخنانی که در مکتب شیخیه بر اساس عالم غیر مادی و هورقلیایی گفته می‌شود، نوعی هم‌آهنگی ایجاد سازد.

زیرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیانس سخنانی اسرارآمیز و نمادین می‌گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق الارضی بودن و مکان غیر مادی‌ای که محل زندگی امام مهدی (عج) است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز می‌گویند. با توجه به این که از ویژگی‌های تفکری که مبتنی بر تأویل و باطن‌گرایی است، سخنان نمادین، رمزگونه، و کنایه‌ای است، کربن در بیان آیین‌ها، اعتقادات و افکار ادیان و مکاتب از نمادشناسی و رمزشناسی مذاهب استفاده می‌کند.

نمادشناسی تطبیقی

کربن در راستای مفهوم تأویل باطنی، به نمادشناسی تطبیقی میان مذاهب علاقه فراوانی دارد و به جهت انس با اسماعیلیه، شیخیه و عرفان شیعی می‌کوشد تا میان

مفاهیم، اعداد و آیین‌ها نوعی هم آهنگی و توافق ایجاد کند.

بدیهی است که در تفکر و اندیشه عرفانی که با تأویل عمق و معنا و از طرفی با تأویل سطوح متفاوت معنا سر و کار دارد، وجود رمز، نماد و تلمیح به فراوانی دیده می‌شود و از آنجا که کربن به تقریب میان تمامی تفکرات باطنی در تاریخ فلسفه و عرفان و مذاهب اسلامی می‌اندیشد، می‌کوشد تا میان آنها نزدیکی و وفاق ایجاد سازد؛ مثلاً درباره تعداد امامان دوازده گانه شیعه به اهمیت رمزی و تطبیق آن با دوازده صورت فلکی منطقة البروج یا دوازده تن از نقبای بنی‌اسرائیل و دوازده چشمه‌ای که با عصای حضرت موسی شکافته شده یا دوازده هزار سال ادوار تاریخی مورد اعتقاد زرتشتیان یا تطبیق آن با ساخت مکعبی دوازده گانه کعبه می‌پردازد. 56 وی می‌گوید:

حدیثی شیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی توصیف می‌کند که دوازده امام، تمثیلی از دوازده هزار اعصار جهان است. دوازدهمین هزاره، امام رستاخیز یا قائم قیامت است. بنابراین، وجدان شیعی نیز دوره بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده گانه فهمیده است. 57

کربن معتقد است که باور به دوازده چهره مقدس در دوران مسیحیت با دوازده چهره مقدس در تفکر امامیه، خود گویای پیوند معنوی میان مسیحیت و اسلام است و در تبیین این ارتباط، اشاره به مادر امام مهدی(عج)، حضرت نرجس‌خاتون

می‌کند که در ابتدا مسیحی و از شاه‌زادگان روم و مادرش از نسل حواریون حضرت مسیح و شمعون وارث معنوی حضرت عیسی بود و پس از آن به دین اسلام در آمد، از این رو او را واسطه و حلقه اتصال میان معنویت اسلام و مسیحیت و عامل آشنایی مسیحیت با اسرار اسلام تلقی می‌کند. 58

همچنین وی در تطبیق میان اصطلاحات، به لفظ پاراقلیط در انجیل و تطبیق آن با امام مهدی (عج) می‌پردازد. او می‌گوید:

پیامبر اکرم (را پیش از آمدنش با لقب پاراقلیط خطاب می‌کردند و از آن جایی که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت که امام عصر (عج) است، همبستگی وجود دارد، اندیش‌مندان شیعی چون عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی به صراحت امام دوازدهم را با پاراقلیط که آمدن او در انجیل یوحنا بشارت داده شده است، یکی می‌دانند و کربن دلیل آن را این گونه تبیین می‌کند: چون با آمدن امام یا پاراقلیط، دوره معنای معنوی صرف وحی‌های الهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد و فرمانروایی امام عامل زمینه سازی قیامت القیامات خواهد شد. 59

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

نگرش و قرائت کربن از شیعه، باطنی و مبتنی بر تفسیر معنوی است. با وجود آن که از منظرها و زوایای متفاوتی می‌توان به شیعه نگریست، اما آنچه در شیعه مورد توجه وی قرار گرفت، جنبه حکمی و معنویت باطنی شیعه بود. و

این همان جنبه‌ای بود که کربن را علاوه بر شیعه دوازده امامی، متوجه اسماعیلیه، شیخیه و حکمت خسروانی نمود، به گونه‌ای که کوشید تا عناصر اعتقادی و حکمی مشترک این تفکرها را بیان نماید و میان آنها پیوند و همخوانی به وجود آورد.

از دیدگاه کربن و بر اساس نگرش عرفانی، اختلاف اهل سنت و شیعه تنها بر سر جانشینی و رهبری سیاسی امام علی ع و خلیفه نخست نیست؛ بلکه اختلاف آنها ریشه‌ای‌تر و بنیادی‌تر از مسئله رهبری سیاسی است. زیرا اگر جانشینی و خلافت پس از پیامبر اکرم (را صرفاً یک نوع حکومت سیاسی و زعامت اجتماعی بدانیم، بعد از قرن نخست اسلام نباید این امر برای فریقین قابل توجه باشد و بر سر آن گفت‌وگویی شود.

زیرا آن بحث، هم اکنون منقضی شده است، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این گفت‌وگو وجود داشته است و هنوز هم مسئله امامت - بر خلاف مسئله خلافت - از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می‌باشد. از نظر کربن، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسئله امامت است که بنا به اعتقاد شیعه، امام دارای ولایت و عهده دار تفسیر دین است و به تعبیر سهروردی، قیّم بالکتاب است. به همین جهت شیعه معتقد است که اگر حجت خدا در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو خواهد برد. 60

یا نشناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان‌های آن دوره را به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می‌کند. 61 پس امامت در تفکر شیعه نوعی جای‌گزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می‌باشد. از این‌رو پس از وفات پیامبر اکرم(، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر(عج) برای این مقام برگزیده شده‌اند. لذا کربن معتقد است که در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم(اسلام به شریعت محدود می‌گردد، اما در تفکر شیعه، شریعت نبوی به حیات خود ادامه می‌دهد.

بنابراین، او تمایز اصلی شیعه و سنی را بر این اساس می‌داند و بنا بر همین اصل، کربن به مسئله مهدویت توجه خاصی دارد و آن را قله اصلی تفکر شیعی در عصر غیبت تلقی می‌کند. در واقع، از سپیده دم خلقت، حیات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم‌النبیین آغاز می‌شود و با ظهور امام عصر(عج) پی‌گیری می‌شود. به همین جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معنای چشم‌به‌راه بودن کسی است که می‌خواهد با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را آشکار سازد.

کربن در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک ناپذیر قائل است. وی معتقد است که پیامبر بیان کننده رسالت و شریعت است که در طی 23 سال به بیان پیام و رسالت الهی پرداخت و شریعت توسط ایشان بیان شد، اما بعد دیگر شخصیت پیامبر که امامان دوازده گانه شیعه هم با او در این

امر شریک هستند، امامت است.

امام کسی است که توانایی فهم باطنی و جنبه ملکوتی شریعت در او است و امامت طریقتی است که انسان‌ها را به حقیقت خواهد رساند. به این ترتیب سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت به سرانجام خواهد رسید. تفکر کربن در این باره مبتنی بر سخن نبوی است که فرمودند:

الشريعة اقوالی، الطريقة اعمالی و الحقيقة احوالی؛

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

در بیان برتری مقام امامت رسول اکرم (و پاره‌ای از انبیا - آنان که برخوردار از این مقام بودند- بر نبوتشان همین استدلال قرآنی کفایت می‌کند که حضرت ابراهیم، آن گاه که از ابتلائات و امتحانات سخت با موفقیت و سربلندی خارج می‌شود، مفتخر به مقام امامت می‌گردد⁶² و خداوند به پاس ارزش دادن به صبر و شکیبایی او با وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می‌کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم(عج) که دارای مقام امامت بود چنین می‌گوید:

(و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين)⁶³؛

ما ابراهیم را - آن گاه که امام بود - به آگاهی و اشراف به

ملکوت و باطن عالم و کائنات رساندیم.

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

درحقیقت یکی از ویژگی‌هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کربن به آن توجه خاصی دارد، این است که اگر کسی به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه مُلکی بر جنبه ملکوتی نیز اشراف و احاطه پیدا خواهد نمود و به عوالم برتر هستی آگاه خواهد شد.

در واقع باید گفت که ریشه قرآنی موضوع قوس صعود یا سیر طولی عوالم و قوس نزول که در میان عارفان و حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه‌ای است که شأن نزول آن در باره حضرت ابراهیم(ع) است و هر یک از عارفان و فیلسوفان به گونه‌ای این عوالم را با عناوینی همچون حضرات خمس، قوس صعود و قوس نزول و امثال آن بیان نموده‌اند، به طوری که می‌توان گفت بیان و ترسیم این عوالم چندگانه چه در میان فیلسوفان اشراقی همچون سهروردی و پیروانش و چه در میان فیلسوفان مشایی همچون ابن سینا و پیروانش با ادبیات خاص هر یک از این دو مشرب متداول بوده است، مضافاً بر این‌که در بیان این عوالم، از تفکر نوافلاطونیانی

همچون فلوطین بی بهره نبوده‌اند، به طوری که عارفان و آنان که روش ذوقی و شهودی داشته‌اند با بهره گیری از ادبیات قرآنی و فلسفی به ترسیم این عوالم پرداخته‌اند.

از جمله ویژگی‌های کسانی مانند پیامبر اکرم (یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده‌اند، این است که به جنبه ملکوتی عالم مُلک احاطه و بر تأویل عالم اشراف دارند.

از خصوصیات علم به ملکوت و باطن عالم این است که امام می‌تواند بسیاری از اموری را که توده مردم به آن جهل دارند و دلیل آن را نمی‌دانند، تأویل کند و لایه‌های درونی عالم را تفسیر نماید، همان طور که حضرت خضر(ع) به جهت علم به ملکوت عالم، باطن و تأویل اموری را که هنگام همراهی حضرت موسی(ع) انجام داده بود و در قرآن به سه مورد آن اشاره شده، بیان نمود.

به همین ترتیب امام نیز به باطن عالم اشراف دارد و می‌تواند تأویل امور عالم را بیان کند. 64 بدان جهت در قرآن آمده است: آنانی که امام هستند و از ملکوت عالم باخبرند، از راسخان علم هستند که بر بطون و حقایق قرآن احاطه دارند و توانایی تأویل قرآن و امور عالم را دارند. 65

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

است:

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

یا در روایتی دیگر آمده است:

ظاهر نص به شنوایی، اشارات به فهم، لطایف به تأمل و حقایق به حقیقت اسلام تعلق دارد. 66

از این رو پیامبر علاوه بر این که در مقام رسول بودن به تنزیل و ظاهر قرآن و شریعت می‌پردازد، در مقام امامت به تأویل، باطن و حقیقت هم می‌پردازد که پس از او امامان نیز هرچند که در تنزیل قرآن با پیامبر اکرم (شُرکت نداشته‌اند، اما در تأویل و تفسیر باطنی شریعت نبوی با وی اشتراک دارند. به همین جهت کربن در مقاله نخست از تاریخ فلسفه خود در بیان حکمت معنوی شیعه، آن دسته از روایاتی که اشاره به وحدت نورانی پیامبر و امامان دارد، ذکر می‌کند، مانند این که پیامبر اکرم (می‌فرماید: "أنا و علی من نور واحد" یا "اول ما خلق الله نوری".

این دسته از روایات بیان‌کننده مسئولیت مشترک و یکسانی است که پیامبر و امامان به جهت مقام امامت، دارند که آن همان ولایت و سرپرستی نسبت به انسان‌ها است.

بنابراین از دیگر ویژگی‌ها و خصوصیات مقام و منصب امامت

علاوه بر تأویل، مسئله ولایت است. در واقع کسی که به مقام امامت الهی نصب شده، همچون پیامبر اکرم (و امامان دوازده گانه، دارای ولایت باطنی و مقام سرپرستی است که بر این اساس مؤمنان باید نسبت به امام حالت محبت، انقیاد و اطاعت داشته باشند. 67 در تفکر شیعه، امام بیان کننده جنبه‌های باطنی شیعه و طریقت دین تلقی می‌گردد که مؤمنان را به حقیقت دین واصل می‌سازد.

به همین جهت، کربن معتقد است رویکرد عرفانی که مبتنی بر تأویل و تفسیر حکمی از باطن دین است، در غیر اندیشه شیعه امکان تحقق نداشته است، زیرا به جهت مفهوم امامت و ولایت در تفکر شیعه است که عرفان، رشد و بالندگی یافته است، و ولایت عارفان بنا به نگرش آنها از کسی اخذ می‌شود که صاحب ولایت باشد که همان امامان معصوم هستند.

به همین جهت عرفا می‌کوشند تا سرسلسله عرفان و ولایت جزئی خود را سینه به سینه به یک امام معصوم متصل سازند و این را امری ضروری تلقی می‌کنند، زیرا "ولایت جزئی" یا به تعبیر خواجه عبدالله انصاری "ولایت قمریه" مأخوذ از "ولایت کلیه" یا "ولایت شمسیه" است که منظور از آن پیامبر اکرم (و پس از ایشان ائمه دوازده گانه می‌باشند.

پی نوشت:

29. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد

طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، 1377، ص 7-8.

30. نک: درآمدی بر فلسفه، عبدالحسین نقیب زاده، چاپ دوم، تهران، 1372، ص 165 - 166.

31. شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراف، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران، ص 157: (... و الاضواء المینویة ینابع الخره "خره" و الرأى التى أخبر عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون على هذا حتى إن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه "خرداد" و ما للأشجار سموه "مرداد" و ما للنار سموه "اردیبهشت".

32. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، 1366، ص 438 - 439.

33. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، 1371، ص 72 (به نقل از بخش 55 الهیات کتاب تلویحات از آثار سهروردی)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ص 295. (ارسطو در رؤیا به سهروردی می‌گوید: "اینان - بایزید بسطامی و سهل تستری - فیلسوفان به حق بودند." بدین سان حکمت اشراق میان فلسفه و تصوف، پیوندی ایجاد کرد و آن دو از آن پس از یکدیگر جدایی ناپذیر شدند.

34. سه حکیم مسلمان، ص 71 (به نقل از مقاله ششم

شهاب الدین سهروردی از طبیعیات کتاب مطارحات).

35. سهروردی در بیان کمالات و تجربه‌های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و عروج وی به عالم نور می‌پردازد و می‌گوید: "و قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: إني ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كأنى مجرد بلا بدن، عرى عن الملابس الطبيعة، برىء عن الهيولى فأكون داخلاً فى ذاتى خارجاً عن سائر الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبه الانيقه ما ابقى متعجباً فأعلم أنى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف"،
مجموعه اول آثار سهروردی، تلویحات چاپ استانبول، ص (112).

36. سه حکیم مسلمان، ص 73.

37. به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ "متأله" درباره حکیمان اشرافی توسط شهاب‌الدین سهروردی است که این لفظ برای دسته‌ای از حکمای الهی در ایران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهین به کار رفته است (سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص 183).

38. تاریخ فلسفه اسلامی، ص 307.

39. همان، ص 308 - 307.

40. همان، ص 305.

41. همان.

42. همان، ص 307.

43. آیات زیادی وجود دارد که یکی از وظایف امام را صریحاً هدایت به امر و دستور خداوند، بیان می‌کند. از جمله در سوره انبیاء، آیه 73: (وجعلناهم أئمة یهدون بأمرنا) و سوره سجده، آیه 24: (و جعلنا منهم أئمة یهدون بأمرنا).

44. نک: غلامحسین ابراهیمی‌دینانی، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، چاپ دوم، حکمت، تهران، 1366،

ص 415 - 413؛ سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص 85 - 84؛ میر عبدالحسین نقیب زاده، درآمدی به فلسفه، چاپ دوم، آگاه، تهران، 1372، ص 167.

45. سهروردی در حکمة الاشراق درباره تفاوت عالم مُثَل معلقه (عالم مثال سهروردی) و مُثَل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می‌گوید: "... و الصور المعلقة لیست مُثَل افلاطون فان مُثَل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مُثَل معلقة و لیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم." (حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص 511)

46. شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، ص 418 - 417.

47. تاریخ فلسفه اسلامی، ص 300.

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

49. تاریخ فلسفه اسلامی.

50. همان.

51. هانری کربن، مبانی هنر معنوی، گردآوری زیر نظر علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، 1376،

ص 27 - 28.

52. زابینه اشمیتیکه، مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف، ترجمه ع. روح بخشان، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1382.

53. حیدر بن علی آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1368.

54. تاریخ فلسفه اسلامی، ص 46.

55. هانری کربن آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی، ص 163.

56. همان، ص 161 - 160.

57. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص 42.

58. همان، ص 162.

59. همان، ص 108.

60. "لولا الحجة لساخت الارض بأهلها".

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

62. قرآن در سوره بقره آیه 124، درباره به امامت رسیدن حضرت ابراهیم می‌فرماید: (و إذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فآتمهن قال إني جاعلك للناس اماماً قال ومن ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین). این آیات برتری مقام امامت حضرت ابراهیم (را بر نبوت وی نشان می‌دهد، همان طور که عصمت را برای امامت اثبات می‌کند. زیرا آن گاه که حضرت ابراهیم(ع) از خداوند می‌پرسد که آیا این مقام به ذریه و فرزندان من هم می‌رسد، خداوند در جواب() می‌فرماید، ظالمان که در این‌جا منظور گناه‌کاران هستند، شایسته این مقام نمی‌باشند. لذا از مفهوم آیه استنباط می‌شود که امام باید از گناه و ظلم مبرا باشد.

63. سوره انعام، آیه 75.

64. امام صادق(ع) در سخنی می‌فرماید: خدا رحمت کند

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

65. قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه 7، می‌فرماید: (و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم). در نگرش قرآن تنها کسانی که از راسخان در علم باشند و به باطن و ملکوت امور عالم آگاه باشند، توانایی تأویل را خواهند داشت. بر این اساس کربن معتقد است که فهم معانی با توجه به مرتبه معنوی

امکان پذیر است و در این باره می‌گوید: "تمایز معانی، با توجه مراتب معنوی، میان انسان‌ها صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است." (تاریخ فلسفه اسلامی، ص 18)

66. تاریخ فلسفه اسلامی، ص 18.

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

دکتر سید رضی موسوی گیلانی

ماهنامه انتظار موعود - شماره 17

[http://www.entizar.ir/page.php?
page=showarticles&id=250](http://www.entizar.ir/page.php?page=showarticles&id=250)