مسیح‌شناخت قرآنی و معنویت توحیدی

انشاءالله رحمتی[1]

چکیده

پرسش اصلی این نوشتار آن است که چگونه می‌توان از نوعی معنویت توحیدی به عنوان معنویت اصیل در مقابل معنویت‌های غیرتوحیدی (و حتی دروغین) دفاع کرد. معنویت اصیل توحیدی منوط به داشتن نظریه معقولی دربارۀوحی (الهیات وحی) است. در مسیحیت رسمی، عیسی مسیح(ع) را خدای متجسد (خدا – انسان) می‌دانند. براین مبنا از همان ابتداءبا نوعی تناقض یعنی مفهوم موجودی که در آن واحد هم خدا است و هم انسان، مواجه می‌شویم. حال آنکه در قرآن کریم عیسی مسیح(ع) پیامبر خدا معرفی می‌شود. هر چند او انسان است، لیکن انسان مافوق است و بنابراین آینه تمام نمای حضرت حق است. باید از مظهریت مسیح سخن گفت و نه از الوهیت او. در این نوشتار، این دیدگاه ابتداء مطابق با برخی از نحله‌های صدر مسیحیت (نحله ایبیونی و نحله دوستیستی)معرفی شده و در ادامه آمده است که چگونه می‌توان این مسیح‌شناخت را بر طبق فهم شیعیان از کتاب و سنت، به روش معقولی تبیین کرد.

کلید واژه‌ها: معنویت، مسیح‌شناخت، پیامبر شناخت، امام شناخت، تجلّی (ظهور)، تجسد (حلول).

۱ – دانشیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی – واحد تهران مرکزی n.sophia1388@gmail.com

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

۱- مقدمه

امروزه اصطلاح «معنویت»، اصطلاح پرکاربردی است و گاهی حتی معانی متعارضی از آن مستفاد می‌شود. برای مثال هم معنویت خدامدارانه (توحیدی) از آن مستفاد می‌شود و هم معنویت بدون خدا. در این نوشتار فرض بر این است که معنویت بدون خدا، واژه‌ای تناقض‌آمیز یا لااقل بی‌محتوا است. زیرا اگر به ریشه لغوی این اصطلاح یعنی Spiritualism توجه داشته باشیم، خود واژهٔ Spirit (روح) دلالت بر وجود واقعی موجوداتی مجرد از عالم ماده یا لااقل مستقل از ما انسان‌ها دارد؛ موجودیت روح قائم به موجودیت ما انسان‌ها نیست. بنابراین اگر از معنویت و روحانیت بدون خدا سخن به میان می‌آید، لااقل این است که باید معنای دیگری از آن مدّنظر باشد. اگر معنویت از منظری واقع‌گرایانه نگریسته شود، مستلزم وجود ساحتی مجرد برای عالم هستی، سوای عالم مادی و مافوق این عالم است.

در این صورت هدف از معنویت و معنویت‌طلبی این خواهد بود که ما انسان‌ها به عنوان موجوداتی خاک‌نشین بتوانیم بهره‌ای از افلاکیان و در نهایت از خود خداوند حاصل کنیم، حال خواه این بهره از نوع معرفت به آنها باشد و خواه فراتر از آن از نوع تحقق و تخلق به آنها. در معنویت توحیدی این شناخت و تحقق و تخلّق، حرکتی دوسویه است. ما آدمیان باید قابلیت لازم برای آن را پیدا کنیم ولی این به خودی خود کفایت نمی‌کند، بلکه ابتکار عمل از آن عالم قدس است. در حقیقت ساحت غیبی عالم باید اراده آشکار کردن خویش برما را داشته باشد. اساساً تفاوت معنویت مبتنی بر تجربه دینی و معنویت وحیانی همین است. در تجربه دینی، معنویت مبتنی بر سیری یک طرفه از جانب انسان به سوی حق است ولی در وحی (و الهام) اینگونه نیست که وصال حضرت حق به یُمن کوشش آدمی دست دهد.

بنابراین خداوند باید خویش را برای انسان آشکار سازد و اساساً اصطلاح «وحی» به‌طور کلی ناظر به سخن گفتن خداوند یا پرده بر گرفتن حضرتش از چهرهٔ خویش یا مقاصد خویش است. اصطلاح Revelation در مسیحیت نیز که عمدتاً به معنای «انکشاف» است دلالت بر همین معنا دارد. در حقیقت تا خداوند خویش را بر انسان منکشف نسازد، انسان به وصال او دست نمی‌یابد. حقیقت معنویت و روحانیت نیز همین رسیدن آدمی به وصال حضرت حقّ است. از این روی معنویت توحیدی، مبتنی بر الهیات (نظام خداشناسی) است. و از جمله مؤلفه‌های این الهیات، الهیاتِ وحی[۱] است. از آنجا که بسیاری از مباحث فلسفی امروز دربارهٔ دین، از مبانی لازم برای تبیین الهیات وحی بی‌بهره‌اند، دین را به تجربه دینی و حتی به اخلاق تنزل می‌دهند.

در مسیحیت رسمی، وحی، کلمه خدا، عیسی مسیح(ع) است. در اعتقادات رسمی مسیحیان، به‌طور کلی این سخن قدیس ایرنائوس[۲] (۲۰۲ - حوالی ۱۲۵)مبنا قرار گرفته است که «خدا انسان شد، باشد که انسان خدا شود». در حقیقت به عقیده تناقض‌آلود به موجودی چون عیسی مسیح به عنوان خدا- انسان (موجودی در آن واحد هم کاملاً الوهی و هم کاملاً بشری) تن داده‌اند، تا بتوانند مبنایی برای معنویت توحیدی تأسیس کنند. زیرا «اگر بگوئیم که مسیح انسان بود اما خدا نبود، مساوی است با انکار این که حیات او کاملاً *هنجارآفرین*[۳] است... و اگر بگوئیم او خدا بوده و امّا انسان نبوده

---

۱ - theology of revelation
۲ - St. Ireneus
۳ - normative

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

است، مساوی است با انکار اینکه زندگی او [به عنوان اسوه برای ما] کاملاً *دارای موضوعیت*[1] است.» (Smith, p. **۳۴۳**) برای آنکه ارتباط غیب و شهادت برقرار شود، عیسی مسیح(ع) بتواند اسوۀالوهی شدن آدمیان قرار بگیرد، باید به پذیرش مفهوم تناقض‌آلود خدا- انسان، تن داد. «انسان شدن خداوند» همانی است که از آن به «حلول لاهوت در ناسوت/ تجسد[2]» تعبیر می‌شود. بنابراین در مسیحیت رسمی به تأکید تمام اعتقاد بر این است که عیسی مسیح(ع) به عنوان شخص دوم ثالوث[3]، سرشت بشری یافت و در عین حال که تماماً بشری شد، سرشت الوهی خویش را حفظ کرد (نک: Feenstra, p. **۵۳۲** ff.) هر چند براین مبنا می‌توان به نوعی امکان پیوند میان انسان و خدا را تبیین کرد ولی خود مفهوم «حلول» بر مفهوم خدا- انسان مبتنی است که به تعبیر هیوستون اسمیت «قول به اینکه، چنین مفهومی، مفهوم متناقض نُمایی است، تعبیر بلندنظرانه‌ای دربارۀ آن است – این مفهوم بیشتر بسان نوعی تناقض فاحش به نظر می‌رسد» (Smith, p. **۳۴۰**).

بدیهی است که اگر نتوان مبانی خردپذیری برای وحی و انکشاف خداوند تأسیس کرد، ناگزیر همه ارتباط انسان با خداوند به تجربه دینی تنزل می‌یابد. هانری کربن در مقابل این مسیح‌شناخت رسمی، مسیح‌شناخت دیگری را مطرح می‌سازد که برطبق آن مسیح نه خود خداوند، بلکه آفریدۀ خدا (انسان یا فرشته و یا انسان- فرشته) است. از سوی دیگر حضور جهان غیب در جهان شهادت را نه به صورت حلول (تجسد) بلکه به صورت ظهور (تجلی)[4] می‌داند. به طور کلی عیسی مسیح(ع)همانند دیگر فرستادگان الهی، نه خود حضرت حقّ، که مظهر او بوده است. نزد او، باور برخی از نحله‌های مسیحی که از دیدگاه مسیحیت رسمی، بدعت‌گذار[5] تلقی می‌شوند، ناظر به چنین دیدگاهی در زمینه مسیحْ‌شناخت است. از سوی دیگر نه فقط مسیحْ‌شناخت قرآنی را در همین راستا تفسیر می‌کند بلکه پیامبر شناخت و امام شناخت شیعی را نیز ادامۀهمین دیدگاه و حتی نمونه کامل آن می‌داند. چنین دیدگاهی را می‌توان نمونه قابل قبولی از الهیات وحی و بنابراین مبنای معتبری برای معنویت توحیدی دانست.

۲- مشاهده مظاهر حق

مظاهر حق، متناسب با قابلیت و اهلیت افراد بر آنها عیان می‌شوند و ممکن است کسانی که قابلیت لازم را ندارند، در همه عمر از آنها محروم بمانند و البته کسانی هم که از آنها برخوردار می‌شوند، بهره‌شان یکسان نیست. به تعبیر عطار نیشابوری: «هست راهی سوی هر دل شاه را / لیک ره نبود دل گمراه» (عطار، ۶۵). حکایتی در *اعمال پطرس* (از متون اپوکریفایی مسیحی) که کربن مکرر به آن استناد می‌کند، نمونه‌ای مثال‌زدنی در این خصوص است. در آنجا پطرس رسول برای جماعتی از مؤمنان که به قصد عبادت گرد آمده بودند، یکی از مکاشفات خویش را توضیح می‌دهد و این مربوط است به صحنه تغییر سیمای مسیح(ع) که در کوه مقدس (کوه تابور) خود او شاهد بوده است. در آنجا احوال خویش را به هنگام این مکاشفه توضیح می‌دهد و از آن جمله می‌گوید که با مشاهدۀ درخشش نور پروردگار «بسان

---

۱ - relevant
۲ - incarnation
۳ - trinity
٤ - heritical
۵ - theophany

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

مرده‌ای در افتادم، چشمانم بسته بود، ندایی از او می‌شنیدم که قادر به توصیف آن نیستم و تصور می‌کردم که در اثر درخشش آن نابینا شده‌ام». آنچه البته در این حکایت برای بحث ما اهمیت دارد، تغییر سیمای مسیح و تحوّل در مکاشفه است که به نسبت قدر و قابلیت افراد متفاوت می‌شود. کربن در مقام جمع‌بندی مکاشفه پطرس می‌نویسد: «اساساً همهٔ آنچه می‌تواند گفت، این است که *«چنانش دیدم که در توان داشتم»* *(Talem eum vidi qualem capere potui)* (Corbin, p. ۵۹)

این عبارت لاتینی یکی از عبارات کلیدی کربن است و در حقیقت گویی آن را کلیدِ گشودن راز مکاشفات مختلف از حقیقت واحد می‌داند. در ادامه همان حکایت *اعمال پطرس* می‌خوانیم که پس از شنیدن سخنان پطرس، بیوه‌زنانی چند در میان جمعیت که هم به نابینایی چشم سر مبتلا بودند و هم به ناباوری دل، به پطرس گفتند:«ما در اینجا در کنار هم نشسته‌ایم، به عیسی مسیح ایمان و امید داریم: بنابراین همانطور که یکی از ما را بینا کرده‌ای، از تو استدعا داریم، که فیض و لطف او [مسیح] را به ما نیز ببخشی». پطرس به آنها می‌گوید اگر چشم سرتان بینا شود، می‌توانید با آن همان اشیاءو انسان‌های پیرامون‌تان را ببینید، ولی هر چشمی عیسی مسیح را نمی‌بیند. بنابراین از آنها می‌خواهد که: «به چشم روح ببینید آنچه را که به چشم سرش نمی‌بینید و هر چند که گوش‌های‌تان بسته‌اند، بگذارید که در روح درون‌تان گشوده باشند». جمعیت شروع به نیایش کردند و بلافاصله تالار پر از نوری درخشان شد. این نور شباهتی به نور روز نداشت و نوری بیان‌ناپذیر و نادیدنی بود. این نور بر دیده آن بیوه‌زنان نیز که فقط همان‌ها در میان جماعت در حال تعظیم راست ایستاده بودند، فرو تابید و دیدهٔ آنان را بینا ساخت. و پطرس از آنان خواست که بگویند چه دیدند:برخی گفتند پیرمردی دیدیم با جذابیتی چنان که توصیفش نتوان گفت و برخی دیگر گفتند مرد جوانی دیدیم و برخی دیگر هم گفتند پسربچه‌ای را دیدند که چشمان‌شان را به نرمی لمس می‌کرد. پطرس می‌گوید: «بنابراین، برادران ... از آنجا که خداوند ثابت [ولایزال] است، از افکار ما بزرگ‌تر است، حتی همانطور که از این بیوه‌زنان سالخورده آموختیم. دیدیم که چگونه انسان‌ها پروردگار را در صورت‌های مختلف مشاهده کردند.»[۱] (See. Jamesw, pp. **۳۲۱-۳۲۲**)

نه فقط در این حکایت *اعمال پطرس*، بلکه در دیگر منابع اپوکریفایی مسیحیت، چنین موقعیتی به تصویر کشیده شده است. در *اعمال یوحنا* می‌خوانیم که وقتی یوحنا و برادرش پس از آنکه شب را در دریا سپری کردند و با قایق‌شان از دریا بازمی‌گشتند، هر دو در ساحل موجودی را مشاهده کردند که به آنها اشارت می‌کرد ولی در نظر یکی پسرکی می‌نُمود و در نظر دیگری مردی جذّاب و دوست‌داشتنی با قیافه‌ای نجیب. و این بدان معناست که هریک او را در حد قابلیت خویش یافته بود. به عبارت دیگر هریک او را چنان یافته بود که در آینه وجود خودش پدیدار می‌شد. در حکایت دیگری در *اعمال یوحنا*، آمده است که در شامگاه جمعه مقدس، زمانی که جماعت در پایین دست کوه زیتونه مسیح را به صلیب می‌کشیدند، مسیح، قدیس یوحنا را به فراز کوه زیتونه کشاند و وارد در غاری کرد که به نور حضور

---

۱ - ابیات مولانا خطاب به امام علی (ع) به نوعی ناظر به همین معناست:

چشم تو ادراک غیب آموخته — چشم‌های حاضران بر دوخته
آن یکی ماهی همی بنید عیان — آن یکی تاریک می‌بیند جهان
آن یکی سه ماه می‌بیند به هم — این سه کس بنشسته یک موضع، نَعَم
(مثنوی، دفتراول، ۳۷۵۱- ۳۷۵۳)

توبه تاریکی علی را دیده‌ای — زین سبب غیری بر او بگزیده‌ای

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

وی روشن بود. راز صلیب نورانی را بروی نمایان ساخت. به وی نشان داد که چگونه این صلیب مظاهر عدیده دارد، گاهی کلمه است، گاهی روح، گاهی عیسی، گاهی مسیح، گاهی حیات، گاهی حقیقت و... جداکنندهٔ موجودات عالم اعلی از موجودات عالم اسفل است. در عین حال که واحد است در همه موجودات پرتوافکن است.

ولی این، غیر از آن صلیب چوبی است که چون از اینجا پایین بروی، مشاهده خواهی کرد، همانطور که من نیز همانی نیستم که بر صلیب است، و تو اینک او را نمی‌بینی و فقط صدایش را می‌شنوی. مرا چیزی گمان کردند که آن نبودم، من آنی نبودم که برای عموم مردم بودم... تو شنیدی که من رنج بردم، ولی من رنج نبردم... هیچیک از آن چیزهایی که دربارهٔ من می‌گویند به من نرسید... ولی آنچه دربارهٔ من نمی‌گویند، بر سر من آمد. (Corbin, P. ۶۰)

این گفتگو میان یوحنا و مسیح(ع)، رخ داده است ولی این مسیح، مسیح مصلوب نیست. این مسیح را مصلوب نمی‌توان کرد زیرا او تجسد نیافته است. این مسیح، *مسیح رنج‌ناپذیر (Christus impatibilis)* است. این مسیح، خدای متجسد نیست. بلکه *مسیح انسان* یا *مسیح فرشته* است، که هر چند در میان انسان‌ها است ولی حقیقت او بر همگان آشکار نیست و بر آنانی هم که آشکار می‌شود، آشکاری‌اش یکسان نیست. چرا که باید او را در آینه وجود خویش دید. گویی خداوند به همین معنا نظر دارد آنجا که می‌فرماید: «**تَراهم ینظرونَ اِلیك و هُمْ لایبصرون**»، «و آنان را می‌بینی که به سوی تو می‌نگرند، در حالی که نمی‌بینند» (الاعراف، ۱۹۷). مولانا جلال‌الدین بلخی، نیز به همین معنا نظر دارد، آنجا که می‌سراید:

دید احمد را ابوجهل و بگفت — زشت نقشی کز بنی‌هاشم شکفت
گفت احمد مرو را که راستی — راست گفتی گرچه کار افزاستی
دید صدیقش بگفت ای آفتاب — نی زشرقی نی زغربی خوش‌بتاب
گفت احمد راست گفتی ای عزیز — ای رهیده تو زدنیای نه چیز
حاضران گفتند ای صدرالوری — راست گو گفتی تو ضدگو را چرا
گفت من آینه‌ام مصقولِ دست — ترک و هند و در من آن بیند که هست

(مثنوی، دفتر اول، ۲۳۶۵- ۲۳۷۰)

آنچه در حکایت فوق مورد تأکید است، تجلی مسیح است و نه تجسد او. تفاوت تجلی (ظهور) و تجسّد (حلول)، از مضامین اصلی آثار کربن است. تجلّی و تجسّد، هردو ناظر به حضور غیب عالم به طور عام و حضور خداوند به طور خاص، در مراتب نازل‌تر عالم و به ویژه عالم خاکی ماست. در تجسّد، این حضور با نوعی «تجافی» همراه است، تجافی به این معناست که موجود عالی از مرتبه وجودی خویش تنزل کند و با موجود دانی متحد گردد به همان سان که مثلاً شرط حضور رنگ سیاه در یک جسم این است، که چیزی از سیاهی به آن جسم منتقل شود. بنابراین برطبق نظر تجسد باوران مسیحی (حلولیان)، به دلیل حضور خدای پسر در عالم، او متصف به اوصاف این عالم شده و محکوم احکام و قوانین آن قرار گرفته است. اینکه مسیح رنج کشید و برصلیب شد، از همین‌جاست. در ثانی حضور مسیح در عالم ما، و در قالب عیسی ناصری، در تاریخ مشخصی واقع شده و برای همیشه پایان یافته است. آن حضور دیگر بازگشت‌پذیر نیست. و به علاوه، حضور خداوند در عالم و همهٔ آنچه براو رفته، به یکسان محسوس و مشهود انسان‌ها بوده است و

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]
[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

چیزی چون قابلیت متفاوت افراد برای درک او موضوعیت ندارد.

برطبق نظریه تجلّی، اما، اولاً حضور خداوند و عالم غیب در عالم ما، با «تجافی» همراه نیست (به تعبیر شبستری:«حلول و اتحاد اینجا محال است»). ظاهر شدن چیزی در آینه، دقیقاً مثال و رمزی برای درک این معناست. چیزی از شیء به درون آینه راه نمی‌یابد ولی صورت آن در آینه منعکس می‌گردد. با شکسته شدن آینه حضور او، تغییری در او ایجاد نمی‌شود و آسیبی به او نمی‌رسد. بنابراین حضور او بازگشت‌پذیر است و در آینه‌های دیگر ظاهر می‌شود. و البته این حضور برای همه یکسان نیست. این حضور نیازمند دو بُعد فاعلی و قابلی است. اینگونه نیست که خداوند اراده کند که در عالم ما حضور بیابد و این امر به وقوع بپیوندد. برای این حضور قابلیت ما انسان‌ها نیز شرط لازم است. تا آینه‌ای نباشد، تصویری در آینه ظاهر نمی‌شود. پیدایش این قابلیت مشروط به آن است که آدمی تولد دیگری پیدا کند.

۳- مسیحِ پیامبر

به همین روی کربن، مسیح‌شناخت رسمی مسیحیت را که به حلول خداوند قائل است، مورد انتقاد قرار می‌دهد. در مقابل از مسیح‌شناخت دیگری دفاع می‌کند، که هر چند در دوران صدر مسیحیت حیات داشته ولی اینک به تاریخ پیوسته یا به تعبیر خود کربن «به بهشت ارباب انواع بازگشته است». این نوع مسیح شناخت را نزد دو نحله از نحله‌های به اصطلاح بدعت‌گذار صدر مسیحیت می‌توان یافت. یکی مسیح‌شناخت نحلهٔ ایبیونی[۱] است و دیگر مسیح‌شناخت نحله دوستیسم[۲]. در حقیقت همانطور که خواهیم دید، مسیح‌شناخت موردنظر کربن، تلفیقی از دیدگاه‌های هردو نحله است و او سعی می‌کند که تقریر کامل‌تری از این دیدگاه‌ها را در اسلام شیعی و به خصوص نزد مذهب اسماعیلیه، بازیابی کند. برطبق آنچه در نهایت در نزد کلیسای کاتولیک پس از منازعات بسیار، در اعتقادنامه کالسدون (۴۵۱ میلادی) پذیرفته شد، مسیح به عنوان شخص دوم ثالوث (تثلیث) جسم بشری به خود گرفته و در عین برخورداری از الوهیت کامل، کاملاً انسان شده است. به این معنا که مسیح در یک جسم بشری حلول کرده است. او هم از الوهیت حقیقی و هم از انسانیت حقیقی برخوردار بوده است. دیدگاه‌های دیگر، به خصوص دیدگاه نحله‌های صدر مسیحیت، همواره یکی از این دو سرشت (الوهی و انسانی) را به نفع دیگری کنار نهاده یا لااقل کمرنگ ساخته‌اند. برطبق مذهب ایبیونی، که اصالتاً مذهبی یهودی است، مسیح صرفاً سرشت بشری دارد و چیزی چون حلول لاهوت در ناسوت (یا همان تجسّد)در مورد وی رخ نداده است. اینان که مسیحیان یهودی در اورشلیم بودند، مسیح را به عنوان پیامبر موعود تصدیق کردند ولی الوهیت او را منکر شدند و بنابراین پولس رسول و مسیح‌شناخت پولسی را که بر الوهیت مسیح تأکید می‌ورزید، مردود می‌دانستند.

باید گفت اینان به نبوت مسیح قائل بوده‌اند و نه به الوهیت او. در اعتقاد این مذهب وحی خداوند و انکشاف عالم غیب از طریق پیامبر حقیقی *(Verus Propheta)* است نه از طریق خدای حلول یافته، خدا- انسان. بنابراین مسیح را باید مظهر پیامبر حقیقی دانست. پیامبر حقیقی، در آغاز خلقت انسان، در صورت آدم ابوالبشر، عیان شده است. این پیامبر حقیقی در طی ادوار جاری است و به سوی قرارگاه خویش می‌شتابد. بنابراین موضوع مورد اختلاف میان ایبیونی‌ها و

---

۱ - Ebionism
۲ - Docetism

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

سایر یهودیان این بود که آیا عیسی(ع) همان پیامبر حقیقی است که موسی(ع) ظهور او را پیشگویی کرده است و پاسخ مثبت ایبیونی‌ها به این پرسش وجه امتیاز آنان از یهودیان دیگر است.

ایبیونی‌ها، به نوعی دین پیامبرانه معتقدند. ولی آنچه موجب قرابت آنها به اسلام و مذهب تشیع می‌شود، صرفاً این نیست، زیرا این تلقی از دین پیامبرانه میان اسلام و سایر مذاهب یهودی نیز مشترک است. قرابت ویژه‌ای میان اسلام و مذهب ایبیونی با صبغه گنوستیک آن وجود دارد تا جایی که برخی در تعریف اسلام گفته‌اند: «اسلام عبارت است از تحولی واقع شده در جزیره‌العرب در مورد دین یهودی که خود آن در اثر مسیحیت یهودی گنوستیک متحول شده بود» (Corbin, p. ۶۶) . این تعریف از اسلام هر چند تعریف جامع و دقیقی نیست ولی لااقل بیانگر قرابت خاصی میان اسلام و این نوع مسیحیت است. اما کدام اسلام چنین قرابتی با این نوع مسیحیت دارد. فکرت پیامبر حقیقی و نیز حکایت آدم ابوالبشر دو مؤلفه اصلی مسیح شناخت ایبیونی است. این دو مؤلفه در مذهب تشیع و به خصوص اسماعیلیه نیز بسیار بارز است. از این روی کربن، عرفان (گنوس) اسماعیلیه را امتداد بالفعل (در تاریخ) و امتداد بالقوهٔ (با هدف تحلیل روان‌شناسانه یا با هدف تأمل) نسبت به این نوع مسیحیت می‌داند.

در حقیقت در این تلقی پیامبرانه از دین، سه مضمون انسان‌شناسی[۱]، آدم‌شناخت[۲] و فرشته‌شناخت[۳] ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کنند. پیامبران، سرشت الوهی ندارند و سرشت‌شان بشری است. در قرآن کریم می‌فرماید: «**قل إنّما أنابشرٌ مثلُکم**»، «بگو من هم مثل شما، بشری هستم» (الکهف، ۱۱۰). ولی این سرشت بشری، سرشتی صرفاً بشری و بریده از عوالم برتر در نظر گرفته نمی‌شود. بشری که در اینجا مورد نظر است اولاً فرشته بالقوه است. قابلیت فرشته شدن، به فرشتگی رسیدن و حتی برتر از فرشته قرار گرفتن را داراست. در ثانی غایت وجودی وی همین است و سیر تکاملی او باید معطوف به این غایت باشد. از سوی دیگر پیش از سرشت بشری یافتن، از سرشت فرشتگی برخوردار بوده است. حکایت آدم(ع)، هبوط وی و به طور کلی موضوعِ آدم‌شناخت، در اینجا اهمیت خاصی پیدا می‌کند. اهمیت آدم‌شناخت در مذهب ایبیونی یکی از این جهت است که آدم، نخستین انسانی است که به نبوت منصوب شده است، نفخهٔ الهی را در درون خویش دارد، مصون از گناه (معصوم) است. دیگر اینکه در پیامبرشناخت ایبیونی در خصوص انبیاء میان دو نمونهٔ موسی(ع) و ابراهیم(ع) از یک سو و نمونه آدم(ع) و عیسی(ع) از سوی دیگر، فرق گذاشته شده است. موسی(ع) و ابراهیم(ع)، از پیامبرانی هستند که مظاهر حق بر آنها عرضه شده است، بدون آنکه خود مظهر حق باشند، حال آنکه آدم(ع) و عیسی(ع)، شخصاً محلِّ تجلی الهی بوده‌اند. (Ibid., p. ۶۸) کربن، تحت تأثیر دیدگاه غالیان اسماعیلیه، بر آن است که «نمونهٔ محمد رسول‌الله(ص) را می‌توان به نمونه کسانی مانند کرد که مظاهر حقّ برآنها عرضه شده است... حال آنکه این نمونه دوم در مورد شخص امام صدق می‌کند. به همین دلیل نه پیامبرشناخت اسلامی به‌طور کلی، بلکه امام شناخت شیعی به طور خاص، امتداد و شرح و بسط مسیح‌شناخت ایبیونی به عنوان نقطه اوج پیامبرشناخت است.» (Ibid.)

---

۱ - anthropology
۲ - Adamology
۳ - angelology

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

این عبارت قدری نیاز به توضیح دارد. کربن در کتاب *زمان ادواری*، عمدتاً دیدگاه مذهب اسماعیلیه را مورد بحث قرار می‌دهد. در مذهب اسماعیلیه دو موضع مشخص درباره نسبت نبی و امام وجود دارد. یکی موضع غالیان اسماعیلیه (یعنی اسماعیلیه قبل از دوران فاطمی و اسماعیلیه الموت – بعد از دوران فاطمی) است که عمدتاً امام را برتر از نبی می‌داند و دیگری موضع معتدل‌تر اسماعیلیه فاطمی است که به برتری نبی بر امام قائل است. در مذهب تشیع دوازده امامی (همانطور که خود کربن در *اسلام ایرانی*، ج ۱، نشان می‌دهد) اساساً برتری نبی یا امام مطرح نیست. بلکه برتری نبوت یا امامت مطرح می‌شود. در آنجا بحث بر سر این است که آیا در شخص واحد، مثلاً در ابراهیم(ع) یا محمد(ص)، نبوت او برتر است یا امامت او، و البته امامت را در شخص آنها برتر از نبوت‌شان می‌دانند. حال اگر سخن کربن دربارهٔ قرابت تشیع با مذهب ایبیونی برحسب دیدگاه غالیان اسماعیلیه فهمیده شود، باید گفت در اسلام، جایگاه محمد رسول‌الله(ص) در حد جایگاه پیامبرانی است که مظاهر حق بر آنها عرضه شده است بدون آنکه خود، مظهر حق باشند. در مقابل، جایگاه پیامبرانی که خود مظهر حقّ بوده‌اند، به امامان معصوم اختصاص یافته است. بدیهی است که براین مبنا ناگزیر باید برتری امام نسبت به پیامبر را پذیرفت. ولی تصور می‌کنم که قرابت پیامبرشناخت اسلامی به پیامبرشناخت ایبیونی (و به یک معنا پیامبرشناخت مسیحیت حقیقی) را به شکل دیگری نیز می‌توان تبیین کرد.

در اسلام، باید میان دوگونه پیامبرشناخت، یکی پیامبرشناخت ظاهری و دیگر پیامبرشناخت باطنی فرق نهاد. در پیامبرشناخت ظاهری، وقتی گفته می‌شود که پیامبر، انسانی چون دیگر انسان‌ها است، فقط ظاهر انسانی پیامبر مدّنظر قرار می‌گیرد و در بهترین حالت برای او موهبت خاصی قائل می‌شوند، ولی در نهایت او انسانی چون انسان‌های دیگر است و آن هم انسان‌هایی که با فرشتگان تباین ماهوی دارند. ولی در پیامبرشناخت باطنی اسلام، پیامبر انسانی است که از شأن مظهریت ممتازی برخوردار است. و آن مظهریت نه به دلیل نبوت او که به دلیل امامت اوست. در حقیقت پیامبر به عنوان انسان کامل، موجودی است که متحقق به مقام امامت است و البته مظهریّت امامان معصوم نیز به دلیل بهره‌شان از همین امامتی است که در پیامبر متجلی شده است. بنابراین می‌توان گفت تقریر کامل‌تر و جامع‌تری از پیامبرشناخت ایبیونی در این نوع پیامبرشناخت باطنی آمده است. جالب این است که برخی آیات قرآنی نیز که در این بحث مورداستناد حکیمان اسماعیلیه قرار گرفته و در نوشته خود کربن نیز نقل شده است با این تبیین دوم سازگارتر است. «**لوجَعَلناهُ ملکاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً و لَلَبَسْنا علیهم ما یَلبِسونَ**»، «اگر او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، حتماً وی را به صورت مردی در می‌آوردیم و امر را بر آنان مشتبه می‌ساختیم» (الانعام، ۹).

۴- مسیح فرشته

آیه فوق را هم می‌توان فقط در حد یک فرض دانست، بدین‌صورت که بگوئیم مقدّم این قضیه شرطیه محقق نشده است. بلکه فقط مضمون آیه این است که اگر خداوند پیامبران را نه از میان انسان‌ها، بلکه از میان فرشتگان نیز برمی‌گزید، آنان را در میان انسان‌ها بر صورت انسان ظاهر می‌ساخت و لباس بشری بر آنان می‌پوشاند، ولی چنین چیزی اتفاق نیفتاده و خداوند از ابتداء پیامبران را از میان انسان‌ها برگزیده است. زیرا اگر هم پیامبران را از میان فرشتگان برگزیده بود، فایده و اثری بیش از آنکه از وجود پیامبرانی از جنس انسان حاصل می‌شود، به دست نمی‌آمد. حضور پیامبران در میان انسان‌ها باید به گونه‌ای باشد که ضمن آنکه ابلاغ وحی و امر هدایت انجام شود، اختیار مبنایی آنها از

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

میان نرود. گویی با برگزیدن پیامبران از میان انسان‌ها، حقانیت آنها در حالتی مبهم و دوپهلو اظهار می‌شود و انسان‌ها برای شناخت حقیقت آنها باید از عقل و اختیار خویش کمک بگیرند و بنابراین در پرتو آنها به هدایت روی بیاورند. پس برگزیدن پیامبران از میان فرشتگان، حکیمانه نیست.

و اما برطبق تفسیر دوم، مفاد آیه فوق فقط در حد یک فرض نیست، بلکه مقدم قضیه شرطیه‌ای که از این آیه مستفاد می‌شود، محقق شده است. در حقیقت پیامبران، فرشتگانی در قامت بشر و در لباس بشراند. درست است که حکمت خداوند اقتضاء می‌کند که پیامبران بر صورت بشر در میان انسان‌ها ظاهر شوند. ولی از سوی دیگر شأن آنان، فقط ابلاغ، تبیین و حتی تأویل وحی نیست»بلکه شأن آنان مَظهریت حق است، آینه حقّ‌نما بودن است. پیامبران و امامان باید نوعی سنخیّت با حقیقتی که در آنان نمایان می‌شود، داشته باشند. به تعبیر مولانا آنان «ترازوی اَحَد خو» هستند. بنابراین، برطبق این تفسیر، فرشته، انسان شده است. اما نمی‌توان گفت که در اینجا انقلاب ذات صورت گرفته و فرشته هویت خویش را به تمامی از دست داده و هویت انسانی یافته است. چنین چیزی عقلاً محال است. پس باید گفت فرشته به صورت انسان ممثَّل شده است، همانطور که جبرئیل برای مریم(س) تمثل یافت («**فَتَمَثَّلَ لَهُ بشَراً سَوِیّا**»، «به صورت بشری خوش‌اندام بر او نمایان شد» مریم، ۱۷) و یا فرشته‌هایی که بر ابراهیم(ع) و لوط(ع) به صورت انسان مهمان شدند (هود، ۶۹ و ۷۷ به بعد). (نک.: طباطبائی، ۷/ ۲۰- ۲۱).

و این منطبق با «مسیح‌شناخت مبتنی بر فرشته» است. برطبق این مسیح‌شناخت اولاً مسیح خودخدا یا فرزند خدا نیست، بلکه فرشته است. در ثانی این فرشتگی مسیح با انسان بودن او نیز سازگار است، چرا که فرشته دوگونه است: فرشته بالفعل و فرشته بالقوه و مسیح به دلیل قوه و قابلیت نامحدودی که دارد، از فرشته بالفعل برتر است. از این روی مسیح فرشته با آدم حقیقی یا آدم ازلی، هم‌هویت است. این موجود (مسیح فرشته/ آدم حقیقی) که در طول تاریخ مظاهر عدیده‌ای داشته است، به راستی پیامبر حقیقی (و در پیامبرشناخت باطنی اسلام، «حقیقت محمدی») است. می‌توان گفت پیامبرشناخت ایبیونی، وافی به این معنا نیست، بلکه اعتقاد به شأن مظهریت برای پیامبر و امام قرابت خاصی با دیدگاه دوستیسم دارد. به عبارت دیگر این دیدگاه دربارهٔ مظهریت امام، امتداد نحله دوستیستی در صدر مسیحیت است و حقیقت آن نحله در این پیامبرْشناختِ تشیع به تحقق پیوسته است و این نشان می‌دهد که چگونه مسیحیت راستین را در این نوع پیامبرشناخت می‌توان بازیابی کرد. در تعریف‌های معمول از نظریه دوستیستی آن را نظریه‌ای معرفی می‌کنند که سرشت مسیح را سرشت الوهی و سرشت بشری او را چیزی در حد یک شبح می‌داند. دوستیسم / Docetism از واژهٔ یونانی *dokeo* به معنای «به نظر رسیدن، ظاهر شدن، نُمودن»، در دوران صدر مسیحیت و تحت تأثیر مکتب گنوسی مطرح شد و برآن بود که چون جسم مسیح، جسم شبح‌گون بوده و فقط در نظر ناظران اینگونه می‌نموده است که او دارای جسم است، بنابراین رنج و مرگ عیسی نیز فقط به ظاهر بر او واقع شده است.

۵- مسیحْشناخت قرآنی

کربن برای این دیدگاه، اهمیتی بسیار فراتر از این قائل است. به اعتقاد او می‌توان دوستیست‌ها را نخستین پدیدارشناسان به شمار آورد. در آثار مختلف خویش، از جمله در *تخیّل خلاّق، ابن سینا و تمثیل و عرفانی*، مجموعه *اسلام ایرانی*، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه* استنادهای مکرری به این دیدگاه دارد و آن را سر رشته مهمی برای فهم

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

تفکر و معنویت اسلامی- ایرانی و درک سرشت و سرنوشت متفاوت و متمایز آن می‌داند. دربارۀفهم متفاوت (و البته ژرف‌بینانه) خویش دربارۀ این دیدگاه می‌نویسد:

می‌گویند مسیح‌شناخت دوستیستی، بدون آنکه بدانند «دوستیسم» چیست؛ دوستیسم، ایمان به یک شبح یا وهم نیست، بلکه ایمان به واقعیت جسم *روحانی* / جسم *لطیف* *(Caro spiritualis)* است که شهود و ظهور *(doke)* آن را جز از راه حس روحانی، ادراک نمی‌توان کرد (کربن، ۲۹۴).

این دوستیسم اولاً مبتنی بر نوعی واقع‌انگاری روحانی است که واقعیت را منحصر در محسوسات و معقولات نمی‌داند (نک.: کربن، ۲/ ۱۳۹۳، پیشگفتار مترجم، صص ۵۰ به بعد). برطبق این واقع‌انگاری، هم جسم کثیف (یعنی همین واقعیت خشک و خشن ماده) وجود دارد و هم جسم لطیف. این جسم لطیف، صحنه «ظهور مجرّدات» است، جایگاهی است که در آن موجودات بی‌شکل و صورت، مصوَّر به صورت می‌شوند. بنابراین، این جسم لطیف الزاماً جسمی متفاوت با جسم مادی نیست. بلکه حاصل ارتقاء یافتن همین جسم به مرتبه‌ای است که می‌تواند واسطۀ میان معقول و محسوس قرار بگیرد. و ثالثاً این امر مبتنی بر نوعی پدیدارشناسی یا کشف‌المحجوب است که برحسب آن «شناخت بر هستی» تأثیر نمی‌کند، بلکه شناخت همان «هستی» است. (Corbin, p. **۶۲**) دو سیستم را نوعی نقادی از معرفت است. به عبارت دیگر ارتقاء دادن معرفت و بازیابی قابلیت‌های تمام و کمال آن است. در این نظریه واقعیات مادی و تاریخی و معرفت ما به آنها نفی نمی‌شود، بلکه فقط گفته می‌شود که واقعیت‌شان، بیش از این است. کارل گوستاو یونگ می‌نویسد: «حوادث تاریخی، یقیناً واقعی‌اند ولی فقط چیزی را می‌شناسند که [برحواس] منطبع می‌شود و برای اصحاب حس قابل درک است. باری، واقعۀ تصلیب برای کسانی که به اسرار الهی واقف‌اند، بیش از اینهاست. این واقعۀ یک *سرّ (Mysterium)*، است یعنی رمزی است حاکی از یک واقعه نفسانی موازی که محلِّ وقوع آن [در نهاد] شخص مکاشفه‌کنندۀ آن است. به تعبیر افلاطونی واقعه‌ای در یک *مکان آسمانی*، یعنی بر فراز یک *کوه* و در درون یک *غار* است که صلیب نورانی در آن برافراشته شده، مترادف‌های عدیده، یعنی وجوه و دلالت‌های عدیده، دارد. این واقعه بیانگر ذات ناشناختی «پروردگار» است.... دوستیسم ... وقتی به این معنا فهمیده شود، عمدتاً مکمِّل واقعه تاریخی است و هرگز از آن سلب اعتبار نمی‌کند».(به نقل از: کربن، ۱/ ۵۵۰).

در این دوستیسم از واقعیت تاریخی و مادی سلب اعتبار نمی‌شود، بلکه به فضل شفافیت و خصلت آینگی که آن واقعیت پیدا می‌کند، چیزی بسیار بیشتر از آنی که در نگاه نخست و به صورت یکسان برای همگان مشهود است، در آینه‌اش هویدا می‌شود. به اعتقاد کربن، بیان قرآن کریم درباره تصلیب مسیح(ع) نیز، بسیار به این درک دوستیستی نزدیک، بلکه عین آن است. می‌فرماید: «**و قولِهِم إنّا قَتَلْنا المسيحَ عيسي بن مريمَ رسولَالله و ماقَتَلوهُ و ماصَلَبوهُ ولكن شُبِّهَ لهم... و ما قَتلوهُ يقيناً. بَلْ رفَعَهُ الله اِلَيه**»، «و گفته ایشان که ما مسیح، عیسی بن مریم، پیامبر خدا، را کشتیم؛ و حال آنکه او را نکشتند و مصلوبش نکردند، لیکن این امر بر آنها مشتبه شد... و یقیناً او را نکشتند. بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد.» (النساء، ۱۵۷- ۱۵۸).

ظاهر آیه، همانگونه که در تفاسیر آمده است، حاکی از آن است که نه تصلیب و نه قتل، هیچیک در مورد مسیح اتفاق نیفتاده است و دشمنان وی دچار توهم بودند و صرفاً گمان می کردند که او را مصلوب کرده و به قتل رسانده‌اند، در

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

واقع آنان کس دیگری را به غلط به جای او بر صلیب کردند. به اعتقاد کربن این واقعه در مورد خود مسیح واقع شده است ولی همهٔ واقعیت مسیح دستخوش این واقعه قرار نمی‌گیرد. آنچه مسلّم است در اینجا نوعی تلبیس dissimulation، فرو پوشاندن مَلَک در لباس بشر، رخ داده است. این تلبیس هم می‌تواند به تشبیه تنزل بیابد و همه شخصیت مسیح را به همان جسم عنصری وی محدود سازد و هم می‌تواند این جسم را مظهر، محل ظهور و محمل ظهور، قرار دهد. درست است که همچنان با ظاهر او سرکار خواهیم داشت ولی این ظاهر تبدیل به ظهور می‌شود، خاصیت آینگی پیدا می‌کند و دیگر همهٔ آنچه در آن آینه نمایان است، دستخوش رنج و تصلیب قرار نمی‌گیرد.

از این روی ادریس عمادالدین یمنی، از حکیمان اسماعیلیه، در مورد رسول خدا(ص) می‌نویسد که آن حضرت به دلیل لطافت و صفاء صورت، و درخشش گوهر خویش به هیچ عارضه‌ای مبتلا نمی‌شد و چشم کفار او را نمی‌دید چرا که خداوند خطاب به آن حضرت می‌فرماید: «**و تَراهُمْ یَنْظُرونَ إلَیكَ و هم لا یُبصِرون**»، «و آنها را می‌بینی که به سوی تو می‌نگرند در حالی که نمی‌بینند» (الاعراف، ۱۹۷). حال که آنان حتی آن حضرت را نمی‌بینند چگونه می‌توانند آزاری به او برسانند. و اگر رنجی به او رسیده، این رنج در ناسوت آن حضرت واقع شده است. او به مانند یاقوت در میان سنگ ها است. یاقوت اگر چه صفا و درخشش برتر دارد ولی در اصل سنگ است. (ادریس عمادالدین،۱۷۹). در حقیقت همین جسم مادی است که به مرتبه شبح و صورت هیکل نورانی ارتقاء یافته است. ادریس عمادالدین استناد می‌کند به روایتی از امام باقر(ع) که برطبق آن، رنج و ابتلاءهای معصومین در خیال بر آنها نازل شده است. به همین روی در رثای امام حسین(ع) گفته‌اند: «و ما قُتِلْتَ و لکن شُبِّهَتْ لَهُم / منك الجوارِحُ یابن الفارس البَطَل»، «تو کشته نشدی، لیکن شبح اندام‌های تو در نظر آنها نمایان شد، ای فرزند شهسوار قهرمان»

بنابراین، در دوستیسم هیچگونه نقض قوانین طبیعی وجود ندارد، اصل وجود این وقایع، مسلم است. پیامبران و امامان در متن تاریخ وجود دارند. ولی همهٔ وجودشان محدود به تاریخ نیست. آن ساحت یا ساحات برتر آنها، در دایرهٔ علیت تاریخی نمی‌گنجد. بدین‌ترتیب، پاسخ روشنی در اختیار خواهیم داشت در برابر اشکال کسانی که می‌گویند برطبق این دیدگاه پیامبر و امام صرفاً به یک وجود باطنی تبدیل می‌شود. هرگز اینگونه نیست. پیامبر و امام همچنان در تاریخ حضور یافته، در عالم تصرف کرده و مسیر تاریخ را تغییر داده‌اند. ولی نمی‌توان همه وجودشان را در این محدود ساخت. ساحت‌های وجودی برتری نیز دارند که در همین دار دنیا، حیّ و حاضر است ولی چنان است که آن ساحت‌ها جز بر خاصان پدیدار نمی‌شود.

۵- مراتب معرفت به نبی و امام

در رساله *روضهٔ‌التسلیم یا تصورات* (منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی)، آمده است که: «معرفت امام از آنجا که امام است، ممکن نیست»، اما به اعتبار اضافه امام به خلق چهار نوع معرفت به امام می‌توان داشت «تا هر کس به حسب مرتبهٔ وجود خود از معرفت او بی‌نصیب نماند»: ۱) معرفت به صورت جسمانی و شخص او. این معرفت برای حیوانات و دشمنان امام نیز حاصل است. ۲)معرفت اسم عام و نسبت جسمانی او؛ چنین معرفتی برای منکران امام و منافقان نیز دست می‌دهد. ۳) معرفت به امامت او و ایمان و تسلیم به او. در این معرفت حق و باطل از هم جدا می‌شود و این معرفت فقط برای «محقان»، اهل هدایت، دست می‌دهد و «مبطلان»، اهل باطل، منکران، از آن بی‌بهره می‌مانند. ۴) «معرفت ذات او به

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

حقیقت صفات او که این معرفت به تقدیس و تنزیه است از دیگر معرفت‌ها بـه کـلِّ الوجـوه، و آنجـا نفـوس مقدّسـه و عقول منوّره را قوت آن نیست که برروی آفتاب آن نور پاک، بازنگرند» (طوسی، ۱۱۸، تصور ۹۳). و این معرفت اخیر، معرفت پیامبر و امام است به این اعتبار که ذات او، مجلا و مرآت حضرت حقّ است و حق در آینـه او بـر خلـق متجلّـی می‌شود.

خداوند در آیه نور می‌فرماید: «**اللهُ نُور السموات والأرض، مَثَلُ نورِهِ كَمِشكوة فيها مصباحٌ المصباحُ في زُجاجه كَأَنَّها كوكبٌ دُرّيٌّ**»، «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، مَثَل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است» (النور، ۳۵). سخن ملاصدرا در تفسیر این آیـه و تمثیلـی کـه در آن آمـده است، ناظر به مرتبه چهارم معرفت به پیامبر و امام است. «آفرین بر بنده‌ای که در عبودیت خویش و در سلوک خـویش در طریق بازگشت به مقامی رسیده است که نور وجه خداوند را به مشاهده قلبی رؤیت می‌کند و آن را چنان می‌بیند که در مشاهدهٔ بصری نور چراغ را در پس شیشه‌ای قرار گرفته در چراغدانی ببیند» (شیرازی، ۴/ ۳۶۳). و موجـودی کـه در اینجا به منزله شیشه این نور است، وجود محمد رسول‌الله(ص) (و یا به طور کلی پیامبر و امام) است. زیـرا نـور حضـرت حق را به دلیل شدّت و قوت آن، جـز از ورای ایـن شیشـه (ایـن «زجـاج محمـدی») نمـی‌تـوان شـناخت. ملاصـدرا اول موجودی را که مطالبه نور خداوند کرد و به «**لااله إلا الله**» گویا شـد، بنـدهٔ برتـرین، عقـل اول، ممکـن اشـرف، حقیقـت محمدی، می‌داند. این موجود مصباح نور خداوند است و نور خداونـد از مجـرای او بـر تمـامی هویّـات و ماهیـاتی کـه قابلیت پذیرش آن را دارند و از طریق محبت و عبودیت مستعد دریافت آن شده‌اند، فرو می‌تابد.

فذات النبي صلي الله عليه و آله كمرآةِ المصقولة، التي يُحاذي بِها وجهَ النيِّر الاعظَمِ و توازي شطرالحقّ، فتجلّي لَها وجهُ رَبِّـكَ ذوالجلال والاكرام، «پس حقیقت پیامبر(ص) به مانند آینه جلا یافته است که در برابـر خورشـید اعظـم و روبـروی حـقّ نهاده شده است و وجه پروردگار شکوهمند و بزرگوار تو در آن نمایان است» (همانجا، ۳۶۵).

در عین حال، این نور، امانتی نزد اوست. او آینه‌ای است که این نور در او منعکس شده است و هرگز با این نـور متحـد نمی‌شود و اصولاً چنین چیزی ممکن نیست. موجود امکانی، حتی در مرتبهٔ حقیقت محمدی، نیز همچنان موجود امکانی است، به نور الوهی نورانی، به صورت الهی مصوَّر می‌شود، ولی هرگز با ذات الهـی متحـد و بـه حقیقـت الهـی متصـف نمی‌شود. آینه با آنچه در برابرش قرار گرفته است، متحد نمی‌گردد. از این روی ملاصدرا گویی به خطر مسیح‌شـناخت رسمی مسیحیت نظر دارد، آنجا که می‌نویسد: «و تو ای مسکین باید میان آینه و شخص تمیز دهی و میـان سـایه و اصـل فرق بگذاری... تا به آنچه بسیاری از گمراهان و عقب‌ماندگان و اصـحاب حلـول و اتحـاد بـه دام آن افتـاده‌انـد، گرفتـار نشوی؛ چه نسبتی میان تراب (خاک) و رب الارباب است» (همانجا، ۳۶۷).

به هر تقدیر از آن چهار نوع معرفت به امام، دو نوع اخیر آن مفید به حال صاحب معرفت است. و این دو نوع معرفت نیز رابطه‌ای طولی دارند. باید به نبوت نبی و امامت امام علم داشت، به او ایمان آورد و تسلیم او شد. ولی در این حد فقط به نبی ظاهری و امام ظاهری علم خواهیم داشت و بهره ما از آنها نیز در حد بهرهٔ ظاهری خواهد بود. در حقیقت معرفت ما به چنین وجودهایی باید در یک سیر صعودی، در قالب نوعی استکمال و استعلا، از معرفتـی در مرتبـه سـوم (از مراتـب فوق)، به معرفتی از نوع معرفـت مرتبـه چهـارم تبـدیل شـود. و البتـه نسـبت افـراد بـا آن موجـودات نـورانی، بـه حسـب

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

قابلیت‌های آنها متفاوت و به تعداد آن قابلیت‌ها متعدد می‌شود.

۶- امام به عنوان اعراف

ملاصدرا در تفسیر روایتی از امام علی(ع)، این استکمال و استعلا در معرفت به امام را به تفصیل روشن می‌سازد. کسی از امام علی(ع) دربارهٔ این آیه شریفه پرسید که: «**و علي الاعراف رجالٌ يُعْرَفون بسيماهمْ**»، «و بر اعراف مردانی باشند که هریک [از بهشتیان و دوزخیان] را از سیمای‌شان می‌شناسند.» (الاعراف، ۴۶). امام فرمود: «نحنُ عَلي الأعراف، نَحنُ نَعْرِفُ أنصارَنا بسيماهمْ، و نَحنُ الأعرافُ الّذي لا يُعْرفُ اللهَ عزَّوَجلّ إلاّ بسَبيلِ مَعْرِفَتنا و نَحنُ الأعرافُ يَعْرِفُنا اللهَ عزَّوجَلَّ يومَ القيامَةِ علي الصراطِ»؛ «بر اعراف مائیم، ما یاران‌مان را از سیمای‌شان می‌شناسیم، مائیم آن اعراف که خداوند جز از راه شناخت ما شناخته نمی‌شود. و مائیم اعراف که خداوند روز قیامت ما را بر صراط می‌شناسد».

پیش از پرداختن به روایت امام، ابتداء توضیحاتی چند دربارهٔ آیه مورد بحث لازم است. در روز حساب سرنوشت دوگروه اهل بهشت و اهل دوزخ معلوم می‌شود. اما علاوه بر این دو گروه، گروه سومی به نام اهل اعراف، نیز در این میان حضور دارد. برطبق نص قرآن کریم میان بهشت و دوزخ حجابی (حائلی) است و بر بلندی‌های آن حجاب (اعراف) مردانی هستند که بر دو گروه اهل بهشت و اهل دوزخ احاطه دارند. امّا اهل اعراف کیانند؟ برخی اهل اعراف را فرشتگان دانسته‌اند، ولی این سخن با سیاق آیه سازگار نیست. لفظ «رجال» دلالت بر جنسیت دارد، حال آنکه فرشتگان متصف به جنسیت نمی‌شوند. و برخی هم اهل اعراف را کسانی دانسته‌اند که دوکفه خوبی و بدی اعمال‌شان با هم برابر است. ولی اینان نیز نمی‌توانند، اهل اعراف باشند. زیرا احاطه و اشراف علمی به اهل بهشت و اهل دوزخ، مستلزم داشتن شأنی برتر از هردو گروه است، حال آنکه چنین افرادی شأن‌شان از هر دو گروه یا لااقل از اهل بهشت فروتر است.

بنابراین باید مراد از اهل اعراف، گروهی از بندگان مُخلص خداوند غیر از فرشتگان، باشند، که دارای شأن و منزلتی والاتر از سایر بندگان اند و در روز قیامت بر برندگان شهادت می‌دهند (طباطبایی، ۸/ ۱۲۶). در اینکه مصداق چنین بندگانی چه کسانی هستند، اقوال مختلفی وجود دارد، برطبق روایت فوق، امام علی(ع)، اهل اعراف را امامان می‌داند. اما مطلب مهمتر از این برای بحث ما، تفسیری است که از منزلت وجودی اینان عرضه شده است. اهل اعراف، اهل معرفت، اهل عرفان و اهل کشف و شهودند که در علم و یقین کامل‌اند و این علم و یقین شان در حدی است که در حالی که هنوز در حجاب بدن دنیوی‌شان هستند، قادرند حالات اخروی اهل بهشت و اهل دوزخ را مشاهده کنند. وقتی رسول خدا(ص)، از حارثه انصاری (از خواص یاران امام علی)، درباره حقیقت ایمان پرسید در پاسخ گفت «أری أهل الجنة فی الجنة یتزاورون و اهل‌النار فی‌النار تیعاوون»، «اهل بهشت را در بهشت می‌بینم که به دید و بازدید هم می‌روند و می‌بینم اهل دوزخ را در دوزخ که عوعوکنان به یکدیگر حمله می‌کنند» (شیرازی، ۲/ ۵۳۱). به هر حال اهل اعراف، آنانند که به حقیقت باطن بندگان عارفند و امام خود را اهل اعراف به این معنا معرفی می‌کند. لیکن برطبق روایت فوق، امام در سه مرتبه متصف به این وصف می‌شود و همانطور که خواهیم دید ارتباط این سه مرتبه را برطبق «پدیدار آینه» می‌توان تبیین کرد.

در مرتبه نخست امام می‌فرماید: «*بر اعراف* مائیم». با توجه به اینکه اعراف را به معنای معرفت، عرفان، در نظر گرفتیم،

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

مقصود این است که ما برقلهٔ معرفت، در بلندترین مرتبه معرفت قرار داریم. هر چند که ظاهراً این بالاترین مرتبه‌ای است که برای معرفت قابل تصور است، ولی در اینجا در کلام امام، *اعراف* به معنایی حتی رفیع‌تر از این نیز در نظر گرفته می‌شود. چه در مرتبه دوم امام می‌فرماید: «مائیم آن *اعراف* که خداوند جز از راه شناخت ما، شناخته نمی‌شود». در اینجا امام دیگر صرفاً اهل *اعراف* (صاحب معرفت) نیست، بلکه عین *اعراف* (عین معرفت) است. امام همان معرفت بندگان به خداوند است. امام معروفیت و معلومیت است. در حقیقت امام می‌خواهد بگوید: «هر کس ما را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد». بدون شناخت ما، شناخت خداوند ممکن نیست (هرکه خواهد همنشینی خدا / تا نشیند در حضور اولیاء»). در حقیقت خدای ناشناختنی، کنز مخفی، در آینه امام، نمایان می‌شود (به قول مرحوم شهریار: «به علی شناختم من به خدا قسم خدا را»).

در مرتبهٔ سوم، امام می‌فرماید: «ما همان *اعراف* هستیم که خداوند در روز قیامت ما را بر صراط می‌شناسد / معرفی می‌کند.» در این مرتبه نیز امام عین معرفت، معروفیت و معلومیت است، اما نه در مقام معرفت بندگان به حقّ، بلکه در مقام معرفت حق به بندگان. در حقیقت «امام معرفت الهی به بشر است، *کسی است که از طریق او*، خدا بشر را می‌شناسد... امام می‌فرماید کسی که ما را بشناسد، خداوند او را به عنوان کسی که اهل بهشت است، می‌شناسد.» (کربن، ۱/ ۴۹۵). به عبارت دیگر مؤمنان به اندازهٔشناخت شان از امام، خود را می‌شناسند، و به همین اندازه اهل بهشت‌اند و به همین اندازه هم معلوم و معروف خداوند خواهند بود، چنان که گوئی امام آینه‌ای در آن میانه است که به اندازهٔ تلاقی مؤمنان با آن آینه تصویر خداوند بر آنان منعکس می‌شود و تصویر مؤمنان نیز به همان اندازه بر خداوند منعکس می‌شود. «به همین دلیل در پایان که امام شناخت و خودشناسی به هم می‌پیوندند معنای ظاهری اعراف به عنوان «حجاب / دیوار» همهٔ حقیقت خود را پیدا می‌کند: زیرا امام *قسیم* بهشت و دوزخ است» (همانجا، ۴۹۶). و این همان معنایی است که به بیان دیگری نزد روزبهان بقلی شیرازی آمده است. به اعتقاد او برای هر دورهٔ دایرهٔ نبوت سی صد و شصت شخص وجود دارد که کانون مشاهدهٔ حق (*مواقعُ النَظره*) در میان زمینیان‌اند و در عین حال خود *چشمانی* هستند که خدا با آنها به آفریده‌هایش نظر می‌کند و خودش را در آنها می‌بیند (نک: بقلی شیرازی، ۱۱۲ و نیز: Corbin, III,p. ۳۴) ملاصدرا این معنا را برطبق اصول حکمت متعالیه خویش تبیین می‌کند. علم خداوند به دو صورت است. یکی علم اجمالی است و آن علم کمالی ذاتی است و عبارت از ذات احدیت بی‌هیچ‌گونه کثرت و تفصیلی است. زیرا ذات او منبع تمامی موجودات است و هرگاه به ذات خویش عالم شود، به سبب همان علم که عین ذات متعال اوست، به همهٔموجودات عالم می‌گردد. دیگری علم تفصیلی او، علم او به جزئیات موجودات است، خواه به واسطه حضور ذوات‌شان در نزد او و به حسب وجود خارجی خویش و خواه به واسطهٔ حصول صورت‌های علمیه آنها قبل از ایجاد، «در خزانه‌های قضاء کلی یا در لوحه‌های قدری جزئی». این علم برای خداوند برحسب ترتیب علّی و معلولی و از طریق اسباب و مسببات حاصل می‌شود. (شیرازی، ۲/ ۵۴۴). خداوند علةالعلل و مسبب‌الاسباب است ولی در مقام وجود بخشی و افاضه هستی، به اقتضای حکمت خویش، به نظام اسباب و مسببات ملتزم است. بنابراین وجود را در یک نظم علّی و معلولی افاضه می‌کند. در مقام علم تفصیلی به موجودات نیز همین نظام اسباب و مسببات جاری است. یکی از قواعد حکمت این است که «ذوات الاسباب «لاتُعْرَف اِلاّ بأسبابها»، «موجودات دارای سبب یا موجودهای معلول، جز از راه

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

علم به سبب یا علت آنها شناخته نمی‌شوند.» البته در ایجا منظور علم حقیقی و برهانی به وجود آنهاست. به هر تقدیر همانطور که وجود بخشی به موجودات را خداوند از طریق اسباب و مسببات انجام می‌دهد، علم خداوند به موجودات، که البته این علم عین نجات‌بخشی آنها است، از طریق اسباب و مسببات است. صدرای شیرازی پس از تمهید این مقدمه می‌نویسد: «ثُمَّ إعْلَمْ أن الانبیاء و الرُسُلَ علیهم السلام و مَنْ یحذوخدوهم منَ الائمَه و الأولیاء علیهم السّلام اسبابٌ و وسایطٌ لهدایه النّاس و جَعْلِهم منْ أهل الجنَّه و صَیرورتِهم منْ حدود الحیوانیه إلي حدود المَلَکیه، کَما أنَّ الملائکَهَ أسبابٌ فَعالّة لایجاد الخلائق و ما هودَونَهم في رتبَه الوجود».، «پس بدان که پیامبران و رسولان و کسانی از امامان و اولیاء که اقتدا به آنها می‌کنند، اسباب و وسائطی برای هدایت انسان ها، قرار دادن آنها از زمرهٔ بهشتیان و تعالی دادن آنها از مرتبه حیوانی به مرتبهٔ فرشتگی‌اند، همانطور که فرشتگان علل فعّال برای ایجاد مخلوقات و موجودات فروتر از خویش در مرتبه هستی‌اند» (همانجا، ۵۴۴).

در قوس نزول، هستی از برترین مرتبه تا فروترین مرتبه تنزل می‌یابد و در حقیقت فیض آن شامل همه موجودات می‌شود واین افاضه هستی از طریق وسائطی است که در لسان دینی ازآنها به فرشتگان تعبیر می‌شود. ولی این سیر نزولی در یک مرتبه‌ای متوقف می‌شود. ازآن پس قوس صعودشکل می‌گیرد. هستی، سیربازگشت به‌مبدأ را آغاز می‌کند، هر چند این سیر بازگشت تحت تدبیر و عنایت حق است، ولی همانند قوس نزول، با واسطه اسباب و مسببات صورت می‌گیرد. و چون این سیر صعودی در موجودات مختار مانند انسان، جریان دارد، اسباب و وسائط هدایت او، پیامبران و رسولان و به بیان کلی‌تر انسان‌های کامل‌اند. هدایت‌شان اینگونه است که موجودی را که از مرتبه عالی تا نازل‌ترین مرتبه، مرتبه حیوانی، تنزل یافته است، یاری می‌کنند که فرشتگی بالقوه در درون خویش را به فعلیت برسانند و فرشته بالفعل شوند. بنابراین «همانطور که علم خداوند به موجودات عالم صیرورت با واسطه علم او به ملائکه از قبیل عقول و نفوس و مانند آن است. – علم او به بندگان مؤمن خویش با واسطه علم او به انبیاء و اولیاء است و بنابراین اینان در روز قیامت گواهان بر بندگان در نزد خدایند.» (همانجا).

جالب این است که در این عباراتی که از ملاصدرا نقل شد و موردبحث قرار گرفت، برخی از مهمترین مضامینی که در جای جای آثار کربن به تفصیل مطرح شده‌اند، به اجمال آمده است. از جمله آن مضامین یکی تلقی ادواری از عالم است که به نوعی ریشه در همان نظام دایره‌گون هستی و قرار دادن آن در دو قوس نزول و صعود دارد. موضوع دیگر «بازیابی ازلیت به تأخیر افتاده» است. به این معنا که آدمی از مقام ملکی در ازل برخوردار بوده است و به هر تقدیر دستخوش هبوط شده ولیکن در تقدیر او این رفته است که آن ازلیت، آن مقام ملکی بالفعل، را بازیابی کند. در حقیقت جهان طبیعت میدانی برای آن پیکار و زمان، فرصتی برای آن کارزار است. پیکار و کارزاری که غایتش «بازیابی ازلیت از دست رفته است». و البته این پیکار به فرجام خود نمی‌رسد مگر اینکه او از یاری انسان‌های کاملی که چون اویند لیکن آن ازلیت را بازیابی کرده‌اند، برخوردار شود و براین مبناست که اعتقاد به وجودهایی چون پیامبر و امام موضوعیت پیدا می‌کنند.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

نتایج مقاله

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت اگر وجودهایی که واسطه انکشاف حق برای خلق یا حتی عین انکشاف حق برای خلق‌اند، در مدّنظر قرار بگیرند، مبنای خردپذیری برای الهیات وحی در اختیار خواهیم داشت. می‌توان از حضور عالم غیب در شهادت، ارتباط با خداوند سخن گفت بدون آنکه تناقضی در این تصور لازم بیاید. پیامبران و امامان، از جمله حضرت مسیح را می‌توان آفریده‌هایی دانست که در عین حال که در تاریخ حضور دارند و در عالم منشأ اثرند، همچنان از ساحتی فراتاریخی و به یک معنا، فرابشری (مَلَکی) برخوردارند. چنین وجودهایی به عنوان مظاهر حق، مبنای قدیمی برای معنویت توحیدی، به عنوان معنویتی که مبتنی بر واقعیت عینی روح و معنا تمهید می‌کنند. به علاوه بر این مبنا می‌توان به تبیینی برای مسأله بسیار دشوار «رؤیت حق» که همواره میان ملل و نحل مختلف موردبحث قرار گرفته است، دست یافت. امید است در نوشتار دیگری مجال پرداختن به این موضوع برای صاحب این قلم دست دهد.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]

کتابشناسی

۱- بقلی شیرازی، روزبهان ، *چهار رساله از روزبهان بقلی شیرازی*، متن عربی به همراه تفسیر و مقدمه فرانسوی از پل بلانفا، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۷ش.

۲- شیرازی، صدرالدین ، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، ۱۳۷۹ش.

۳- همو، *شرح الاصول الکافی (کتاب الحجه)*، عنی به تصحیح محمد خواجوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

۴- طباطبایی، محمدحسین ، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ش.

۵- طوسی، خواجه نصیرالدین ، *تصورات یا روضه‌التسلیم*، تصحیح ولادیمر ایوانف، نشر جامی، ۱۳۶۳ش.

۶- کربن، هانری ، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه و تحقیق بر پایه متن فرانسوی: انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا، ۱۳۹۳ش.

۷- همو، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه و تحقیق برپایه متن فرانسوی: انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا، ۱۳۹۲ش.

۸- یمنی، ادریس عمادالدین ، *زهرالمعانی*، تقدیم و تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: المؤسسه الجامعیه للدراسات والنشر و التوزیع، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.

۹-Smith, Huston, *The World's Religions*, Harper Sanfrancisco, ۱۹۹۱.

۱۰-Corbin, Henry, *Cyclical Time and Ismalli Gnosis*, Kega Paul International, ۱۹۷۷.

۱۱-Corbin, Henry, *en islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, III, gallimard, ۱۹۷۲.

۱۲-James, M. R. (tr.), *The Apocryphal New Testamen*t, Oxford, ۱۹۵۰.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.2.1]