

مهلویت

از دیدگاه دین پڑوهان غربی

سید رضی موسوی گیلانی



تقدیم بہ سید محمد صالح،

سید علیرضا

و سید مسین


بہ فاطر محبتشان بہ امام عصر علیہ السلام

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی
دفتر اول

تالیف: سید رضی موسوی گیلانی


موسوی گیلانی سید رضی

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، سید رضی موسوی گیلانی، تهران: بنیاد

فرهنگی حضرت مهدی موعود  ۱۳۸۵.

۲۲۴ ص. ۴۰۰۰ ریال

ISBN. 964-7428-34-0

بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود 

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

مؤلف / سید رضی موسوی گیلانی

چاپ اول / ۱۳۸۵

چاپ / الهادی

شمارگان / ۳۰۰۰

۹۶۴ - ۷۴۲۸ - ۳۴ - ۰

شابک

قیمت / ۱۴۰۰ تومان

مراکز پخش: قم ۷۷۳۷۱۶۰ - ۰۲۵۱

تهران ۸۴۰۸۱۰۹ - ۰۲۱



فهرست

پیش‌گفتار ۱۰

فصل اول

مهدویت از منظر شرق‌شناسان

مقدمه ۱۳

معنای لغوی و اصطلاحی شرق‌شناسی ۱۸

دوره‌های شرق‌شناسی ۲۲

فصل دوم

دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن پیرامون مهدویت

مقدمه ۳۱

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه‌شناسی ۳۴

زمینه‌های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی ۴۳

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی ۴۶

تأثیر آرای شهاب‌الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن ۴۸



عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن در باره مهدویت	۵۳
۱- شهاب الدین سهروردی	۵۳
۱- ۱- نبوت باطنیه	۵۳
۲- ۱- عالم مثال	۵۵
۲- فرقه اسماعیلیه	۵۹
۳- ابن عربی	۶۱
۴- سید حیدر آملی	۶۱
تقریب باطنی مذاهب	۶۲
نماد شناسی تطبیقی	۶۳
تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام	۶۵
تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن	۷۲
دکترین مهدویت از منظر هانری کربن	۷۳
مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن	۷۶
نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت	۷۹
نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت	۸۷

فصل سوم

مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستر

مقدمه	۹۰
روش تحقیق دارمستر	۹۲
نگرش دارمستر پیرامون مهدویت	۹۵
نقد و بررسی آراء دارمستر	۱۰۰

فصل چهارم

مهدویت از دیدگاه فان فلوتن

مقدمه	۱۰۴
روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت	۱۰۵
نگرش فان فلوتن درباره مهدویت	۱۰۷
نقد و بررسی آراء فان فلوتن	۱۱۲

فصل پنجم

مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر

مقدمه	۱۱۶
روش تحقیق گلدتسیهر	۱۱۷
نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت	۱۱۹
نقد و بررسی آراء گلدتسیهر	۱۲۵

فصل ششم

پژوهش ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت

مقدمه	۱۲۹
شیوه تحقیقی ادوارد براون	۱۳۱
تالیفات ادوارد براون	۱۳۱
آثار ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت	۱۳۳
دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق در باره فرقه بابیت و بهائیت	۱۳۵
مدعیان جانشینی علی محمد باب	۱۴۲
داوری‌های ادوارد براون در باره بابیه و بهائیت	۱۴۶

فصل هشتم

مهدویت از دیدگاه مارگولیوٹ

مقدمه	۱۴۹
نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت	۱۵۰
نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ	۱۵۷

فصل نهم

نگرش ژوزف کنت دو گوینو پیرامون مهدویت

مقدمه	۱۵۹
کنت دو گوینو در ایران	۱۶۰
نگرش کنت دو گوینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه	۱۶۳
نگرش گوینو پیرامون مهدویت	۱۶۵
مقایسه میان اهل الحق و بهائیت	۱۶۸

فصل دهم

دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت

مقدمه	۱۷۲
تالیفات همیلتون گیب	۱۷۳
اندیشه‌های همیلتون گیب در باره اسلام	۱۷۵
سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب	۱۸۳

فصل دهم

دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

۱۹۴	مقدمه
۱۹۶	تالیفات آنه ماریشیمل
۱۹۷	شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل
۲۰۲	نگرش آنه ماری شیمل در باره تشیع و مهدویت
۲۰۲	تفاوت شریعت و فرهنگ
۲۰۴	جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه آنه ماری شیمل
۲۰۷	امامت در اندیشه شیعه
۲۱۱	فرقه‌های شیعی
۲۱۶	فهرست منابع:

پیش‌گفتار

از بنیادی‌ترین مباحث اعتقادی اسلام، مهدویت‌باوری است و نگاهی به متون مقدس اسلام - شیعه و سنی - حاکی از این است که باور به آمدن مصلح و منجی در آخرالزمان، یکی از اساسی‌ترین و بدیهی‌ترین مولفه‌های فکری و کلامی تمامی فرقه‌های مذهبی است. علاوه بر مذاهب اسلامی، در تمامی ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی - سامی و غیر سامی - نیز این اعتقاد به گونه‌های متفاوت به چشم می‌خورد و همه مذاهب، آرمان نهائی جوامع بشری را ظهور و تجلی یک شخصیت آسمانی و منجی دینی می‌دانند. بر اساس این تفکر دینی، بسیاری از دین‌پژوهان و اندیشمندان غربی به این موضوع، ذیل عناوینی همچون منجی‌گرایی، بازگشت مسیح، هزاره‌گرایی، نجات و رستگاری، انتهای تاریخ و امثال آن پرداخته و درباره نگرش ادیان به این موضوع، کتابها و مقالات زیادی نوشته‌اند.

در ضمن آثاری که دین‌پژوهان غربی در زمینه اسلام نوشته‌اند، مقالاتی در زمینه مهدویت و منجی‌گرایی اسلامی به چشم می‌خورد که در دائره المعارف‌ها نگاشته شده و یا به صورت کتاب مستقل با تفسیر و قرائت اسلامی آمده است. پاره‌ای از اندیشمندان غربی به ویژه در دو قرن گذشته، با توجه به بعضی از رخدادها و وقایعی که در سرزمین‌های اسلامی پیش آمده، همچون ادعای بعضی از مدعیان دروغین مهدویت در سرزمین‌های اسلامی و یا به وجود آمدن مذاهبی همچون کیسانیه، اسماعیلی، شیخیه، بابیت و بهائیت که بر محور مهدویت تکیه

نموده‌اند، درباره نگرش مسلمانان و متون اسلامی پیرامون مهدویت نظر داده‌اند. در میان این دسته از شرق‌شناسان، بعضی نگاه مثبت‌اندیشانه و همدلانه‌ای نسبت به موضوع داشته‌اند و پاره‌ای دیگر نیز با نگاهی خصمانه و گاه ناآشنا به موضوع اظهار نظر نموده‌اند.

در این راستا هر یک از دین‌پژوهان غربی با روش‌شناسی خاصی، موضوع را پیگیری نموده‌اند، بعضی از آنان با روش پدیدارشناسانه و توصیفی به موضوع نگریسته‌اند، بعضی دیگر با روش تاریخی و بعضی هم با روش وقایع‌نگارانه و یا کارکردگرایانه به موضوع نظر افکنده‌اند. آنچه در آثار این دسته از شرق‌شناسان اسلام‌شناس - جدای از خطاها و اشتباهاتشان - اهمیت داشته، نگاه بیرونی و درجه دوم آنان به موضوع مهدویت و نکات قابل توجهی است که از زاویه دیدشان مورد توجه قرار گرفته است، نکاتی که شاید از منظر یک اندیشمند مسلمان مورد دقت نظر قرار نگیرد و یا از دید او پنهان بماند.

این کتاب که دفتر اول از پژوهش مذکور پیرامون نگرش دین‌پژوهان غربی در باره مهدویت است، به بررسی افکار بعضی از دین‌پژوهان غربی درباره این موضوع پرداخته و می‌کوشد، تا در این دفتر و دفترهای بعدی، مهدویت از نظرگاه غربیان را مورد بررسی قرار داده و به نکته‌های مثبت و منفی فکر آنان به صورت نقادانه اشاره کند. امید است که با توجهات باری تعالی و الطاف حضرت ولی عصر (علیه‌السلام) توفیق اتمام این پژوهش به مولف اعطا گردد و از لغزش‌ها مصون بماند.

(أن الحمد لله رب العالمین)

زمستان ۸۴ - سید رضی موسوی گیلانی

فصل اول

مهدویت از منظر شرق شناسان

- مقدمه

- معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی

- دوره‌های شرق شناسی

مقدمه

آن دسته از دین‌پژوهان را غربی که در سال‌های زیادی از عمر خویش به مطالعه سرزمین‌های شرقی و یا اسلامی پرداخته و به شناخت فرهنگ و تمدن شرقی دست یازیده‌اند، شرق‌شناس گویند. اگر فرهنگ را در معنای جدید و جامعه‌شناسانه آن بکار ببریم که کلیه آداب و سنن، مذهب، تاریخ، زبان، مردم‌شناسی، بوم‌شناسی و دیگر عناصر یک سرزمین را شامل می‌شود و سپس مروری به آثار مکتوب در این حوزه‌ها داشته باشیم، خواهیم دید بخشی از کارهای تحقیقی و پژوهشی در این حوزه‌ها که پیرامون فرهنگ شرقی است، توسط محققان غیر بومی و شرق‌شناس صورت پذیرفته است.

از جمله موضوعاتی که دین‌پژوهان و اسلام‌شناسان غربی به آن پرداخته‌اند، فرهنگ و تمدن اسلامی است که از شاخه‌های آن می‌توان به فلسفه اسلامی، کلام، تاریخ اسلام، عرفان اسلامی، قرآن‌پژوهی، حدیث، ملل و نحل (فرقه‌های مذهبی) و دیگر علوم مربوط به تمدن اسلامی اشاره نمود و از نخستین و مهمترین حوزه‌های اسلامی که مورد دقت نظر و کاوش اسلام‌شناسان غربی قرار گرفته و بزرگترین دین‌پژوهان غربی به آن توجه نموده‌اند، قرآن‌شناسی می‌باشد.

در سده گذشته اندیشمندان بزرگی همچون کارل بروکلمان، رژی بلاشر، آرتور جان آربری، رینولد نیکلسون، ادوارد براون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آندره پوپ، توشیکو ایزوتسو، مونگمری وات، ایگناتس گلدتسیهر، همیلتون گیب، گریشمن، آنه ماری شیمل و تعداد زیادی از مستشرقین به اندیشه و تفکر اسلامی، اقبال نشان داده و سال‌های زیادی را در عرصه‌ها و شاخه‌های متفاوت فرهنگ اسلامی، مطالعه نموده و به تخصص دست یافته‌اند.

پژوهش‌های شرق‌شناسان و دین‌پژوهان غربی دارای جنبه‌های مثبت و منفی است. از ویژگی‌های مثبت پاره‌ای از شرق‌شناسان در فرهنگ اسلامی می‌توان به تخصص‌گرایی و محدود نمودن پژوهش به یک حوزه مشخص، روش تحقیق، انسجام و پیگیری، دقت نظر، و تفهم و همدردی اشاره نمود، به طوری که گاه یک شرق‌شناس برای شناخت آداب و رسوم یک قوم یا ملت، بیش از دو دهه از عمر خویش را در میان یک قوم یا سرزمین سپری نموده و به مانند فردی بومی با احترام به آداب و سنت، رفتارها و اعتقادات توده مردم، توانسته به ظرائف و جزئیات از گرایش، علائق، سلیقه‌ها، زاویه دید و عادات افراد جامعه پی ببرد، به طوری که شاید بتوان بعضی از بهترین آثار پژوهشی در تمدن شرقی و اسلامی را نیز متعلق به آن دسته از پژوهشگران دانست که به این شیوه عمل نموده‌اند.

از ویژگی‌های منفی و آسیب‌شناختی پژوهش‌های اسلام‌شناسان غربی نیز این است که بعضی از آنان، بدون اعتقاد و باور دینی به اندیشه و فرهنگ اسلامی و با نگاهی بیرونی و بدون دلدادگی به تمدن اسلامی، پژوهش نموده‌اند و یا گاه در شناخت تاریخ و تمدن اسلامی تحت تاثیر عمیق روش تاریخی‌گری بوده و اسلام یا مهدویت را بر اساس بسترها، حوادث و عوامل تاریخی و یا شرایط

اجتماعی بررسی نموده‌اند، به علاوه که گاه نیز از طرف موسسات و بنیادهایی برای خاورشناسی گسیل شده‌اند که آن مراکز دارای اهداف و اغراض سیاسی، نظامی و علمی بوده و یا اینکه خود این دسته از شرق شناسان وابسته به مذهب و تفکری بوده‌اند که مخالفت با اسلام را برای آنان در پی داشته است. همیلتون گیب از شرق شناسان برجسته در باره پاره‌ای از خاورشناسان بر این باور است که بعضی از آنان گاه خود را در موضع برتر می‌دیدند و با این تصور که تمدن و مذهبشان برتر از تمدن و مذهب شرقیان است، درباره تمدن و فرهنگ اسلامی، قضاوت‌های نادرست و ضعیفی ارائه داده‌اند. وی در این باره می‌گوید:

«... نوشته‌های کسانی ... که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است، دون مرتبه مذهب خودشان تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد، باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع درباره نوشته‌های غالب مبلغان (مسیونرها) صادق است.»^۱

البته وی می‌افزاید که در سال‌های اخیر نگاه منفی مبلغان مسیحی که در واقع نخستین شرق شناسان بوده‌اند، بهتر از سابق شده است و همدلانه‌تر و علمی‌تر به تمدن شرقی نگریسته‌اند، اما باز پیشداوری و نگاه برتری‌جویانه را ذاتی فکر آنان می‌داند. وی در این باره می‌گوید:

«این عین بی‌انصافی است که پیشرفت‌هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته‌اند، نادیده بگیریم. با اینهمه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری ذاتی که در ارزیابی هر یک از نوشته‌های ایشان باید آن را به حساب آوریم»^۲

۱. همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷، ص ۱۶.
۲. همان، صص ۱۷ - ۱۶.

رجوع به منابع دست دوم در زمینه اسلام و دیگر ادیان شرقی و همچنین کلی نگری به جای جزئی نگری در زمینه شناخت مذاهب اسلامی و برگزیدن شیوه تاریخی در تحلیل تمدن اسلامی را،^۱ باید از جمله دیگر جنبه‌های آسیب‌شناسانه شرق‌شناسان و دین‌پژوهان اسلام‌شناس دانست، به طوری که پاره‌ای از اندیشمندان اسلامی، شرق‌شناسی را محصول و نتیجه استعمار دولت‌های بزرگ تلقی نموده‌اند و نسبت به آنها تصور مثبتی ندارند. از اینرو گاه دیده می‌شود که به جهت عوامل مذکور، پاره‌ای از آثار دین‌پژوهان غربی از روش تحقیق علمی و از نگاه منصفانه برخوردار نبوده است. به عنوان مثال نگاهی اجمالی به آثار پژوهشگران مارکسیست پیرامون تاریخ و فرهنگ اسلامی و یا افکار شرق‌شناسانی همچون گلدتسیهر، لامنس، دارمستتر و امثال آنها برای اثبات این امر کافی است که چگونه آنان به تحلیل فرهنگ اسلامی پرداخته‌اند. به علاوه که تعدد مذاهب و فرقه‌های اسلامی نیز بر این داوریه‌های غیر منصفانه بی‌تاثیر نبوده است، چون گاه دیده می‌شود که بعضی از اسلام‌شناسان غربی درباره یک مسئله بر اساس تفکر یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی اظهار نظر می‌کنند و این امر که در میان دین‌پژوهان دائره‌المعارف‌نویس بیشتر مشهود است، موجب پاره‌ای از لغزش‌ها و آراء سست، گردیده است.

۱. سیدحسین نصر، یکی از اندیشمندان سنت‌گرا در باره نگاه تاریخی شرق‌شناسان و تحلیل تمدن اسلامی بر اساس این روش‌شناسی، چنین می‌گوید: «در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان در باره اسلام، این پیش‌فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده‌ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیپ، هانری کرین، به دنبال آن‌ها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن‌ماری شیمپل، به راستی انگشت‌شمار است. مدتی سپری شد تا اینکه در نیمه دوم سده بیستم مسلمان‌زادگانی آشنا به زبان‌های غربی و روش‌های پژوهش علمی، برای تبیین سنت فکری اسلامی برای مخاطبان غربی به شیوه‌ای متقن شروع به نوشتن آثار عمیقی در باره اسلام کردند» (سیدحسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۴).

محور گفتگو در این کتاب، فعالیت‌ها و آثار شرق‌شناسان و دین‌پژوهان غربی، در زمینه مهدویت است و به فعالیت‌ها و آثاری که آنان درباره این موضوع مهم اسلامی انجام داده‌اند، پرداخته خواهد شد. کلیه آثاری را که شرق‌شناسان در زمینه مهدویت انجام داده‌اند، ذیل پنج محور می‌توان گردآوری نمود که عبارتند از:

- ۱ - کتابهای مستقل در زمینه مهدویت
 - ۲ - نوشتن مقاله و پرداخت به مسأله مهدویت در بخشی از کتاب، مجله یا دائرةالمعارف.
 - ۳ - سایت‌ها و وبلاگ‌هایی که توسط شرق‌شناسان و پژوهشگران غربی در زمینه مهدویت ایجاد شده است.
 - ۴ - فعالیت‌های علمی و تحقیقی بنیادها و موسسات پژوهشی در زمینه مهدویت.
 - ۵ - پایان‌نامه‌ها، رساله‌ها، پروژه‌ها و تحقیقاتی که به وسیله پژوهشگران دانشگاهی و اندیشمندان غربی در مجامع علمی غربی در زمینه مهدویت نوشته شده است.
- مؤلف در این کتاب می‌کوشد تا به بند ۱ و ۲ از موارد مذکور بپردازد و جستجو و پژوهش در موارد بعدی را که نیازمند تلاشی مداوم و گروهی است، به عهده موسسه‌هایی می‌گذارد که عهده‌دار پژوهش و تحقیق تخصصی در زمینه مهدویت هستند و امیدوار است تا در آینده مراکز پژوهشی مهدویت، در این باره، اقدامات جدی و پیگیری داشته باشند.

معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی

همانطور که اشاره شد به آن دسته از اندیشمندان غربی که برای شناختن فرهنگ و تمدن شرق وارد سرزمین‌های شرقی شده و سالها به مطالعه و پژوهش پرداختند، شرق‌شناس گویند و به علمی که عهده‌دار این وظیفه است شرق‌شناسی گویند.

واژه شرق‌شناسی برای نخستین بار در فرهنگ انگلیسی اکسفورد به کار رفت و در سال ۱۸۳۸ همین واژه در فرهنگ علمی فرانسه درج گردید. در فرهنگ انگلیسی اکسفورد، کلمه شرق‌شناسی یا خاورشناسی (Orientalism) که تا سال ۱۸۱۲ در این فرهنگ مورد استفاده قرار نگرفته بود، به معنای مطالعه و تحقیق پیرامون کشورهای شرقی، برای کسانی استفاده شده است که به مطالعه و پژوهش در فرهنگ، سرزمین و کشورهای مشرق زمین و آسیایی می‌پرداختند.

شرق در لغت به معنای بر آمدن آفتاب و تابان شدن معنا می‌دهد^۱ و از دیدگاه غربیان شامل همه کشورهای می‌شود که در شرق قاره اروپا قرار دارند و از دیدگاه آنها به سه بخش خاور میانه، نزدیک و دور تقسیم می‌گردد که در این تقسیم‌بندی جغرافیایی، میان دین اسلام، ادیان هندی، ادیان چینی، ژاپنی و امثال آن هیچ تمایزی نشده است. در واقع می‌توان گفت تعریف شرق از دیدگاه غربیان، تقسیمی بر اساس جغرافیا و شرایط منطقه‌ای است، نه بر اساس فرهنگ، آداب و سنت. حداقل می‌توان گفت که در دوره نخست که شرق‌شناسی مورد توجه غربیان قرار گرفت، آنچه که بیش از همه توانست به عنوان یک شاخص برای تقسیم‌بندی ملت‌ها و کشورهای شرقی استفاده گردد، سرزمین بوده است،

۱. علی‌اکبر دهخدا، فرهنگ دهخدا، ج ۹، ص ۱۴۲۲۹ (ذیل واژه شرق).

زیرا در کشورهای شرقی ادیان، مذاهب، تمدن‌ها و فرهنگ‌های متنوعی وجود دارد که به طور طبیعی این امر موجب می‌شود تا نتوان این بخش از کره زمین را که در هر کشورش چندین فرهنگ، تمدن و آداب و سنت وجود دارد، به غیر از این تقسیم‌بندی نمود. بنا براین بر خلاف آن دسته از اندیشمندان که تصور می‌کنند، تقسیم‌بندی شرق توسط غربیان، بدون لحاظ کردن اسلام، برای تحقیر تمدن اسلامی است،^۱ باید اذعان نمود که تقسیم بر اساس جغرافیا شاید بهترین تقسیم موجود باشد و برای یک اندیشمند غربی که در صدد شناسایی شرق است، تقسیم بر اساس مذهب و دین، موجب شاخه‌ها و دسته‌بندی‌های متنوعی می‌گردد که آن‌ها را نمی‌توان به جز جغرافیا ذیل یک عنوان خاص قرار داد و بدیهی است که هر چه، اساس و شاخص تقسیم کلان‌تر باشد، بهتر است.

همانطور که اصطلاح «شرق‌شناسی» برای غربیان بر اساس جغرافیا معنا می‌یابد و غربیان معنای خاصی را از آن می‌فهمند، همچنین شرقیان هم امروزه لفظ غرب‌شناسی را بکار می‌برند اما در کاربرد و استعمال لفظ، علاوه بر جنبه جغرافیایی، به جنبه‌های فرهنگی هم توجه دارند. در واقع پس از رنسانس، کلیه کشورهای غربی با آنکه از اندیشه‌ها و مذاهب متنوعی برخوردار بوده‌اند، اما با عنوان غرب از آنان یاد شده است و به جهت اشتراک در عناصری چون رشد و توسعه علمی، تکنولوژی، صنعت، فلسفه و دیگر حوزه‌های علمی، از ساختار و هویت مشترکی برخوردار گردیده‌اند که گاه از آن به فرهنگ و ادبیات مدرنیته یاد می‌شود و با این ویژگی از کشورهای شرقی متمایز می‌گردند.

۱. محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخارزاده، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸۱

بنابراین امروزه اصطلاح غرب‌شناسی برای شرقیان، به معنای شناخت کلیه کشورهای است که با وجود اینکه مذاهب متفاوت مسیحی و گاه غیر مسیحی در آن وجود دارد، اما به جهت تاثیرات و آثار رنسانس از جمله تکنولوژی، رشد و توسعه، علوم تجربی، صنعت و مدرنیسم، از هویت مشخص و یکسانی برخوردار هستند. از این رو در این اصطلاح، علاوه بر مذهب به دیگر وجوه مشترک فکری، فرهنگی و سیاسی آن کشورها توجه می‌گردد و این کلمه هم بر کشورهای اروپایی اطلاق می‌شود و هم کشورهای امریکایی و اقیانوسیه را در بر می‌گیرد.

شایان ذکر است که در تعریف لفظی کلمات بیش از آنکه نیازمند بحث‌های دقیق عقلی باشیم، نیازمند آگاهی به کاربرد و استعمال الفاظ در ادوار متفاوت تاریخی هستیم، به طوری که باید به کاربرد الفاظ و اصطلاحات در دوره‌های متفاوت توجه نمود. به عنوان نمونه بسیاری از الفاظ و مفاهیم در دوره‌های متفاوت، معانی متعدد و گاه متضاد به خود گرفته‌اند و دارای معنای خاص و یکسانی نیستند، مثلاً در ادبیات سیاسی، پس از انقلاب کمونیستی شوروی در اکتبر سال ۱۹۱۷، شرق معنای دیگری یافته است و از کلیه کشورهای کمونیستی که جزء پیمان ورشو بودند، در برابر کشورهای سرمایه‌داری که جزء پیمان ناتو بودند، به بلوک شرق تعبیر می‌گردد. همچنین در برابر اصطلاح شرق، از اصطلاح غرب برای کشورهای سرمایه‌داری استفاده می‌شود، حال آنکه کشوری همچون آلمان شرقی و یا کوبا که از آنها به بلوک شرق تعبیر می‌شد، در اروپا و امریکای جنوبی قرار گرفته بودند و یا کشور کره جنوبی که جزء بلوک غرب بوده، از جهت جغرافیایی در شرق قرار گرفته بود. بنابراین معنا و مفهوم شرق و غرب

متناسب با استعمال و کاربردی است که دارا می‌باشند و تنها با شناخت شرایط یک دوره و استعمال کلمه در آن دوره، می‌توان معنای الفاظ را فهمید.

معنای اصطلاحی دیگری که برای کلمه «شرق» وجود دارد، «بر آمدن و تابان شدن» است. بر خلاف معانی پیشین که بر اساس منشاهای سیاسی، جغرافیایی و گاه دینی بود، افرادی همچون هانری کربن، کلمه شرق را به معنای اشراق و تابش معنویت، طلوع عالم روحانی و شرق درون بکار می‌برند. کربن تحت تاثیر سنت عرفانی و تفکر فیلسوفانی همچون سهروردی، معتقد است شرق یعنی تابش و طلوع حکمت و معنویت و غروب یعنی افول و زوال معنویت و عالم روحانی. وی در پاسخ به پرسش درباره معنای شرق و غرب می‌گوید:

«مراد من از شرق و مشرق یا غرب و مغرب، یک مراد فلسفی است و نه یک مراد جغرافیایی. مشرق در اینجا یک عالم روحانی است... بنابراین شما می‌توانید در غرب باشید اما مشرقی باقی بمانید یا در شرق باشید و غربی بیندیشید و عمل کنید»^۱

همچنین پاره‌ای از فیلسوفان غربی مانند هایدگر درباره معنای شرق و غرب به جنبه‌ی جغرافیایی آن نظر ندارند و به مفهوم فلسفی آن اشاره می‌کنند، وی می‌گوید:

«تاریخ مغرب، تاریخ مغرب حقیقت است»^۲.

او به مانند هانری کربن کلمه شرق و غرب را در معنایی غیر متداول به معنای طلوع و غروب حقیقت معنا می‌کند.

اما قبل از اینکه در قرون متاخر اصطلاح شرق شناسی در فرهنگ لغت و در دانشگاه‌ها به عنوان یک رشته علمی و پژوهشی استعمال شود، از قرن‌ها پیش،

۱. شهرام پازوکی، یادى از هانری کربن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷ (مصاحبه با هانری کربن در سال ۱۳۵۵).

۲. همان، ص ۱۶۷.

شغل و حرفه‌ای، متداول و رایج بوده است. در واقع زمانی که پاره‌ای از اندیشمندان غربی وارد سرزمین‌های اسلامی شدند و به تحصیل علم، سیر و سیاحت، سفرنامه نویسی و دیگر امور می‌پرداختند، مسأله شرق شناسی، حرفه‌ای مشخص بوده است، هر چند که در آن دوران، اصطلاح شرق‌شناسی گاه مورد استفاده هم قرار نمی‌گرفته است.

دوره‌های شرق شناسی

پاره‌ای از اندیشمندان معتقدند، شروع شرق‌شناسی در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ آغاز شده است. ادوارد سعید در این باره می‌گوید:

«شروع شرق‌شناسی را در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ مبنی بر ایجاد یک رشته کرسی‌های زبان عربی، یونانی، عبرانی و سریانی در دانشکده‌های پاریس، آکسفورد، بلونیا، آوینیون و سالامانکا می‌دانند. با این حال در هرگونه بررسی و مطالعه شرق‌شناسی نه تنها شرق شناسان حرفه‌ای و آثار مربوط به ایشان، بلکه مفهوم ساده یک رشته مطالعاتی که پیرامون جوانب جغرافیایی، فرهنگی، زبان‌شناسی و نژادی یک واحد خاص به نام شرق کار می‌کند، باید ملحوظ نظر باشند»^۱

در واقع نخستین شرق‌شناسان و اولین زمینه‌های پژوهش پیرامون این موضوع در قرون متاخر توسط کشیشان و راهبان مسیحی و یهودی آغاز شد. آنان نخستین کسانی بودند که برخوردار از انگیزه‌های قوی دینی بودند و با این زمینه‌های علمی می‌خواستند، به شناخت بیشتر فرهنگ اسلامی و شرقی دست یابند. محمد دسوقی در این باره می‌گوید:

۱. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۹۵.

«روح تعصب مسیحی - یهودی و اندیشه‌های کلیسایی و نگاه به اسلام با یکدیگر ناسازگار است و این همان چیزی است که اندیشه شرق‌شناسی در طول تاریخ بلندش از آغار تا کنون همواره آن را در خود داشته است.»^۱

دوره‌های شرق‌شناسی به طور کلی به چهار بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از:

۱. دوره نخست پس از گشودن اندلس به دست مسلمانان و شکوفائی حیات علمی در آن دیار و فتح جزایر دریای مدیترانه و جنوب ایتالیا آغاز شد. این دوره از تاریخ شرق‌شناسی با پایان رسیدن جنگ‌های صلیبی پایان یافت.

۲. دوره دوم شرق‌شناسی پس از جنگ‌های صلیبی آغاز شد و تقریباً تا نیمه سده هجدهم میلادی ادامه یافت.

۳. دوره سوم شرق‌شناسی تقریباً در نیمه سده هجدهم میلادی آغاز شد و تا پایان جنگ جهانی دوم ادامه داشت.

۴. دوره چهارم شرق‌شناسی پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تا کنون ادامه دارد.^۲

شرق‌شناسی در دوره نخست از ادوار چهارگانه شرق‌شناسی که متعلق به قرن دوم و پس از فتح اندلس به دست مسلمانان است بیشتر به مطالعه کشورهای اسلامی اطلاق می‌گردد، در حالی که شرق‌شناسی در دوره سوم و چهارم که به دوره پس از قرن هجدهم و پس از جنگ جهانی دوم گفته می‌شود، علاوه بر کاربرد آن در کشورهای اسلامی برای کشورهای دیگر آسیایی هم قابل استعمال

۱. محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، ص ۶۱.

۲. همان، صص ۶۲ - ۶۰.

است، یعنی اساس تقسیم و کاربرد لفظ شرق در دوره اول بر اساس مذهب و اسلام است اما در دوره سوم و چهارم بر اساس سرزمین و جغرافیا می‌باشد. پاره‌ای از محققین و مترجمین در حوزه شرق‌شناسی، به جهت اینکه آغاز شرق‌شناسی توسط پژوهشگران مسیحی و روحانیان مسیحی، یهودی و توسط جاسوسان سفارت‌خانه‌ها، تحقق یافته است که آنان در آغاز شرق‌شناسی به ویژه پس از جنگ‌های صلیبی، با انگیزه‌های استعماری، سیاسی و گاه تبلیغی (مسیونری) به شناخت تمدن شرق می‌پرداختند، از اینرو کاربرد اصطلاح شرق‌شناسی را همراه با جنبه استعماری و اغراض سیاسی می‌دانند و معتقدند شرق‌شناسی توسط دولت‌های بزرگ استعماری آغاز شده است، به همین جهت لغت مذکور را دارای بار منفی و سیاسی می‌دانند. یکی از مترجمین آثار شرق‌شناسان در این باره می‌گوید:

«من شرق‌شناسی را به عنوان تبادلی پویا بین مولفین مختلف و مجموعه عظیم ملاحظات سیاسی که توسط سه امپراطوری بزرگ انگلستان، فرانسه و امریکا شکل گرفته و در قلمرو فکر و تخیل آن نوشته‌های مربوط به این رشته به وجود آمده است، مطالعه می‌کنم»^۱

همچنین باید اضافه کنیم که اگر بخواهیم کلمه شرق‌شناسی را با فضای تبشیری و سیاسی دوره دوم و سوم از ادوار چهار گانه شرق‌شناسی که متعلق به شرق‌شناسان مسیحی و یهودی و یا وابستگان سیاسی بود، مورد توجه قرار دهیم، باید گفت در این صورت، کلمه شرق‌شناسی همچون کلمه کمونیسم در دهه پنجاه و کلمه لیبرالیسم در دهه هفتاد در ادبیات سیاسی ایران و یا کلمه بنیادگرایی^۲ در ادبیات سیاسی امروز غرب که با معنایی منفی همراه است، قابل

۱. عبدالرحیم گواهی، مقدمه بر کتاب شرق‌شناسی، تالیف ادوارد سعید، ص ۳۶.

۲. fundamentalism.

مقایسه است. یعنی همانطور که کلمه کمونیسم و لیبرالیسم در ادبیات سیاسی ایران برای سرکوب و منفی جلوه دادن فعالان سیاسی در ایران بکار می‌رفت و یا بنیادگرا در فرهنگ سرمایه داری غرب برای منفور جلوه دادن فعالان سنت‌گرای مسلمان بکار می‌رود، می‌توان گفت شرق‌شناسی هم برای شرقیان همراه با مفهوم ضمنی استعمار، سودجویی و چپاول همراه بوده و از منزلت خوبی برخوردار نبوده است. بنا به شرایط حاکم در این دوره است که پاره‌ای از اندیشمندان معتقدند، شرق‌شناسی بخشی از سیاست استعماری جوامع غربی است. ویلیام مونتگمری وات، از شرق شناسان برجسته در این باره می‌گوید:

«رابطه پیچیده‌ای میان خاورشناسان در مفهوم وسیع آن و استعمارگران وزارت خارجه موجود بوده. اکثر خاورشناسان در قسمت اعظم سده نوزدهم به مطالعه زبان‌های شرقی و ادوار علمی مذاهب بزرگ شرق دلبستگی نشان دادند. مقدار کم از این مطالعات مورد علاقه استعمارگران قرار گرفت... استعمارگران پی بردند، برخی از این اطلاعات می‌تواند به آنان کمک کند تا اقوام تابع خود را بهتر بشناسند. به تدریج مقامات امور خارجه پژوهشگرانی را استخدام کردند تا در زمینه مسائل خاص مورد علاقه آن وزارتخانه پژوهش کنند...»^۱

اما اگر لفظ شرق‌شناسی را به مفهومی که در دوره چهارم از ادوار چهارگانه شرق‌شناسی متداول بوده، بکار ببریم که برای دوره پس از جنگ جهانی دوم و در برابر کلمه غرب‌شناسی استفاده می‌گردد، در این صورت استعمال کلمه شرق‌شناسی از شان آکادمیک و پژوهشی بیشتری برخوردار خواهد بود. در این دوره با تعداد بیشتری از شرق‌شناسان مواجه می‌شویم که کمتر به دنبال اهداف استعماری و سفارشات دولت‌های متبوع خویش هستند، بلکه حداقل می‌توان گفت، در کنار حمایت‌های مالی کشورشان، تا حدی دغدغه‌های پژوهشی و

۱. ویلیام مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۳، ص ۱۸۰.

تحقیقی هم دارند. در این دوره مفهوم شرق شناسی همچون مفهوم غرب شناسی، به علم یا پژوهشی گفته می‌شود که در صدد است با روش علمی - تحقیقی به جستجو و بررسی فرهنگ، علوم، تمدن و دیگر شاخه‌های فرهنگ شرق پردازد که در این عرصه هم به جنبه جغرافیایی شرق توجه می‌شود و هم به مذهب، زبان، تاریخ و دیگر عناصر فرهنگی اعتنا می‌گردد.

بنابراین با توجه به کاربرد اصطلاح شرق‌شناسی در این دوره، می‌توان گفت لزوماً اینطور نیست که همه شرق‌شناسان از اغراض سیاسی و دینی برخوردار باشند، بلکه گاه پاره‌ای از آنها همچون ماسینیون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آندره پوپ، اچ. ای. آر. گیب، آنه ماری شیمل و دیگران تحت تاثیر فرهنگ شرق قرار گرفته و با آن هم‌زبانی و همدلی پیدا نمودند. مونتگمری وات در این باره می‌گوید:

«تا جنگ جهانی دوم اکثر خاورشناسان دانشگاهی گرچه رفته رفته به شرق معاصر علاقه‌مند شدند، اما همچنان از سیاست دوری گزیدند... خاورشناسان دانشگاهی در این تغییر موضع درجاتی از استقلال را حفظ کردند، مگر وقتی که مجبور می‌شدند برای پشتیبانی مالی تلاش کنند و احتمالاً وقتی کمک مالی تأمین می‌شد که طرح آنان با علایق تجاری و حکومتی منطبق می‌گردید.»^۱

بنابر استعمال کلمه «شرق‌شناسی» در این دوره، انگیزه‌ها و دغدغه‌های علمی و پژوهشی، بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و بخش زیادی از شرق‌شناسان در عصر جدید، داخل این قلمرو می‌گردند و هر چند ممکن است اشتباهات و سخنان ناروایی هم داشته باشند، اما این امر نه به جهت اهداف تبشیری و سیاسی، بلکه احتمالاً به جهت عدم وفاداری به روش‌شناسی علوم، روش تحقیق و اشتباه علمی بوده است. بدیهی است در دوره چهارم امکان دارد که اهداف و اغراض

سیاسی و مذهبی نیز وجود داشته باشد، اما با توجه به تغییراتی که در عصر جدید، در حوزه دین و سیاست و روش‌های علمی و پژوهشی صورت گرفته، وجود اغراض سیاسی و مذهبی نسبت به دوره دوم، که جنگ‌های صلیبی در آن موجب مناقشات و نزاع‌های ایدئولوژیک و دینی بوده، کمتر دیده می‌شود، به طوری که در دوره چهارم علاوه بر جغرافیا به شاخصه‌هایی همچون تمدن، دین و تاریخ فرهنگ نیز توجهی مضاعف می‌شود و به جهت غلبه یافتن روحیه ایدئولوژی‌گریزی بر جنبه‌های ایدئولوژی‌گرایی و مدافعه‌جویانه قرون گذشته و ترویج شیوه‌های پژوهشی و تحقیق، تعداد بیشتری از دین‌پژوهان غربی را می‌توان مثال زد که با همدلی، هم‌زبانی و دغدغه کشف حقیقت پا به سرزمین‌های شرق گذارده‌اند. به طوری که آندره پوپ که از جمله پژوهشگران غربی در حوزه هنر اسلامی - ایرانی است، خود را متعلق به فرهنگ ایران می‌داند و علاوه بر آثار ارزنده‌ای که در این حوزه از خود به یادگار گذارده است، وصیت می‌کند که او را پس از مرگ در ایران (اصفهان) دفن کنند و یا فردی همچون هانری کربن خود را شیعه معنوی می‌خواند و چنان علاقه و همتی از خود در زمینه شناخت عرفان شیعی و حکمت معنوی نشان می‌دهد، که کمتر می‌توان در میان همگان مسلمان او دید، طوری که با جدیت فراوان سال‌های زیادی را شبانه روزی به تحقیق و مطالعه در باره بزرگان عرفان و فلسفه اسلامی پرداخت و آثار ارزنده و جاویدانی را در فرهنگ اسلامی و مقالاتی در خصوص مهدویت به جای نهاد. یا افرادی همچون آنه ماری شیمل، رنه‌گون، کوماراسوامی و تیتوس بورکهارت که خود غربی و شرق‌شناس بودند، آنگاه که درباره تمدن اسلامی سخن گفته‌اند، بر خلاف پاره‌ای از اسلام‌شناسان غربی که مسیحی یا یهودی

متصلب و غرض‌ورز بودند، با دلدادگی تمام به تمدن شرقی یا فرهنگ اسلامی نگریسته و گاه در این مسیر نیز - همچون تیتوس بورکهارت و رنه گنون - مسلمان می‌گردند، به طوری که اگر سخنان نادرستی از این اندیشمندان غربی دیده می‌شود، نباید آن را از سر غرض‌ورزی و اهداف سیاسی دانست، بلکه آن به جهت هویت خطاپذیر بشر است که در این امر میان اندیشمند شرقی و غربی یا مسلمان و غیر مسلمان فرقی نیست و هر انسانی در معرض آن قرار دارد. بنا بر این شایان ذکر است که در دوره چهارم به ویژه در قرن بیستم، با تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی و اسلام‌شناسان شرق‌شناس مواجه هستیم که از سر کشف حقیقت و جستن گمشده خویش به سوی شرق و کشورهای اسلامی قدم برداشته و در این مسیر تکاپو نموده‌اند، به طوری که تفاوت فاحشی را می‌توان میان آثار اسلام‌شناسان قرن بیستم با قرون پیشین یافت. به همین جهت ادوارد سعید درباره دوره چهارم می‌گوید:

«انتخاب واژه شرق جنبه قانونی داشت، زیرا توسط افرادی نظیر شوستر (chauser) ماندول (mandeville)، شکسپیر، جان درایدن (john dryde)، الکساندر پوپ (pope) و بایرون (Byran) مورد استفاده قرار گرفته بود. واژه مزبور مشخص کننده، آسیا و یا شرق از جهات جغرافیایی، اخلاقی و فرهنگی بود»^۱.

فصل دوم

دیدگاه پدیدارشناسانه هائری کربن پیرامون مهدویت

- مقدمه

- روش پژوهشی هائری کربن در شیعه شناسی
- زمینه‌های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی
- تفکر هائری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی
- تأثیر آرای شهاب‌الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هائری کربن
- عوامل تأثیرگذار بر نگرش هائری کربن در باره مهدویت

۱- شهاب‌الدین سهروردی

۱-۱- نبوت باطنیه

۱-۲- عالم مثال

۲- فرقه اسماعیلیه

۳- ابن عربی

۴- سید حیدر آملی

- تقریب باطنی مذاهب

- نماد شناسی تطبیقی

- تفسیر باطنی هائری کربن از اسلام

- تفسیر مهدویت از دیدگاه هائری کربن

- دکترین مهدویت از منظر هائری کربن

- مفهوم انتظار از دیدگاه هائری کربن

- نقد آرای هائری کربن درباره مهدویت

- نتیجه سخنان هائری کربن درباره دکترین مهدویت

مدخل

یکی از قوی‌ترین اسلام‌شناسان غربی که درباره تفکر شیعه و موقعیت مهدویت در نظام فکری شیعه پژوهش نموده، هانری کربن است. وی بر خلاف بسیاری از دین‌پژوهان غربی که با شیوه تاریختیگری به اسلام و مسأله مهدویت نگریسته‌اند، با روش پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه‌ها و عناصر بنیادین شیعه و حکمت معنوی می‌پردازد. وی معتقد است، یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین عناصر حکمت معنوی فکر شیعه، اعتقاد به مسأله امامت است که تجلی آن در عصر ما، مهدویت می‌باشد. از این رو، نکات قابل تأملی را درباره مهدویت مطرح می‌سازد. وی چندین مقاله مستقل درباره ولایت و امامت امام مهدی علیه السلام، جزیره فضا، ممل زندگی فرزندان امام و موضوعات مربوط به مهدویت دارد و بر این باور است که مهدویت آموزه‌ای اسلامی است که در عرفان اسلامی توانایی تبدیل شدن به یک نظریه و یا دگرترین را دارد. او بر خلاف بسیاری از دین‌پژوهان غربی، نگرش مثبت و همدلانه‌ای نسبت به مهدویت ارائه می‌دهد و به اهمیت این مبمٹ اذعان دارد؛ هر چند که در بعضی از مسائل مهدوی تمت تأثیراندیشه‌های اسماعیلی و شیخیه می‌باشد.

مقدمه

هانری کربن (۱۹۷۸ - ۱۹۰۳) از برجسته‌ترین شرق‌شناسانی است که سال‌های زیادی از عمر خویش را در ایران سپری نموده و به پژوهش و تحقیق در زمینه ایران‌شناسی، اسلام‌شناسی، عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته و انجمن ایران‌شناسی فرانسه را در ایران پایه‌گذاری و تأسیس نموده است. وی از اندیشمندان بزرگ غربی و اسلامی در زمینه شناخت عرفان و فلسفه اسلامی درس آموخته و پس از سال‌ها تلاش در فهم تفکر شیعی، آثار برجسته‌ای را در زمینه‌های عرفان، فلسفه و کلام شیعی به زبان فرانسوی ترجمه و تحریر نموده است. مجموعه آثار او را به ۱۹۷ عنوان تخمین زده‌اند که پاره‌ای از آن‌ها در موضوع خود بی‌بدیل است.^۱

دستاورد مطالعات و کوشش‌های کربن که با همکاری پاره‌ای از اندیشمندان ایرانی صورت پذیرفت، گردآوری مجموعه‌ای از آثار عرفانی و فلسفی بزرگان و مفاخر ایران با عنوان «گنجینه نوشته‌های ایرانی» بود که بیست و دو جلد از این آثار در زمان حیات کربن به چاپ رسید. نگاهی به تألیفات کربن در باب عرفان و فلسفه اسلامی بیانگر دغدغه‌های فکری او است.^۲

۱. برای کتاب‌شناسی آثار هانری کربن رجوع شود به: هنری کوربان، نظرة فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسانی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلیمان، مؤسسة فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، س ۲۰۰۲م، صص ۲۳ - ۱۵.
 ۲. برای مطالعه درباره زندگینامه، آثار و فعالیت‌های علمی هانری کربن به کتاب‌های ذیل رجوع شود: داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱؛ یادای از هانری کربن، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷ (مصاحبه با هانری کربن در سال ۱۳۵۵)؛ تاریخ فلسفه اسلام، هانری کربن، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، سال ۱۳۶۱، (مترجم کتاب، اسدالله مبشری در مقدمه کتاب به زندگینامه هانری کربن پرداخته است، از صص نه تا سی و پنج)؛ جلال آشتیانی، در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹، (مجموعه سخنرانی‌هایی که در یادبود هانری کربن بیان شده است)؛ عبدالرحمن بدوی،

وی بر خلاف بسیاری از مستشرقان که با مطالعات اندک و بر اساس ظن و گمان به نوشتن درباره فرهنگ شرقی و اسلامی پرداخته‌اند، با مطالعات دقیق و گسترده درباره تمدن اسلامی و به ویژه فرهنگ اسلامی قلم زده است. مطالعه آثار کربن خود گویا است که وی تا چه حد در زمینه فرهنگ اسلامی مطلع بوده است، به طوری که انسان با مطالعه آثارش و تطبیق دادن تألیفات او با آثار دیگر خاورشناسان خواهد فهمید که کمتر محققى از خاورشناسان در جامعیت و عمق فکری به پای او می‌رسد.

کربن خود را مستشرق نمی‌داند؛ بلکه خود را فیلسوفی سیار می‌داند که به دنبال گمشده خود به همه جا سر می‌زند و از همه کس درباره گمشده خویش می‌پرسد. وی در این باره می‌گوید:

«پرورش من از آغاز، پرورش فلسفی بود. به همین دلیل نه به معنای دقیق کلمه، متخصص زبان و فرهنگ آلمانی هستم و نه مستشرق. من فیلسوفی رهروم به هر دیاری که راهبرم شوند. اگرچه در این سیر و سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر در آورده‌ام، اما این شهرها از نظر من مدینه‌های تمثیلی‌اند. منازلی نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.»^۱

به یقین می‌توان گفت، هانری کربن از جمله خاورشناسانی است که درباره مهدویت سخنان ناگفته‌ای دارد و هنگام نگرش به این مسأله، آن را به طور نظام‌مند و ارگانیک با دیگر عناصر و مبانی شیعی می‌نگرد و به مهدویت، صرفاً به صورت یک گزینه و آموزه تفکیک شده توجه نمی‌کند. پاره‌ای از خاورشناسان و حتی عالمان اسلامی آن گاه که به مهدویت می‌پردازند، به ارتباط آن با دیگر آموزه‌ها و تأثیر آن بر دیگر ارکان شریعت و تعالیم دینی توجه نمی‌کنند، بلکه

دائرةالمعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷، صص ۴۸۷ - ۴۸۱؛ مصطفی حسینی طباطبایی، نقد آثار خاورشناسان، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۵، صص ۹۸ - ۸۷.

۱. در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسین سید عرب، ص ۱۸.

مهدویت را از بستره تعالیم دینی انتزاع می‌کنند و به صورت تحلیلی، نه ترکیبی و ارگانیک، به پژوهش می‌پردازند، در حالی که گاه عنصری علاوه بر اهمیت درونی در نظام و پیکره یک تفکر و دین از موقعیت فوق‌العاده و منحصر به فردی نیز برخوردار است. نسبت مهدویت با دین به منزله قلب نسبت به بدن است، که علاوه بر این که می‌توان به طور مستقل به تحلیل و بررسی آن پرداخت، می‌توان به کارکرد و اهمیت آن با دیگر آموزه‌های دین نیز پرداخت، به طوری که تنها در این تحلیل ارگانیک است که اهمیت و نقش مهدویت حتی در کوچک‌ترین عناصر دین نیز آشکار می‌گردد.

مسئله مهدویت که ختم ولایت محمدی است، در قله رفیع تمامی مباحث علمی هانری کربن در عرصه شناخت عرفان شیعی قرار گرفته است، به طوری که با شناخت تمامی مؤلفه‌های فکری کربن در توصیف عرفان اسلامی و شیعه باطنی، می‌توان مهم‌ترین ضلع هندسه ذهنی او در شناخت عرفان و فلسفه شیعی را مهدویت دانست. همانطور که در قله مباحث عرفانی از جمله طرح بحث حقیقت محمدیه توسط عرفا، مسئله ولایت محمدیه و مهدویه (ولایت مطلقه و مقیده) قرار گرفته و نفی این قله رفیع، به فروپاشی یا عدم استواری تمامی ارکان عرفان و حقیقت محمدیه منجر می‌گردد، همچنین می‌توان گفت که در تمامی آثار و کوشش‌های فکری این خاورشناس بزرگ مسئله مهدویت، رکن اصلی قرار گرفته است، گویی که وی در پرداختن به تمامی مقولات علمی، از جمله مذهب اسماعیلی، عرفان محیی الدین و سید حیدر آملی، فلسفه اشراق سهروردی، فرقه شیخیه و شیعه دوازده امامی، به رکن اصلی بحث یعنی مهدویت نظر دارد. اگر به آثار هانری کربن در زمینه فرهنگ عرفانی و شیعی، که شامل ده‌ها کتاب است،

نظر گردد، اثبات می‌شود که وی، تحلیل عرفان و تشیع را بدون مسأله مهدویت ناتمام می‌داند. او ظهور حکومت مهدوی را تجلی و آشکار شدن باطن تمامی ادیان ابراهیمی می‌داند و می‌گوید:

«به فرجام ظهور امام دوازدهم (مهدی، امام غایب) که در پایان دهر ما روی خواهد داد، کلیه مکنونات منزلات الهی را آشکار خواهد کرد.»^۱

وی در تبیین عرفان اسلامی، با استناد به سخنان بزرگانی چون عبدالرزاق کاشانی که از شارحان عرفان محیی‌الدینی است، می‌گوید که ولایت بخشی از نبوت است و لازمه رسیدن به شریعت نبوی، رسیدن به مرحله ولایت است که این امر با شناخت و گره خوردن با حضرت ولی عصر علیه السلام تحقق می‌یابد. وی در کتاب «آیین جوانمردی» سخن عبدالرزاق کاشانی را درباره ولایت، که محور اصلی بحث دکترین مهدویت است، چنین بیان می‌کند:

«به عقیده عبدالرزاق کاشانی به گونه‌ای است که ولایت بخشی از نبوت است. به نظر او لازمه رسیدن به مرحله نبوت، رسیدن به مرحله ولایت است؛ چرا که هر نبی پیش از نبوت، ولی بوده است. پس پیداست که نبوت مزید بر ولایت است؛ یعنی نبوت، ولایتی دائمی است و در حقیقت، پیامبری امری موقتی است و این نکته ای است که ما از پیامبرشناسی شیعی استنباط می‌کنیم.»^۲

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه‌شناسی

هانری کربن در دین پژوهی، مانند توشیکو ایزوتسو، میر چا الیاده، رودولف اوتو، اتین ژیلسون و فریدریش هایلر از شیوه پدیدارشناسی استفاده نموده است.^۳

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۱، ص ۱۷.

۲. هانری کربن، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳، ص ۲۰.

۳. «کربن در مقابله نمودشناسی (پدیدارشناسی) هوسرل با نمودشناسی هایدگر، و نیز مقابله آرای هایدگر با اندیشه های یاسپرس، مسأله روز بود و گفت و گوهای دوستانه شب‌های دراز در خانه گابریل مارسل را پر می‌کرد.» (هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۹)

این عده از اندیشمندان در روش شناخت موضوعات تحقیقی خود از دیدگاه تاریخی به مسأله نمی‌نگرند و موضوع را از جهت تحققش در زمان و مکان خاص یا حیثیت تاریخی بررسی نمی‌کنند. در شیوه پدیدارشناسی، آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، شناخت پدیده و تأثیرات و آثاری است که آن پدیده می‌تواند بر فرد، جامعه و یا بر برهه‌ای از تاریخ برجای گذارد. به تعبیر آنه ماری شیمل، در روش پدیدارشناسانه محقق می‌کوشد تا با این روش به کانون یک دین وارد شود و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد.^۱ در نگاه تاریخی ما نمی‌توانیم بفهمیم که یک فکر چه مبانی‌ای دارد و چگونه به وجود آمده است ولی در نگاه پدیدارشناسانه، مبانی و چگونگی پیدایش یک تفکر و اندیشه را می‌توان فهمید. در این روش، توصیف و شناخت یک پدیده و تأثیرات آن - که به تعبیر ادموند هوسرل یک نوع روانشناسی توصیفی^۲ است - مورد توجه می‌باشد و توسط آن می‌توان به جهان فکری، زندگی افراد و به مفهوم یک پدیده پی برد. به تعبیر موریس کوروز:

«این روش به توصیف پدیدارها به همان نحو که خود را به وسیله خودشان نشان می‌دهند، می‌پردازد. هر چیزی که خود را به هر نحوی که باشد، ظاهر سازد پدیدار نامیده می‌شود، مراد این است که به پدیدارها اجازه داده شود، خودشان را پاک و بی‌آلایش آشکار سازند... از نظریاتی که نسبت به خود اشیاء بیگانه هستند، باید چشم‌پوشی کرد... روش پدیدارشناسی عبارت از تلاشی برای دریافت واقعیت‌ها، در روشنایی خاص و غیر قابل تأویل خود آنهاست».^۳

۱. آنه ماری شیمل در باره روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می‌گوید: «هایلر می‌کوشد ابتدا با مطالعه پدیده‌ها و سپس سطوح عمیق و عمیق‌تر بازتابهای انسانی در برابر ذات الهی به کانون یک دین وارد شود و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد» (آنه ماری شیمل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۳۶).

2. Descriptive Psychology

۳. موریس کوروز، فلسفه‌ی هایلر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، صص ۲۶ - ۲۵.

همچنین مارتین هایدگر درباره پدیدارشناسی می گوید:

«در پدیدارشناسی سعی می شود، موقعیتی فراهم شود تا خود شی، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیفتند، وقتی یک جنگلی، از جنگل صحبت می کند، یا یک کویری، از کویر صحبت می کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آن ها چگونه پدیدار می شوند، نه اینکه ما به آن ها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده، بنگریم و تأویل نماییم»^۱.

در شیوه پدیدارشناسانه بر خلاف شیوه تاریخی - که مبتنی بر روش پوزیتیویستی می باشد - هدف، شناخت پدیده از راه شناخت عناصر ذهنی و روانی افراد و درک پیامدهای آن بر آثار خارجی است و این امر با شناختن و بازکاوی علت ها و عوامل فکری امکان پذیر است، بر خلاف شیوه پوزیتیویستی که در آن بررسی مسأله بدون نظر داشتن به ظرفیت ها و عناصر ذهنی مورد اهتمام و توجه می باشد.

هانری کربن بر خلاف پاره ای از خاورشناسان پیش از خود همچون دارمستتر^۲، ایگناتس گلدتسیهر^۳ و فان فلوتن^۴، مارگولیو^۵ و دیگران، به مسأله

۱. همان، ص ۲۶.

۱. Darmesteter (۱۸۹۴ - ۱۸۴۹). وی یکی از خاورشناسان معروف در قرن نوزدهم است که در باره اسلام و مهدویت کتاب نوشته و بر اساس شیوه تاریخگری می کوشد تا مهدویت را بر اساس ریشه ها و تحولات تاریخی بررسی کند. کتاب او در زمینه مهدویت به فارسی ترجمه شده است. عنوان کتابشناسی آن عبارت است از: «دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷».

۲. Ignaz Goldziher (۱۹۲۱ - ۱۸۵۰) ایگناتس گلدتسیهر یکی از برجسته ترین خاورشناسان است که درباره مهدویت نیز به تفصیل سخن گفته است. عنوان کتابش به عربی و فارسی عبارت است: ایگناتس گلدتسیهر، العقیده و الشریعة فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعة الثانية، دار الکتب الحدیثة، مصر، ۱۹۵۹/ ایگناتس گلدتسیهر، درس هایی در باره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

۳. Gerole van vloten (۱۹۰۳ - ۱۸۶۶). وی از جمله خاورشناسانی است که در باره تشیع و اعتقاد به مهدویت کتاب نوشته است. وی می کوشد تا مذهب شیعه و اندیشه مهدویت را برآمده از افکار کوفیان و ساخته دست کسانی چون مختار ثقفی بداند که خواستند با عنوان مهدویت، حکومت وقت را سرنگون کنند. عنوان کتاب او که به عربی و فارسی ترجمه شده، عبارت است: فان فلوتن، السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدكتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مکتبة النهضة المصریة، قاهره، س ۱۹۶۵؛ فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

مهدویت از دیدگاه تاریخی نمی‌نگرد و مانند آنان در صدد ارزیابی و بررسی عوامل تاریخی پیدایش این فکر نیست. آن دسته از خاورشناسان با تکیه بر روش تاریخیگری اعلام می‌کنند که اندیشه مهدویت توسط عده‌ای از شیعیان کوفه (مانند مختار ثقفی و کیسانیه) یا مسلمانان سودان (مثل محمد احمد سودانی مدعی مهدویت) و یا دیگر سرزمین‌های اسلامی به وجود آمد تا از گسترش قدرت بنی امیه یا قدرت استعمار انگلیس و ستم حاکم بر سودان و امثال آن کاسته شود. اینان خواستند با اختراع و جعل مسأله مهدویت و منجی‌گرایی به قیام برخیزند و از این راه مردم را برای یک نهضت آزادی بخش گرد آورند. بنابراین از دیدگاه تاریخی، هیچ‌گاه به ارزشیابی یک اعتقاد دینی و اهمیت آن از دیدگاه نظام اعتقادی دین و پیروان آن دین نگریسته نمی‌شود و توجه نمی‌شود که قضیه مهدویت در درون مذهب چه جایگاه و منزلت اعتقادی و آئینی دارد و تا چه میزان از اهمیت درون دینی برخوردار است، بلکه در نگاه تاریخی - که شیوه متداول بسیاری از شرق‌شناسان و دین‌پژوهان آنگلو ساکسون در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود - هر پدیده‌ای در بسترهای از حوادث و جریان‌ات تاریخی به وقوع پیوسته است، به طوری که نمی‌توان آن را جدای از شرایط تاریخی آن بررسی نمود. به همین جهت از منظر تاریخیگری اندیشه مهدویت خواهی، ساختگی و جعلی است که شرایط سیاسی و اجتماعی یا سرخوردگی فردی و روان‌شناختی موجب به وجود آمدن آن شده است، به طوری که از این راه مردم به یک منجی آسمانی معتقد می‌گردند و بدین وسیله به قیام اجتماعی و یا التیام روحی و روانی می‌رسند.

اما بر اساس روش پدیدارشناسانه به جای آن که به توجیه و تبیین رویدادهای تاریخی بسنده شود و پیدایش یک اندیشه با رویدادهای تاریخی گره زده شود، بیش تر به مؤلفه های فکری و اعتقادی دین توجه می گردد و پژوهشگر به جای اظهار نظر، به بیان و توصیف آموزه های مذهب می پردازد. در نگاه پدیدارشناسانه به مهدویت، محققى همچون هانری کربن به جای آن که به رد یا اثبات موضوع پردازد و درباره صدق و کذب آن سخن بگوید یا مهدویت را اختراع مدعیان مهدویت تلقی کند، به این موضوع می پردازد که مهدویت از منظر آموزه های دینی، چگونه توصیف شده و تفسیر کتاب و سنت یا نظر و اعتقاد عالمان و عارفان شیعی به مهدویت چگونه است. در واقع بر خلاف روش تاریخیگری که در میان خاورشناسان پیش از کربن شایع بوده است، شیوه توصیفی، همدلانه و پدیدارشناسانه، روش تحقیق او را در پژوهش تشکیل می دهد و او به جای آن که به اظهار نظر شخصی و تحلیل تاریخی پردازد، می نگرد که آموزه های چون مهدویت در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری اسلام و به ویژه شیعه چه نقش و کارکردی دارد.

در روش پدیدارشناسی، بررسی و مطالعه یک پدیده حتی بیش از پرداختن به حقانیت و کشف دلیل آن اهمیت دارد و محقق سعی می کند که مجموعه عوامل یک فکر را به صورت شبکه ای و منسجم شناسایی کند. در واقع پدیدارشناس سخن درباره صحت و حقانیت یک پدیده را به صورت معلق می گذارد و به اصطلاح تعلیق حکم می کند و می کوشد تا به شناخت، هم زبانی و همدلی با یک پدیده و پدیدآوران آن پردازد.

بر این اساس کربن، در بررسی عناصر فکر شیعی، تفکر شیعه را در تاریخ و زمان عینی مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه آن را در خارج از تاریخ به معنای متداول آن و به تعبیر دیگر، در عرصه‌ای که خود ضد تاریخ است و در زمان و مکانی غیر مادی بلکه معنوی قرار گرفته، بررسی می‌کند و به بیان ریشه‌ها و بنیادهای آن می‌پردازد. در واقع در بررسی تاریخ قدسی، زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می‌دهد. به همین جهت کربن درباره تفسیر پدیدارشناسانه از مهدویت می‌گوید:

«در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزی و منالی مربوط به ولادت و غیبت او فراوان به چشم می‌خورد... نقد تاریخی، این جا راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده‌ایم. این جا باید به عنوان پدیدارشناس رفتار کرد: کشف نیات وجدان شیعی برای مشاهده آنچه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.»^۱

در نگاه تاریخی‌گری در برابر پدیدارشناسی، اگر واقعه، تفکر، مکتب و اندیشه‌ای را از رشته تاریخی و ارتباط طولی آن جدا سازیم، قابل شناخت نیست و حتماً یک واقعه یا پدیده را باید در روند تاریخی و در نسبت با گذشته و حال آن بررسی نمود؛ اما در پدیدارشناسی، نیازی به ارتباط منطقی واقعه‌ای با گذشته و حال و یا مکان وقوع آن نمی‌باشد و هر چند شناخت زمان و مکان می‌تواند در فهم پدیده‌ای کمک کند، اما لزوماً ما در شناخت یک پدیده نیازمند روند تاریخی و قبل و بعد نیستیم. آنچه در پدیدارشناسی اهمیت بسیار دارد، عناصر اصلی و مؤلفه‌های اصلی خود پدیده است، هر چند که این پدیده در ارتباط با پدیده‌های اطراف خود هماهنگ و سازگار نباشد. از این رو کربن در شناخت پدیدارشناسانه تفکر شیعه، فراتر از بررسی تاریخی پیدایش شیعه، به مؤلفه‌های اصلی حکمت

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کور، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۱۰۳.

معنوی شیعه اشاره و ویژگی‌های اصلی آن را بیان می‌کند. به نظر او، کلید واژه‌های پدیدارشناسی شیعه عبارتند از: تأویل، امامت، ولایت، شریعت، طریقت، حقیقت و مهدویت.

وی امام‌شناسی را ادامه و بسط نبی‌شناسی می‌داند و سلسله امامت را بر محور امام مهدی علیه السلام که ادامه امام‌شناسی در عصر ما است، قرار می‌دهد و مسأله مهدویت را در پدیدارشناسی شیعه، دارای مرکزیت می‌داند. او می‌گوید:

«اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبرشناسی است که در یک امام‌شناسی بسط پیدا می‌کند... وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام با گونه‌های ویژه آن، دستخوش همان فرایندی می‌شد که در مسیحیت، نظام‌های کلامی را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد.»^۱

هانری کربن در مسأله مهدویت و شناخت شیعه به عناصر، شاخص‌ها و بنیادهای فکر شیعی می‌پردازد و از نگاه او، حقانیت و درستی این مباحث مفروض گرفته می‌شود. در واقع، برای او از جنبه پدیدارشناسی، درک حقانیت و درستی اعتقادی که محور بحثش می‌باشد - هر چند که او معتقد به این مباحث باشد - از اولویت برخوردار نیست.^۲ کربن وقتی قرائت عرفانی از شیعه را ارائه می‌دهد، تنها به بیان بنیادها و پایه‌های این تفکر نظر دارد و در این راستا تمامی

۱. همان، ص ۱۵.

۲. کربن در بیان افکار شیعه باطنی، به مفهوم دلالتی خطبه‌البیان حافظ رجب بررسی در کتاب مشارق الانوار استناد می‌کند، بدون آن که به سند و اثبات صدور این خطبه بپردازد، یا در باره جزیره خضرا و دریای سفید یا سفر به پنج جزیره فرزندان امام زمان که آن را به زبان فرانسوی ترجمه نموده، سخن گفته است، یا در باره فرقه شیخیه و طرح مسأله جسم هورقلیائی، رکن رابع و اهمیت بحث ولایت و مهدویت در تفکر شیخیه کتاب نوشته است، اما به صدق و کذب کلامی و اعتقادی موضوع توجه نمی‌کند. آنچه برای او اهمیت دارد، بیان عناصر اصلی تفکر عرفانی شیعه باطنی می‌باشد و در باره حقانیت و صدق این سخنان تعلیق حکم می‌کند و به اصطلاح آن را در داخل پرانتز می‌گذارد.

گونه‌های باطن‌گرایی و تأویلی فرقه‌های شیعه از جمله نظرات اسماعیلی، عرفان از منظر محیی‌الدین و سید حیدرآملی، مسأله ولایت و امامت، موضوع مهدویت، تفکر سهروردی، مذهب شیخیه و دیگر امور را مورد بررسی قرار می‌دهد و بررسی این امور در پدیدارشناسی فکر شیعه باطنی برای او اهمیت فراوانی دارد و همان‌طور که ممکن است یک مسلمان موضوع تحقیق خود را مسیحیت قرار دهد و سال‌ها بکوشد تا به بررسی عناصر فکری مسیحیت بپردازد و از آن توصیفی واقعی و مطابق با اعتقاد مسیحیان را ارائه نماید، کربن نیز در صدد است تا مبانی اصلی فکر شیعه ولوی یا باطنی را مطرح سازد. از این رو در راستای شناخت این مسأله با موضوع مهمی چون مهدویت به عنوان مهم‌ترین پایه آن، مواجه می‌شود و در بیان آن به عنوان قله فکری عرفان شیعی کتاب می‌نویسد

بنابراین در شیوه پدیدارشناسی کربن از اسلام، وی نخست به شناخت موضوع معطوف می‌شود و سپس می‌کوشد تا به توصیف مؤلفه‌ها و عناصر درونی این اعتقاد و تأثیر آن در رفتار و افکار مسلمانان و جوامع اسلامی بپردازد و هماهنگی و پیوستگی این فکر با اجزای درونی آن را آشکار سازد.

هانری کربن بر اساس این شیوه تشخیص داد که مسأله مهدویت بنیاد اصلی شیعه و عرفان و موضوع امام دوازدهم از مهم‌ترین مباحث اعتقادی - عرفانی شیعه تلقی می‌گردد و معتقد بود که نمی‌توان به تشیع، عرفان و حکمت معنوی قائل شد، اما مسأله امامت و ولایت امام را که سرانجام به امام عصر ختم می‌گردد، نادیده گرفت. وی مهم‌ترین عنصر اعتقاد اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی را که مایه زنده ماندن و پویایی اسلام می‌باشد، مسأله ولایت امام معصوم تشخیص داد و خصوصاً در بیان عرفان و حکمت معنوی شیعه، به طور جدی

معتقد بود که تمامی عناصر عرفانی و حکمی شیعه به مسأله امامت و ولایت معطوف می‌گردد و در گزینش علمی تمامی آثار علمی خود و در پرداختن به عارفان و فیلسوفان و حتی فرقه‌های مذهبی، به کانون و هسته اصلی حکمت و عرفان یعنی ولایت امام توجه دارد. کربن معتقد بود که سهروردی نخستین فیلسوفی بود که اعتقاد داشت حکمت معنوی اسلام باید جایگزین فلسفه ارسطویی گردد و از اسلام تفسیر حکمی ارائه داد و به دنبال ارائه الگو و مدل جدیدی از اعتقاد دینی به جای فلسفه‌ورزی یونانی بود و اگر وی به فیلسوفان پیش از سقراط چون فیثاغورث، پارمنیدس، هراکلیتس و یا حکیمان ایران باستان اشاره می‌کند، به این دلیل است که آن‌ها را همسو با تفسیر حکمی و معنوی از اسلام می‌پندارد.

کربن به محیی‌الدین، سید حیدر آملی، صدرالمتألهین و فرقه‌های اسماعیلی، شیخیه و سرانجام به شیعه دوازده امامی پرداخت. چون در همه این اندیشمندان و فرقه‌ها، مسأله تأویل باطنی، امامت، حقیقت محمدیه، ولایت و سرآمد این مباحث، ختم ولایت مقیده یعنی ولایت مهدوی قرار گرفته است. بنابراین بیهوده نیست که هانری کربن در بررسی تمامی این اندیشمندان و فرقه‌ها به جنبه مشترک و فصل‌الخطاب عرفان و حکمت معنوی، یعنی ولایت مهدوی تأکید می‌ورزد. از این رو عجیب است که بر خلاف پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان که مسأله مهدویت را امری حاشیه‌ای و آموزه‌ای دینی هم‌شان با دیگر مؤلفه‌های دینی می‌دانند، کربن در بررسی پدیدارشناسانه و بیان عناصر و پایه‌های اصلی اسلام شیعی، چه نیکو از منظر بیرونی و معرفت‌درجه دوم و از نگاه یک غیر مسلمان متوجه اهمیت اساسی امامت مهدوی می‌گردد و آن را گوشزد می‌کند که

اگر عرفان و تشیع، مسأله سرپرستی و ولایت امام معصوم را در هر عصر و دوره ای - که در عصر ما ولایت امام مهدی علیه السلام است - از تفکر خویش دور سازد، و تأویل و تفسیر شریعت و رسالت را از او نخواهد، گوهر تشیع و عرفان اسلامی را نفی نموده است.

زمینه‌های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

پیش از این که مبانی فکری و دغدغه‌های کربن را نسبت به آموزه‌های اسلامی بیان کنیم، باید به زمینه‌ها و رگه‌های اصلی فکر او پیش از آشنایی با اسلام اشاره نماییم. هانری کربن قبل از این که به ایران بیاید و به صورت جدی درباره تفکر ایرانی و شیعی به پژوهش‌های ژرف و عمیق پردازد، از بعضی فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ غرب استفاده نموده بود که این آشنایی بی تأثیر بر شناخت و سنخیت یافتن او با شیعه نبوده است. کربن از شاگردان مارتین هایدگر^۱ در آلمان بوده و از او در زمینه متافیزیک، هرمنوتیک و تفسیر فلسفی از تاریخ، درس آموخته بود، به طوری که به تعبیر یکی از اندیشمندان، تا آخر عمر هیچ گاه از فلسفه هایدگر رویگردان نشد.^۲ کربن از جمله کسانی است که نخستین بار کتاب وجود و زمان هایدگر را به زبان فرانسوی ترجمه نمود، به طوری که سارتر نخستین بار به وسیله ترجمه کربن با هایدگر آشنا شد. بی‌تردید، آشنایی

1. Martin Heidegger

۲. در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسن سید عرب، ص ۲۰. (البته سید حسین نصر در مسافرتی که با هانری کربن همراه بود و به مناسبت اولین کنفرانس در باره شیعه به استرازابورگ رفته بودند، از هانری کربن نقل می‌کند: «روزی با هم بر قله تپه زیبایی که فرانسه و آلمان را از هم جدا می‌کند، سفر کردیم. او نگاهی به جنگل‌های آن سوی مرز افکند و گفت: هنگامی که جوان بودم از همین راه عبور کردم و وارد آلمان شدم تا با هایدگر ملاقات کنم. لکن پس از کشف سهروردی و ملاصدرا و سایر حکمای الهی ایران دیگر مرا حاجتی به سفر به آن سوی این مرز نیست.» (جشن نامه هانری کربن، سید حسین نصر).

کربن با هایدگر در شکل گیری فکر و نگاه او به عرفان شیعی اثری عمیق داشت، همان طور که غیر از او هم هایدگرشناسان دیگری در ایران بوده اند که میان هایدگر و عرفان رابطه‌هایی را ایجاد نمودند.

مسئله هرمنوتیک که کربن با توجه به عرفان اسلامی آن را به کشف‌المحجوب ترجمه می‌کند، از مهم‌ترین رخدادهای فلسفی دوران کربن بوده است. این بحث توسط هانس گئورک گادامر^۱، پل ریکور^۲، هایدگر و دیگر اندیشمندان مطرح شد. او با آشنایی با بحث هرمنوتیک، بزرگ‌ترین جریان فکری - فلسفی زمان خود در جهان غرب را شناخته و در مواجهه با عرفان شیعی، به آن توجه کامل داشته است. از این رو باید گفت که کربن شیوه پدیدارشناسی هرمنوتیک^۳ را در بررسی عرفان و فلسفه شیعی از پدیدارشناسان غیر کلاسیک چون هایدگر آموخت. وی درباره قرابت میان هایدگر و تفکر اسلامی می‌گوید: «آنچه من در نزد هایدگر می‌جستم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی - اسلامی می‌جستم و می‌یافتم.»^۴ به همین جهت، کربن در شناخت تفکر عرفانی شیعه، در نشست‌هایی که با علامه طباطبایی داشته است، درباره مسئله تأویل و تفسیر قرآن با وی گفت و گو می‌نموده است، به طوری که هم‌زمانی کربن با علامه طباطبایی که درباره تأویل کتاب مقدس و تأویل معنوی سخن می‌گفتند، برای دیگران بسیار جلب توجه

1. H. G Gadamer

2. Paul Ricoeur

3. Hermeneutic

۴. داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۶۶.

می نموده است.^۱ داریوش شایگان می گوید: «کربن شیفته تأویلی است که در کتاب وجود و زمان، نوشته هایدگر، می توان دید.»^۲

از جمله اساتیدی که کربن از او در فرانسه استفاده نمود، لوئی ماسینیون می باشد. ماسینیون از جمله مستشرقانی است که درباره اسلام و عرفان اسلامی سال ها پژوهش نموده و آثاری از خود به جای گذارده است. از جمله آثار وی کتابش درباره حلاج است که بیانگر دغدغه های عرفانی او می باشد. وی این علاقه را نیز در شاگرد خویش هانری کربن به یادگار گذارد و موجب شد تا نخستین فیلسوف ایرانی که مورد توجه کربن قرار می گیرد، شهاب الدین سهروردی باشد، همان طور که نخستین عارفی که مورد توجه ماسینیون قرار گرفت، محیی الدین عربی بود. به نظر می رسد کربن نیز در تفسیر فکر محیی الدین و تقریب آن با اسماعیلیه، افکار استاد خود را ادامه داده باشد. زیرا ماسینیون معتقد بود: «ابن عربی با اقدام قاطع و برگشت ناپذیر، الهیات عرفانی اسلام را به وحدت گرایی التقاطی قرامطه یا اهل ارتداد انتقال داد.»^{۳ ۴}

۱. همان، ص ۴۴. «کربن گفت: «از آنجا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه ببریم و جنبه های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روز به روز بیش تر به فراموشی می سپریم.» و نخستین بار بود که من به ابعاد باور نکردنی این اصطلاح که کربن اغلب آن را به کار می برد، و چنان که می دانیم، کلید نفوذ به اندرون تأملات وی باقی می ماند، پی می بردم. علامه طباطبایی گفت: «بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل ناممکن است.» دو مرد (هانری کربن و علامه طباطبایی) با وجود دشواری های زبان و بیان... با یکدیگر توافق کامل داشتند. من به امکانات بیکران این «مفهوم» تأویل با همه نتایج مترتب بر آن بعدها پی بردم و دریافتم که سراسر زندگی کربن در حکم نوعی کوشش در راه شکوفا کردن هنر تأویل در وجود وی بوده، یعنی رسیدن به نمونه اعلائی از اندیشه درون نگر که وی پیش از آن جنبه هایی از آن را در نمودشناسی کشف کرده بود. اما همان چیزی که در فرایند اندیشه غربی در حکم روندی بود که کسانی چون هوسرل و هایدگر پس از گذشت روزگاران دراز بدان رسیده بودند... کربن به من می گفت: «منظور از کشف المحجوب همین است، یعنی پرده از باطن حقایق برگرفت.»

۲. همان، ص ۶۸.

۳. کلود عداس، ابن عربی سفر بی بازگشت، نیلوفر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۸۵.

۴. «کنایات با شکوه ماسینیون در باب شیعه گری و صبغه اساساً درس های وی، شعله عرفان را در روح کربن روشن می کرد. بر کنار ماندن از تأثیر کلام وی ممکن نبود. آتش جان وی، و نفوذ جسورانه اش در زوایای نهفته زندگی عرفانی در اسلام، که تا آن زمان هیچ کس بدینسان در آن راه نیافته بود، نجابت، خشم و شوریدگی وی در برابر فرومایگی های این دنیا، همه از

از جمله اندیشمندان مسیحی که هانری کربن چون او، از شیوه پدیدارشناسی استفاده نمود، اتین ژیلسون^۱ است. وی که اندیشمند و فیلسوفی مسیحی و تومیستی است، به مسیحیت با نگاه پدیدارشناسانه می نگرد، و بسیار قابل مقایسه با محققانی چون کربن و ایزوتسو در اسلام و میرچا الیاده در نمادشناسی و اسطوره‌شناسی از دین است. به نظر می‌رسد هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود نسبت به اسلام و تشیع به مانند اتین ژیلسون^۲ در مسیحیت عمل نموده و از او الگو گرفته است.^۳

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 چون دیدگاه 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

عواملی بود که بر جان شنوندگان جوان وی تأثیر می‌گذاشت. از این گذشته ماسینیون، ضمن پذیرش آشکار سهم اساسی ایران در جهان اسلامی... اذعان داشت که عالم ایرانی هرگز منزله مطلوب وی نبوده است. در حالی که کربن، برعکس، ایران را خانه خود احساس می‌کرد و عجیب این است که فرصت اقامت در این خانه را ماسینیون در اختیار وی گذاشت. به دنبال پرسش‌های مکرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسینیون چاپ سنگی مهم‌ترین کتاب سهروردی، حکمة الاشراق، را به وی داد و چنین گفت: «این کتاب را بگیرد. فکر می‌کنم در آن چیزی مناسب حالتان پیدا کنید.» و کربن می‌گوید: «چیزی که ماسینیون می‌گفت، همان مصاحبت با سهروردی جوان بود که از آن پس در سراسر زندگی‌ام دست از من برنداشت.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۳).

۱. Etienne – Henry Gilson

۲. برای آشنایی با افکار ژیلسون رجوع شود به: اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

۳. داریوش شایگان در باره رابطه کربن با ژیلسون می‌گوید: «کربن... درس‌های اتین ژیلسون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال ۲۴ – ۱۹۲۳، با عطش تمام دنبال می‌کند. وی از این درس‌ها می‌آموزد که متون کهن را چگونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسن چنان تحسینی را در کربن بر می‌انگیزد که وی تصمیم می‌گیرد همان را الگوی کار خود قرار دهد. او می‌کوشد همان دقت نظر جامعی را که ژیلسون در قرائت و درک متون لاتینی و احیای آن‌ها به کار برده بود، در مورد متون عربی و فارسی‌ای که خود وی بعدها آن‌ها را ترجمه و منتشر کرد، به کار برد.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۱)

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 ولوی گرایش زیادی دارد و بخش اصلی آثار کربن در راستای بیان این تفسیر و قرائت از مذهب شیعه می‌باشد.

کربن در تقسیم‌بندی 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 تقسیم‌بندی تاریخ فلسفه اسلامی، برخلاف مورخان غربی که تاریخ فلسفه اسلامی را با ابن رشد 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:

۱ - از آغاز تا مرگ ابن رشد 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 کربن، با مرگ ابن رشد 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 ابن رشد به معنای پایان تاریخ فلسفه اسلامی است و به اندیشه‌های سهروردی، محیی الدین و دیگر فیلسوفانی که پس از ابن رشد آمده‌اند، هیچ گونه توجهی نمی‌شود.

۲ - 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 بزرگانی همچون مکتب ابن عربی، تعلیمات نجم‌الدین کبری، سهروردی، سید حیدر آملی، پیوند میان تشیع با تصوف و آیین اسماعیلی شکل می‌گیرد.

۳ - از عصر صفویه تا کنون دوره سوم نام گرفته است. پاره‌ای از بزرگ‌ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می‌باشند. کربن از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم‌بندی معتقد است که دوره دوم از تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. از این رو در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیشمندان و متفکرینی می‌پردازد که در ایجاد حکمت معنوی حیات اثر بخش بوده‌اند، که باید به این شخصیت‌هایی که در ترسیم کربن از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده‌اند، مستقلاً پرداخته شود:

تأثیر آرای شهاب‌الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن

هانری کربن به سهروردی بسیار علاقه‌مند بود. آن گاه که در فرانسه اشتغال علمی داشت و در حال تخصص یافتن در زبان‌های باستانی و آموزش زبان‌های فارسی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصش را شهاب‌الدین سهروردی قرار داد. شاید بتوان گفت که توجه کربن به شیعه باطنی و عرفان بر اثر دلدادگی‌ای

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، صص ۷-۸

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 جمع‌آوری 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، نو افلاطونی 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 الاشراق* 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. همان طور که فلوطین در صدد جمع نمودن میان افکار و اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود بود و فکری اشراقی و شهودی داشت، سهروردی نیز به هماهنگ سازی میان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا پرداخت. و این امر بسیار مورد توجه اندیشمندی چون کربن قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود. شاید در فرهنگ اسلامی سهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کربن در طرح مسأله حکمت معنوی به جای فلسفه یونان بوده است.

سهروردی که عناصر ذهنی خود را وامدار افلاطون، فلوطین، فلسفه خسروانی و تصوف اسلامی بود، اعتقاد داشت همه بزرگان اندیشه، فیلسوفان و انبیا به 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 از

هرمس، - که گفته شده همان ادریس پیامبر است - زرتشت و دیگر پیامبران تا فیثاغورث، افلاطون، فلوطین 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.^۱ وی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکمیان 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^۲ 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 اعلی می‌داند.^۳ 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 ابن سینا 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

۱. رک به: عبدالحسین نقیب زاده، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱۶۶ - ۱۶۵.

۲. شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران، ص ۱۵۷: (... و الاضواء المینویة ینابیع الخره « خره » و الرأی التي أخیر عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصديق كیخسرو المبارك اليها فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی إن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه « خرداد » و ما للأشجار سموه « مرداد » و ما للنار سموه « اردیبهشت ».

۳. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۶۶، صص ۴۳۹-۴۳۸.

فیلسوف، مشائیان چون ابن سینا و فارابی هستند یا نه؟ و 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.^۱ به همین خاطر از نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است^۲ و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، 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^۳ و در واقع می‌کوشد تا میان حکمت زردشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند.^۴ با وجود آن که سهروردی همان طور که در مقدمه حکمه الاشراق یادآوری می‌کند، 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 یک رویه و 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 یک نوع وحدت باطنی و درونی

۱. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱، تهران، ص ۷۲ (به نقل از بخش ۵۵ الهیات کتاب تلویحات از آثار سهروردی)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ص ۲۹۵. 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 جدایی‌ناپذیر شدند.

۲. سه حکیم مسلمان، ص ۷۱ (به نقل از مقاله ششم شهاب الدین سهروردی از طبیعیات کتاب مطارحات).

۳. سهروردی در بیان کمالات و تجربه های 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: انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كأتى مجرد بلا بدن، عرى عن الملابس الطبيعة، برىء عن الهولى فأكون داخلأ فى ذاتى خارجأ عن ساير الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبه الايقه ما ابقى متعجبأ فأعلم انى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف.»، تلویحات، مجموعه اول آثار سهروردی، چاپ استانبول، ص ۱۱۲.

۴. سه حکیم مسلمان، ص ۷۳.

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 نظر و عمل اشتغال دارند، آنانی را 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^۱ و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می‌داند.

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی بر اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی بی‌تأثیر نبوده است.^۲ همچنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدرالمتألهین شیرازی که بر کتاب حکمة الاشراق تعلیقه نوشت و بر 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 جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع امری بود که نزد محمد بن ابی‌جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده‌های نهم هجری (پانزدهم م) و دهم هجری (شانزدهم م) جهش فوق‌العاده‌ای به وجود آورد،^۳ به طوری که ابن ابی‌جمهور احسانی بعدها بر فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه بسیار اثرگذار بوده است.

۱. به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ «متأله» درباره حکیمان اشراقی 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 ۱۸۳).

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

۳. همان، صص ۳۰۸-۳۰۷.

عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن در باره مهدویت

(۱) **شهاب الدین سهروردی:** با توجه به موقعیت خاصی که شهاب‌الدین سهروردی در عالم اندیشه دارد و تأثیر ژرفی که بر فیلسوفان و عرفان‌شناسان پس از خود گذارد، می‌توان به پاره‌ای از نظرات او که درباره مهدویت است، 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.

(۱-۱) **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 قطب‌الاقطاب 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.»^۱ 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 نشناسند.

کربن پس از این که نگرش سهروردی را درباره قطب بیان می‌کند، می‌کوشد تا هماهنگی این فکر او را با مسأله قطب‌الاقطاب یا امام در فکر شیعه بیان کند. وی می‌گوید مسأله امامت که به دنبال دایره نبوت و ختم نبوت قرار می‌گیرد و با ولایت گره خورده است، از استوانه‌های نبوت باطنیه باقیه است و پس از پیامبر

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۵.

اکرم ﷺ هر چند رسالت مسدود شد و پس از وفات ایشان رسالت نبوی ختم یافت، اما نبوت باطنیه باقیه، همچنان با مسأله 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 ﷺ 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.»^۱

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 که سهروردی با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب، یعنی امتی که دارای کتابی آسمانی هستند، معتقد بود که در رأس این امت، 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 قیّم بالکتاب که سهروردی به کار برده است، در تشیع برای نامیدن امام و نقش اساسی او به کار گرفته شده است.^۱ به همین جهت کربن نتیجه می‌گیرد که بی علت نیست که سهروردی پس از ذکر نقش قطب در مقدمه اثر مهم خود «حکمة الاشراق» 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 علیه السلام هدایت باطنی و تفسیر باطنی از شریعت و رسالت است.^۲ به همین جهت مفهوم امام در اندیشه سهروردی چون تشیع باطنی مسأله ای جدی بوده است.

۲- ۱) 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 (ایده ها) قائل بود یا فلوطین که در نظام طولی عالم به ترتیب معتقد به: 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 نورالانوار (ذات خداوند)، عالم انوار قاهره (عقل)، عالم انوار مدبّره (نفس)، عالم مُثُل معلقه (عالم مثال) و عالم ماده قرار گرفته است.

منظور سهروردی از عالم مُثُل معلقه غیر از عالم مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و به آن عالم مثل نوریه هم گویند. در واقع سهروردی علاوه بر

۱. همان، ص ۳۰۷.

۲. در قرآن 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 ۷۳: ﴿و جعلناهم أئمة یهدون بأمرنا﴾ و سوره سجده، آیه ۲۴: ﴿و جعلنا منهم أئمة یهدون بأمرنا﴾.

این که معتقد به عالم مُثل افلاطونی (مُثل نوریه) بود و برای تمامی پدیده‌های جزئی عالم یک صورت و مثال کلی در عالم مُثل قائل بود، به عالم مُثل معلقه یا عالم مثال که حد فاصل میان عالم محسوس و عالم معقول یا به تعبیر دیگر عالم روحانی و عالم جسمانی است، قائل بود.^۱ بنا براین عالم مثال افلاطونی (مُثل نوریه) در نظر سهروردی غیر از عالم مثالی (مُثل معلقه) است که وی بیان می‌کند.^۲ مضافاً او 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 مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود که مُثل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند.

بنابراین عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، حد میانه و حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبیر فیلسوفان، خیال فعال می‌تواند آن را درک کند. از نظر وی مُثل معلقه یا عالم مثال عالمی است که فراتر از عالم ماده یا عالم جسمانی است و قائم به ذات می‌باشد 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.

۱. رک به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، چاپ دوم، حکمت، تهران، س ۱۳۶۶، صص ۴۱۵ - ۴۱۳؛ سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ۸۵ - ۸۴؛ میر عبدالحسین نقیب زاده، درآمدی به فلسفه، چاپ دوم، آگاه، تهران، س ۱۳۷۲، ص ۱۶۷.

۲. سهروردی در حکمة الاشراق درباره تفاوت عالم مُثل معلقه (عالم مثال سهروردی) و مُثل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می‌گوید: «... و الصور المعلقة لیست مُثل افلاطون فان مُثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مُثل معلقه و لیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم» (حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۵۱۱)

سهروردی بنا به قاعده امکان اشرف که وجود ممکن آن‌خس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم ماده وجود داشته باشد، و هر عالم پست تر 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 غرایب و عجایب عالم مثال بی پایان 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.^۱

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 استقلالی پیدا می‌کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد.»^۲

سهروردی معتقد بود که اهل اشراق در خلسه‌های معتبر و مکرر خود به عالم هورقلیا راه یافته و «هورخش» را مشاهده می‌نمایند. منظور از هورخش در زبان اشراقیون وجهه عالی الاهی 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 العلیویة و فی شجاء الخلسات المعتبر فی عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدین المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق...»^۳

۱. شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، صص ۴۱۸ - ۴۱۷.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۳. المشارع و المطارحات، چاپ استانبول، ص ۴۷۴.

کربن کلمه «فیشجاه» در سخن سهروردی را به معنای «پیشگاه» معنی نموده است.

بنا به نظر کربن این عالم مثال که حد واسط میان عالم معقول و عالم جسمانی است و توسط خیال فعال درک می شود، عالمی است که می توان در آن همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف بازیافت و در واقع عالم مثال، مدخل و ورودی عالم ملکوت می باشد 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 داده اند. هانری کربن در این باره چنین می گوید: «به نظر می آید که سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم واسط را تأسیس کرده است و همه عرفا و حکمای اسلام به این بحث بازگشته و آن را بسط خواهند داد.»^۱ از این رو عالم مثال که مکان «اجسام لطیف» است، عالمی است که از طریق آن رموزی که پیامبران و تجربه های عرفانی به آن اشاره دارند، تحقق می یابند. بنا به نظر کربن تأویل داده های قرآنی به واسطه همین عالم انجام می پذیرد و بدون این عالم، جز کنایه ای مجازی امکان پذیر نخواهد بود.^۲

نگرش ابداعی سهروردی درباره عالم مثال و قرار گرفتن شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم موجب شد تا پس از او عده ای از متفکران از جمله ابن ابی جمهور 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

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۲. همان، ص ۳۰۰.

هورقلیا و زندگی کردن امام مهدی علیه السلام و خانواده ایشان در آن عالم گردیدند، و بر اثر همین فکر که امام مهدی علیه السلام در عالم هورقلیا زندگی می‌کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح نمودند، مبنی بر این که امام مهدی ع چون در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می‌کند، برای اداره عالم مادی 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 ع و به تدریج خود را مهدی علیه السلام خطاب نمودند و افکار و اعتقاداتی را دامن زدند که تاکنون نیز پیامدهای آن دامن گیر مسلمین می‌باشد.

(۲) - **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 برهه ای از تاریخ در ایران نشو و نما یافتند و حتی توانستند در مدتی حکومت ایران را به دست بگیرند، در فرهنگ و تمدن ایران تأثیر به‌سزایی داشتند 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 به‌سزایی برخوردار می‌باشد. 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 اسماعیلی به راحتی گذر کند.

تأویل در تفکر اسماعیلی برای کربن بسیار حائز اهمیت و همین امر او را متوجه این مذهب نمود. وی در مقاله‌ای که پیرامون 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) لایتن 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 معنی 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 جابرین حیان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.»^۱

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 او درباره مذهب اسماعیلی جمع‌آوری نموده است و در این زمینه نامه نگاری‌هایی را با یکی از بزرگ‌ترین اسماعیلی‌شناسان عصر خود ولادیمیر ایوانف داشت که به زبان فارسی نیز چاپ گردیده است.^۲ همچنین وی کتاب «کشف المحجوب» تالیف ابو یعقوب 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 «جامع الحکمتین» اثر ناصر خسرو قبادیانی را با

۱. هانری کربن، مبانی هنر معنوی، گردآوری زیر نظر علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۲۸ - ۲۷.

۲. زابینه اشمیکه، مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف، ع. روح بخشان، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

تصحیح و مقدمه‌ای به زبان فرانسوی ترجمه نمود. باید اذعان کنیم که فرقه اسماعیلی در کنار شیخیه و گرایش عرفانی از امامیه بیش‌ترین سهم را در شناخت کربن از اسلام باطنی و حکمت معنوی شیعه داشته است.

(۳) - ابن عربی: وی ملقب به محیی‌الدین 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 محیی‌الدین پس از شهاب‌الدین سهروردی، بیش‌ترین توجه کربن را به خود مشغول نموده است. و کربن پاره‌ای از شرح‌های فصوص‌الحکم محیی‌الدین را چون شرح سید حیدر آملی «جامع الاسرار و منبع الانوار» 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.^۱

(۴) - سید حیدر آملی: کربن در تقسیم‌بندی تاریخ تشیع معتقد است که سید حیدر آملی مهم‌ترین رخداد مرحله سوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله‌ای که از زمان خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۷۰م) 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 درباره حیدر آملی حکیم عرفانی شیعی (هشتم ق / چهاردهم م) منجر به این امر شده است که مسأله روابط میان تشیع و تصوف به شیوه‌ای نو طرح شود... تصوف

۱. حیدر بن علی آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۸.

عالی‌ترین کوشش درونی سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باز زیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است.^۱

البته به نظر می‌رسد سید حیدر آملی در وحدت‌بخشی میان تصوف و تشیع و این که باطن تصوف همان تشیع است و باطن تشیع همان تصوف است، از شهاب‌الدین سهروردی الهام گرفته باشد. و 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 تأثیرپذیری اندیشمندان پس از سهروردی را از وی گوشزد می‌کند.

تقریب باطنی مذاهب

کربن علاقه خاصی به 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 مسأله 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 به عنوان امام منتظر بدان اعتقاد دارند و کربن با تکیه بر این سخن

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۶.

می گوید، که این سخن اشکوری بیانگر این است که اندیشه ایران شیعی همان منحنی اندیشه ایران باستان را دنبال می کند و گویی که همان سخن را می گوید که روح ایرانی با آن مانوس بوده و به آن اعتقاد می ورزیده است.^۱

کربن می کوشد 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 می یابد - با سخنانی که در مکتب شیخیه بر اساس عالم غیر مادی و هورقلیایی گفته می شود، نوعی هماهنگی ایجاد سازد. چرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیانس سخنانی اسرارآمیز و نمادین می گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق‌الارضی بودن و مکان غیر مادی‌ای که محل زندگی امام مهدی علیه السلام است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز می گویند. و با توجه به این که از ویژگی‌های تفکری که مبتنی بر تأویل و باطن‌گرایی است، سخنان نمادین، رمزگونه، تلمیحی و کنایه‌ای است، کربن در بیان آیین‌ها، اعتقادات و افکار ادیان و مکاتب از نمادشناسی و رمز شناسی مذاهب به شدت استفاده می کند.

نماد شناسی تطبیقی

کربن در راستای مفهوم تأویل باطنی، به نمادشناسی تطبیقی میان مذاهب شدیداً علاقه دارد و به جهت انس با اسماعیلی، شیخیه و عرفان شیعی می کوشد تا میان مفاهیم، اعداد و آیین‌ها نوعی هماهنگی و توافق ایجاد کند. بدیهی است که در تفکر و اندیشه عرفانی که با تأویل عمق و معنا و از طرفی با تأویل سطوح

۱. هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی)، ص ۱۶۳.

متفاوت معنا سر و کار دارد، وجود رمز، نماد و تلمیح به فراوانی دیده می‌شود و از آن جا که کربن به تقریب میان تمامی تفکرات باطنی در تاریخ فلسفه و عرفان و مذاهب اسلامی می‌اندیشد، از این رو می‌کوشد تا میان آن‌ها نزدیکی و وفاق ایجاد سازد. به عنوان مثال، درباره تعداد امامان دوازده گانه شیعه به اهمیت رمزی و تطبیق آن با دوازده صورت فلکی منطقه البروج یا دوازده تن از نقبای بنی اسرائیل 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.^۱ 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 دوازده‌گانه فهمیده است.»^۲

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 (علیه السلام) حضرت نرجس خاتون 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.^۳

۱. همان، صص ۱۶۱ - ۱۶۰.

۲. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۱۶۲.

همچنین وی در تطبیق میان اصطلاحات، به لفظ پاراقلیط در انجیل و تطبیق آن با امام مهدی علیه السلام می‌پردازد. او می‌گوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را پیش از آمدنش با لقب پاراقلیط خطاب می‌کردند و از آن جایی که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت که امام عصر علیه السلام 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 که، 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 زمینه‌سازی قیامت القیامت خواهد شد.^۱

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.

۱. همان، ص ۱۰۸.

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 ریشه‌ای تر و بنیادی‌تر از مسأله رهبری سیاسی است. زیرا اگر جانشینی و خلافت پس از پیامبر اکرم ﷺ 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 گفت و گویی شود. زیرا آن بحث، هم اکنون منقضی شده است، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این گفت و گو وجود داشته است و هنوز هم مسأله امامت - بر خلاف مسأله خلافت - از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می‌باشد. از نظر کربن، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسأله 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.^۱ و یا شناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان‌های آن دوره را به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می‌کند.^۲ پس امامت در تفکر شیعه نوعی جایگزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می‌باشد. از این رو پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر علیه السلام برای این مقام برگزیده شده‌اند. به همین دلیل کربن معتقد است که در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم ﷺ اسلام به

۱. لولا الحجة لساخت الارض باهلها.

۲. در واقع از مفهوم این روایت که گفته شده است: «من مات ولم يعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیة» 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.

شریعت محدود می‌گردد، اما در تفکر شیعه، شریعت نبوی به حیات خود ادامه می‌دهد. از این رو، او تمایز اصلی شیعه و سنی را بر این اساس می‌داند و بنا بر همین اصل، کربن به مسأله 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 خاتم‌النبین آغاز می‌شود و با ظهور امام عصر علیه السلام پیگیری می‌شود. به همین جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معنای چشم به راه بودن کسی است که با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را می‌خواهد آشکار سازد.

کربن در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک‌ناپذیر قائل است. وی معتقد است که پیامبر بیانگر رسالت و شریعت است که در طی بیست و سه 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 الحقیقة 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 صلی الله علیه و آله و پاره ای 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 می شود، مفتخر به مقام امامت می گردد^۱ 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 می کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم علیه السلام که دارای مقام امامت بود چنین می گوید: ﴿وَكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين﴾^۲ یعنی 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 علیه السلام برتر از مقام نبوت او بود که خداوند تنها پس از آزمون های سخت این مقام را به او داد. به همین دلیل کسربن امام را بشر ملکوتی می داند، به طوری که اگر عکس این قضیه صدق می کرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هیچ گاه اعطای این مقام نمی توانست برای او یک پاداش تلقی گردد.

در حقیقت یکی از ویژگی هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کسربن به آن توجه خاصی دارد، این است که اگر کسی به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه ملکی بر جنبه ملکوت نیز اشراف و احاطه پیدا خواهد نمود و دانای به عوالم برتر هستی خواهد شد. در واقع باید گفت که ریشه قرآنی موضوع قوس صعود یا سیر طولی عوالم و قوس نزول که در میان عارفان و

۱. قرآن در سوره بقره آیه ۱۲۴، در باره به امامت رسیدن حضرت ابراهیم می فرماید: ﴿و إذ ابتلی ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انی جاعلك للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین﴾. این آیات برتری مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام را بر نبوت وی نشان می دهد، همان طور که عصمت را برای امامت اثبات می کند. زیرا آن گاه که حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند می پرسد که آیا این مقام به ذریه و فرزندان من هم می رسد، خداوند در جواب می فرماید، ظالمان که در این جا منظور گناهکاران هستند، شایسته این مقام نمی باشند. که از مفهوم آیه استنباط می شود که بنا بر این امام باید بری از گناه و ظلم باشد.

۲. سوره انعام، آیه ۷۵.

حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه‌ای است که شأن نزول آن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام 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 که بیان و ترسیم این عوالم چندگانه چه در میان فیلسوفان اشراقی همچون سهروردی و پیروانش و چه در میان فیلسوفان مشائی همچون ابن سینا و پیروانش با ادبیات خاص هر یک از این دو مشرب متداول بوده است، مضافاً که 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 بهره‌گیری از ادبیات قرآنی و فلسفی به ترسیم این عوالم پرداخته‌اند.

از جمله ویژگی‌های کسانی مانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 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 علیه السلام به جهت علم به ملکوت عالم، باطن و تأویل اموری را که هنگام همراهی حضرت موسی علیه السلام 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. ^۱ بدان جهت در قرآن آمده است، آنانی که

۱. امام صادق علیه السلام در سخنی می‌فرماید که خدا رحمت کند برادر ما حضرت موسی را که اگر شکیبایی و صبر پیشه می‌کرد و می‌توانست کارهای حضرت خضر علیه السلام را - که بر حسب علم به باطن و تأویل عالم صورت می‌پذیرفت - تحمل کند، حضرت خضر علیه السلام هفتاد مورد از تأویل کارهای خود را برای حضرت موسی علیه السلام بیان می‌داشت. همچنین از جمله توانایی‌هایی که ائمه بر حسب مقام امامت و به جهت آگاهی به ملکوت عالم و علم به تأویل دارا بودند، پیشگویی‌هایی است که آن بزرگواران بیان داشته‌اند. از جمله سخنانی که امام علی علیه السلام به ابن ملجم درباره قتل خود می‌گوید یا سخنی که امام

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 دارا هستند.^۱ از جمله روایاتی که کربن آن را درباره سطوح متفاوت حقیقت عالم و همچنین برای طرح مسأله وجود ظاهر و باطن در عالم مطرح می‌سازد و تفسیر باطن عالم را نیازمند به حکمت معنوی و نبوی می‌داند، این سخن امام صادق علیه السلام 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.^۲

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 صلی الله علیه و آله شرکت 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 را که اشاره به وحدت نورانی پیامبر و امامان دارد، ذکر می‌کند، مانند این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«أنا و علی من نور واحد» یا «اول ما خلق الله نوری».

علی علیه السلام به سعد ابی وقاص در باره پسرش عمر سعد و جریان قتل سیدالشهداء امام حسین علیه السلام 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.

۱. قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه ۷، 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 ۱۸).

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸.

این دسته از روایات بیانگر مسؤولیت 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، مسأله ولایت است. در واقع کسی که به مقام امامت الهی نصب شده باشد همچون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان دوازده‌گانه، دارای ولایت باطنی و مقام سرپرستی است که بر این اساس مؤمنان باید نسبت به امام حالت محبت، انقیاد و اطاعت داشته باشند.^۱ در تفکر شیعه، امام بیانگر 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 عارفان از کسی اخذ می‌شود که صاحب ولایت باشد که همان امامان معصوم هستند. به همین جهت عرفا می‌کوشند تا سر سلسله 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 صلی الله علیه و آله و پس از ایشان ائمه دوازده‌گانه می‌باشند.

۱. قرآن در این خصوص می‌فرماید: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» یعنی مؤمنان باید به اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر (امامان) بپردازند. 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 و آن گاه که درباره مؤمنان و پیروان به کار رود، به معنای فرمانبرداری و اطاعت بی چون و چرا است. این تفاوت را از جنبه ادبی با فتحه و کسره واو در کلمه ولایت نشان می‌دهند.

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

بر خلاف بسیاری از خاورشناسان که در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی، نگاهی همه جانبه و عمیق ندارند و به هر یک از مؤلفه‌های دین به صورت تفکیکی و تحلیلی نگریسته و از عناصر دین تحلیل ارگانیک و ساختاری ارائه نمی‌دهند، کربن از جمله محققینی است که وقتی به اسلام می‌نگرد، به جهت روش پدیدارشناسانه، به دنبال شناخت اصلی‌ترین و محوری‌ترین عناصر آن می‌باشد و به صورت میدانی و شبکه‌ای به تحلیل این عناصر محوری می‌پردازد. از این رو یکی از مؤلفه‌های بنیادین که برای او جلب توجه می‌کند، مسأله مهدویت است. وی آن را از محوری‌ترین عناصر اعتقادی عرفان و حکمت شیعی تلقی می‌کند. از دیدگاه کربن، مهدویت به معنای تفسیر باطن دین و ظهور امام، احیای دوباره حیات انسان‌ها می‌باشد. وی می‌گوید:

«ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشه شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست.»^۱

وی معتقد است که امام حاضر است، اما مردم خود را از دیدار او محروم نموده و در پس حجاب قرار گرفته و توانایی معرفت را از دست داده، از این رو می‌گوید:

«افراد با ناتوان ساختن خود برای رؤیت امام، او را نسبت به خود، در پس حجاب قرار داده‌اند. زیرا آنان اعضای «دراکه تجلی الهی» و این «معرفت قلبی» را که در معرفت‌شناسی امامان تعریف شده بود، از دست داده یا قلع کرده‌اند.»^۲

کربن ظهور امام عصر ع را منوط به کسب معرفت امام می‌داند و معتقد است چون ظهور امام، باطن همه تعالیم و حیاتی در ادیان را آشکار خواهد کرد که

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۲. همان، ۱۰۵.

این همان پیروزی تأویل خواهد بود، از این رو تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود،^۱ این امر متحقق نخواهد شد.

«... تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی معناست. ظهور امام، واقعه‌ای نیست که ناگهان روزی اتفاق افتد، بلکه امری است که هر روز در وجدان مؤمنان شیعی، حاصل می‌شود... ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان‌هاست و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوانمردی از همین جا ناشی می‌شود و این اندیشه همه خلیقات شیعی را در خود دارد.»^۲

کربن در آثار خود به نقش محوری و کلیدی مهدویت و امام زمان علیه السلام اشاره‌های فراوانی دارد که ما در این جا به پاره‌ای از آن موارد که در اندیشه‌های او وجود داشته است، اشاره می‌کنیم.

دکترین مهدویت از منظر هائری کربن

از منظر اعتقادات شیعه امامی و با دقت نظر کلامی در مباحث هائری کربن در باب مهدویت، اشکالاتی بر او وارد می‌باشد؛ اما آنچه فراتر از این امر برای اندیشمندان معتقد به امام عصر علیه السلام می‌تواند بسیار جالب توجه باشد، این نکته است که کربن بر خلاف سنت خاورشناسان پیش از خود چون دارمستتر، گلدتسیهر، فان فلوتن، مارگولیو، همیلتون گیب و دیگران که کم‌تر تلاش می‌نمودند تا در شناخت اسلام و تشیع به عناصر و مؤلفه‌های اصلی و بنیادین آن

۱. کربن در اثبات این امر که تا مردم به بلوغ و رسش روحی نرسند، ظهور امام عصر علیه السلام متحقق نخواهد شد، به سخن سعدالدین حموی استناد می‌کند: «امام غایب تا زمانی که اسرار توحید را از بند نعلین او استماع نکنند، ظهور نخواهد کرد، یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۶).

۲. همان، ص ۱۰۵. (کربن وجود روحیه فتوت و اخلاق جوانمردی را در گذشته که توسط عرفا ترویج می‌شد و موجب نوشته شدن فتوت‌نامه‌ها گشت، عامل نوعی ترویج دین، تعالیم اخلاقی و آوردن آن تعالیم در متن زندگی و در میان مشاغل و حرفه‌ها می‌دانست، به طوری که موجب گشت تا اخلاق با زندگی گره خورد. از این رو کربن ظهور آینده امام را مستلزم استحاله قلب انسان‌ها و ظهور اخلاق جوانمردی می‌داند که این ظهور به ایمان آنان بستگی دارد.)

توجه کنند، به بیان اصلی ترین عناصر تفکر شیعی اشاره می نماید و بر تبیین آن ها تلاش می ورزد. در واقع کربن به عنوان یک خاورشناس و پژوهشگر روشمند توانست عمق اعتقادات شیعه را آشکار سازد و اساس و پایه های آن را که مایه استواری تئوریک شیعه در طول تاریخ بوده، تفسیر کند، به گونه ای که عظمت کار کربن نسبت به دیگر خاورشناسان و دین پژوهان غربی در مزیت بخشی و رجحان دادن به مهدویت بر دیگر آرای کلامی، بسیار نمودار است.^۱

در ساختار فکری شیعه، پاره ای از آموزه های اعتقادی جایگاهی ویژه و بنیادی دارند، به طوری که با حذف آن آموزه ها، شیعه نابود و مضمحل می شود. به عنوان مثال تفکر شیعه با حذف امامت و ولایت و مهدویت امکان ندارد که پایدار بماند. در سخن پیشوایان دین، آنگاه که به بیان پایه های دین می پردازند، وقتی به بیان مسأله ولایت می رسند، یادآوری می کنند که همه پایه های دین مبتنی بر ولایت امامان است و شریعت از آن منظر معنا دار می باشد. در واقع این اولویت گذاری در اعتقادات، گویای این است که نباید همه اعتقادات را در یک ردیف نهاد و هم سطح یکدیگر پنداشت و اولویت دهی به بعضی از اعتقادات را نادیده گرفت. کربن در مسأله مهدویت گاه به سوی شیخیه نزدیک می گردد و گاه به اسماعیلیه و امامیه توجه می کند و در این مسیر، گاهی از مباحث عرفانی و اشراقی محیی الدین و سهروردی کمک می گیرد و می کوشد تا میان تفکر عرفانی

۱. با وجود آن که هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود از شیعه، به توصیف آن در تمامی گرایش هایش (اسماعیلی، شیخیه و دوازده امامی) می پردازد و کمتر سعی می کند تا به اظهار نظر و داوری بپردازد، گاهی دیده می شود که قلمش رها شده و به ترجیح یک اندیشه بر اندیشه دیگر و مقایسه میان آرا می پردازد و اظهار نظر شخصی می کند. به عنوان مثال در بحث عالم هورقلیا و ملاقات با امام عصر علیه السلام با کمال تعجب، وی به نظریه شیخیه گرایش پیدا می کند و معتقد می شود که کلیه تشرفات و دیدارها در عالمی فرامادی که همان عالم هورقلیا است، صورت می پذیرد و در بیان این اعتقاد، عالمان شیعه دوازده امامی را چون کلینی، طبرسی نوری، و شیخ مفید که معتقد به عمر طولانی امام عصر علیه السلام و زندگی جسمانی آن امام در همین دنیای مادی هستند، کژاندیش می داند.

و حکمت معنوی تمامی اندیشه‌های مکاتب و مذاهب شیعی و ایرانی توافقی ایجاد کند اما آنچه فراتر از این مذاهب و تفکرات باطنی و معنوی در آثار او جلب توجه می‌کند، اهمیت مسأله مهدویت به منزله یک دکترین و نظریه جدی است، که مورد توجه و دقت نظر او قرار گرفته است، به طوری که وی علاوه بر این که در ضمن مقالات زیادی به موضوع مهدویت اشاره می‌کند، چندین مقاله مستقل درباره مهدویت نوشته است.

در واقع می‌توان گفت که با توجه به این که فکر شیعی و حکمت معنوی آن مبتنی بر مسأله امامت و مهدویت است، کربن در بیان این عنصر در تفکر شیعی بسیار موفق بوده است و شاید بتوان گفت پیش از او کسی نبوده است که بتواند به مانند او این رگه اصلی تفکر شیعه را که در تمامی پیکره شیعه نفوذ دارد، نشان دهد. در تاریخ شیعه، اهمیت مهدویت امری پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است، اما کربن توانسته بود از جنبه نظری و تئوریک به ترسیم موقعیت آن در تفکر دینی و خصوصاً در عرفان پردازد.

در واقع همان طور که سلوک اخلاقی و عرفانی پیش از محیی‌الدین وجود داشته، اما او توانست عرفان نظری را به تصویر کشد و آن را به طور سیستماتیک تدوین نمود، و یا منطق قبل از ارسطو وجود داشته است، اما ارسطو نخستین کسی است که به گردآوری و تدوین آن پرداخته است، همچنین باید گفت که با توصیف پدیدارشناسانه کربن از شیعه و اهمیت مسأله امامت و مهدویت انسان احساس می‌کند که نیازمند شخص یا جریانی هست تا به تدوین نظام فکری و نظری مهدویت پردازد و آن را از حاشیه تئوریک فکر شیعه به متن آورد.

انسان وقتی با منزلت و جایگاه مهدویت در شیعه شناسی کربن مواجه می‌شود - جدای از اشتباهاتی که در باب مهدویت دارد - احساس می‌کند که می‌توان یک نظام فکری و دکترین دینی بر اساس فکر مهدوی ساخت و با انس یافتن با آثار کربن در بیان پدیدارشناسانه شیعه و عرفان شیعی، این احساس شدیداً به انسان دست می‌دهد که اندیشه مهدوی از چنان پتانسیلی برخوردار است که می‌توان آن را در سرلوحه یک نظام الهیاتی و برای توصیف ریشه دین‌ورزی توده مردم و فرهیختگان بیان نمود. متأسفانه هنوز پاره‌ای از عناصر فکر شیعی چون تفکر مهدویت و تفکر اخلاقی شیعه به مانند عرفان نظری به دنبال متفکری است تا به آن نظام بخشد و از آن سیستم بسازد و هنوز انتظاری را که باید از مسأله مهدویت در تصحیح جامعه و انسان و بنیادهای معرفتی - اعتقادی داشته باشیم، از پاره‌ای از علوم و اندیشه‌های دیگر داریم.

مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن

کربن پی برده بود که اندیشه شیعی از منبع حکمت نبوی سیراب شده است و می‌دانست که نه ظواهر دین یا به تعبیر دیگر شریعت، بیانگر کنه و حقیقت شیعه است و نه فلسفه و علوم عقلی می‌تواند این گوهر شیعی را نشان دهد. وی تحت تأثیر تفکر سهروردی معتقد بود که فلسفه یونان موجب شده تا حکمت نبوی به حاشیه رانده شود و در واقع ادبیات فلسفی هر چند به دفاع عقلانی از دین برخاست، اما نباید فراموش نمود که جنبه آسیب‌شناختی هم داشت و موجب گردید تا ادبیات قرآنی و حکمت نبوی و علوی مورد توجه دقیق و محوری قرار نگیرد. چه بسا اندیشمندان اسلامی می‌توانستند با تکیه بر

سنت نبوی و امامت علوی و مهدوی، نظامی حکمی و معرفتی را بنیان گذارند. از این رو معتقد است که شیعه ناظر به انتظاری است که به معنای انتظار آمدن شریعت جدید نمی‌باشد، بلکه به معنای ظهور شخصیت امام مهدی علیه السلام است که وی می‌خواهد همان شریعت نبوی را تفسیر کند. در این راستا وی می‌گوید:

«اندیشه شیعی، از همان آغاز، منبعی برای حکمتی از نوع نبوی مربوط به یک دیانت نبوی بود؛ نه به ظاهر احکام آن و نه به افقی که منابع و احکام منطق عقلی حدود آن را معین می‌کند، محدود نمی‌شود. اندیشه شیعی، ناظر به انتظاری است، نه انتظار وحی شریعتی جدید، بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی. نمونه اعلائی این انتظار ظهور، همانا ظهور امام غایب (امام زمان که اینک بنا به اعتقاد تشیع امامی غایب است) خواهد بود. به دنبال دایره نبوت که اینک بسته شده است، دایره جدید، دایره ولایت خواهد آمد که در پایان آن، امام ظاهر خواهد شد.»^۱

از این رو، وی معتقد است که عمق و باطن شیعه نه محدود به شریعت و ظواهر دین می‌شود - نه مخالف و متعارض - و نه علوم عقلی می‌تواند حدود و عمق حکمت باطنی شیعه را به طور کامل بیان کند؛ بلکه از نظر او مفهوم امامت و ولایت است که می‌تواند بیانگر این حکمت معنوی شیعه باشد.^۲

کربن معتقد است ظهور امام عصر علیه السلام نیازمند فراهم گردیدن شرایط است و از طرفی ظهور مهدوی را بزرگ‌ترین پشتوانه و انگیزه تزکیه نفوس می‌داند که اساس فکر شیعی است، به طوری که سزاوار است مردم به جهت ظهور مهدوی

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۲.

۲. هانری کربن در اعتقاد خود مبنی بر این که شریعت و فلسفه نمی‌توانند کاملاً باطن و حقیقت معنوی شیعه را بیان کنند، معتقد بود، که مقوله امامت و ولایت امامان، بیانگر حقیقت حکمت نبوی و شیعی است و از آنجایی که عرفان را مبنی بر امامت و قطب الاقطاب بودن امام و ولایت منتشر شده از جنبش می‌دانست و گمان می‌برد که عارفان توانایی ایفای این مسؤولیت را دارند و عرفان - بر خلاف شریعت و فلسفه - می‌تواند از عهده این مسؤولیت برآید، به عارفان و فیلسوفان حکیمی که رویکرد عرفانی داشته‌اند، بیش از فلاسفه مشائی اهتمام می‌ورزید. اما لازم به ذکر است که پذیرش این سخن کربن، مبنی بر این که باطن دین را باید بر اساس مبحث امامت و ولایت امام فهمید، لزوماً به معنای پذیرش این سخن نیست که باید لزوماً به عرفان یا تصوف گرایش پیدا نمود. چه بسا فردی ممکن است تصوف را ایفا کننده نقش امامت و ولایت نداند - علی‌رغم ادعای خود تصوف - اما به اصل سخن کربن مبنی بر این که باطن شیعه همان امامت و ولایت پیشوایان دین است، وفادار باشد. در واقع کربن به طرح امامت و ولایت پرداخته است، لکن مصداق آن را در عرفان می‌جوید.

نفس خود را تصفیه سازند و دینداری پیشه کنند. وی معتقد است ظهور آینده امام نیازمند این است که مردم به سوی صلاح و خوبی روند و ظرفیت درک و پذیرش او را بیابند و به تعبیر دیگر، او را بخواهند. وی حتی دلیل تحقق یافتن روحیه فتوت و اخلاق جوانمردی را که توسط عرفا ترویج شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه‌ها گشت، همین امر می‌داند. یعنی عارفان می‌کوشیدند تا با این عمل به ترویج دین و اخلاق پردازند، تعالیم اخلاقی را به متن زندگی توده مردم آورند و در میان مشاغل و حرفه‌ها نهادینه سازند و اخلاق را با زندگی گره زنند. از این رو کربن معتقد بود برای این که ظهور امام عصر علیه السلام متحقق گردد، انسان‌ها باید خود را بسازند و ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان‌ها است و در واقع این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. وی می‌گوید:

«معنای ظهور امام منتظر، همان جلوه کمال انسانیت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر می‌سازد و معنای این سخن، آشکار شدن سیرِ الهی است که به انسان امانت سپرده شده...»^۱

به همین جهت باید گفت مفهوم انتظار در فکر کربن، معنایی بسیار ژرف و پویا دارد و به معنای آمادگی روحی و تزکیه نفس جهت ظهور امام عصر علیه السلام می‌باشد و هیچ‌گاه به معنای نادرست سکوت، خمودگی و افزودن گناه در جامعه نمی‌باشد، بلکه بر عکس انتظار به معنای اصلاح خود و جامعه می‌باشد. کربن پس از آن که این حدیث نبوی را نقل می‌کند:

«اگر از عمر عالم یک روز باقی بماند، خداوند آن روز را آن قدر طولانی خواهد نمود تا امام عصر علیه السلام ظهور فرماید.»

نتیجه می‌گیرد که این سخن نبوی اعلانی صریح و پژوهشی در همه ادوار تاریخ و در وجدان شیعی خواهد بود و این که خداوند با ظهور مهدوی می‌خواهد باطن همه ادیان - نه فقط باطن اسلام - را که دارای وحدت درونی متعالی هستند، آشکار سازد و از این امر به پیروزی تأویل که موجب بازگشت بشر به وحدت خواهد بود، تعبیر می‌کند.^۱

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

(۱) با آن که اهمیت مهدویت با توجه به شیوه پدیدارشناسی کربن، بر ما پنهان نیست، اما در پاره‌ای از مباحث مهدویت می‌توان سخنان او را به نقد کشید، هر چند که این خرده‌گیری، چیزی از اهمیت فکر او نمی‌کاهد و در شناخت او نسبت به این که مهدویت از ارکان فرقه‌های شیعه محسوب می‌گردد، هیچ گونه خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که بر خلاف بسیاری از مستشرقان که به اسلام نگاه تاریخی دارند و این را دنبال می‌کنند که در قرون نخست چه رخدادهایی به وقوع پیوسته که شیعه تکوین یافته است، نگاه کربن به مسأله شیعه پدیدارشناسانه است و به شیعه نگاه تاریخی ندارد اما با تمام محاسنی که این روش داراست و شناخت گوهر شیعه و عناصر بنیادین شیعه را برای او امکان پذیر ساخته است، اما از طرف دیگر پاره‌ای از نکات تاریخی را بر او پنهان گذارده است. از جمله این که وی تنها به جنبه عرفانی و فلسفی از دین توجه دارد و شیعه را تنها از منظر باطنی و عرفانی آن مورد توجه قرار می‌دهد و عمق

۱. تاریخ فلسفه، ص ۱۰۵.

شیعه را همان جنبه باطنی و معنوی آن می‌داند و به صحت و عدم صحت تاریخی این نگرش در افکار فرقه‌هایی چون اسماعیلی و شیخیه توجه نمی‌کند.

البته این شیوه باطن‌گرایی کربن به عنوان مغز و باطن تفکر شیعه مورد اقبال پاره‌ای از اندیشمندان است؛ اما نباید فراموش نمود که به شیعه از جنبه‌های دیگر هم می‌توان نگرست. مثلاً می‌توان به شیعه از منظر عقلی، کلامی، حدیثی و فقهی هم نگرست، به طوری که از این منظرها بخش‌های دیگری از شیعه می‌توانست مورد توجه کربن قرار بگیرد. کربن هر چه را در مسیر حکمت معنوی و باطنی شیعه بود، مورد امعان نظر خویش قرار داد. به این جهت تنها به طیف خاصی از فیلسوفان، عارفان و فرقه‌های شیعه توجه نمود. مثلاً به سهروردی و صدرالمتألهین پیش از دیگر فیلسوفان اسلامی چون ابن سینا توجه دارد و در میان فرقه‌های شیعه، در کنار امامیه به اسماعیلی و شیخیه، بیش از دیگر فرقه‌های شیعه توجه دارد. زیرا در این فرقه‌های شیعه بیش از دیگر فرقه‌ها به مسأله تأویل، باطن‌گرایی و جنبه‌های عرفانی توجه می‌شود. همچنین به عارفان بیش از دیگر اندیشمندان اسلامی چون متکلمان، محدثان، فقیهان و دیگر عالمان شیعی، توجه می‌کند. در واقع نگاه کربن به شیعه نگاهی همه‌جانبه و همه‌سویه نیست. حتی در تحلیل منابع شیعی چون احادیث و روایات پیشوایان دینی، بیش‌تر به احادیثی که قابلیت تأویل حکمی و عرفانی را دارد، توجه می‌کند و تنها روایاتی را که بتواند با آنها حکمت باطنی شیعه را بیان نماید، ذکر می‌کند.

(۲) گاه دیده می‌شود که وی به دسته‌ای از روایات که از جهت وثوق و اطمینان در سند و دلالت خدشه پذیرند، استناد می‌کند. از دیدگاه کربن چون حقیقت شیعه همان جنبه باطنی آن، یعنی حکمت و معنویت، می‌باشد، از اینرو

هر چه که بیانگر این حکمت و معنویت باشد، مورد استناد او قرار می‌گیرد. به عنوان مثال به خطبه البیان منسوب به حضرت علی علیه السلام که در کتاب مشارق الانوار حافظ رجب بررسی آمده است و از خطبه‌های غلوآمیز و افراطی درباره مقام امامت شمرده می‌شود، استناد می‌کند و صحت و سقم این حدیث را مورد توجه قرار نمی‌دهد، در حالی که این خطبه از جنبه تاریخی و سندشناسی، مورد تأیید حدیث‌شناسان نیست و همیشه مورد انتقاد عالمان دینی بوده است و صرفاً صوفیه دلالت و مضمون این خطبه را مورد تأیید قرار می‌دهند و به آن استناد می‌کنند. وی درباره شخصیت حافظ رجب بررسی که بنا به نظر عالمانی از شیعه چون علامه مجلسی، قابل اعتماد نیست^۱، چنین می‌گوید:

«در میان آثار رجب بررسی که به هشت اثر می‌رسد، مشارق‌الانوار را که مهم‌ترین خطبه‌های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می‌شود، می‌توان دیباچه‌ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقی کرد.»^۲

کربن به جهت علاقه زیاد به شیعه معنوی، به سوی گرایش‌هایی از شیعه که به باطن و تأویل گرایش دارند، چون اسماعیلی و شیخیه، و رویکرد عرفانی از امامیه بیش‌تر گرایش پیدا می‌کند و این امر موجب شده که وی در مباحث مهدویت به سوی نظرات اسماعیلیه و شیخیه توجه زیادی کند و عمده اشکالات او در زمینه مهدویت متوجه نظراتی است که او به ویژه از شیخیه اقتباس نموده است.

(۳) کربن تحت تأثیر جسم هورقلیائی و عالم مثال سهروردی، زمان و مکان را «میان زمان‌ها» یا همان «شرق میانه» می‌داند، و بر همین اساس، جزیره سبز

۱. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، چاپ بیروت، ج ۱، ص ۱۰.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۹.

(جزیره خضرا)، دریای سفید (که در گفته‌های بعضی از تشریف یافتگان نقل گردیده است)، و محل زندگانی امام عصر ع را توجیه می‌کند. پس از آن که بعضی از بزرگان شیخیه چون محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸ / ۱۸۷۰) و ابوالقاسم خان ابراهیمی (۱۲۴۷ شمسی / ۱۹۶۹) از بحث عالم مثال که توسط سهروردی مطرح شد، استفاده نمودند و عالم مثال را همان عالم هورقلیا دانستند و سپس محل و جهان زندگی امام عصر ع را در جهان هورقلیا یا عالم مثال تلقی نمودند، کربن هم به این مسأله، توجه می‌کند و در راستای بیان نسبت میان عالم مثال، جسم هورقلیا و جزیره خضرا سخن می‌گوید و رابطه این عوالم را با یکدیگر بیان می‌دارد. وی می‌کوشد تا نشان دهد که بسیاری از واقعه‌ها و تجربه‌های دینی مؤمنان با امام عصر علیه السلام در دنیای محسوس و روال عادی عالم رخ نداده است؛ بلکه این رخدادها در جهانی وسط و میانه که فراتر از عالم ماده و متفاوت با این عالم مادی است، به وقوع پیوسته است. وی در بیان این بحث به نظریات مکتب شیخیه نزدیک می‌شود. او با توجه به روش پدیدارشناسانه‌ای که دارد و این که از منظر بیان تاریخ قدسی شیعه به امامت امام عصر علیه السلام می‌نگرد، اعتقاد به عالم مثال را که فراتر از عالم محسوس است، به عنوان پدیدارشناسی غیبت مورد لحاظ قرار می‌دهد و ارض ملکوت هورقلیا را چون ارض نورانی در آیین مانوی می‌داند. «مفهوم امام غایب، مشایخ مکتب شیخی را به تعمیق معنا و نحوه این حضور غایب هدایت کرده است. این جا نیز بار دیگر، عالم مثال، نقشی اساسی ایفا می‌کند. مشاهده امام در ارض ملکوت هورقلیا - مقایسه شود با ارض نورانی در آیین مانوی - مشاهده او در جایی است که او در حقیقت وجود دارد: در عالم ملموس و ورای حس و با عضوی که خاص ادراک چنین عالمی است.

مکتب شیخی، نوعی از پدیدارشناسی غیبت را ترسیم کرده است. چهره‌ای مانند چهره امام دوازدهم، برابر احکام تاریخت مادی ظاهر و ناپدید نمی‌شود، بلکه او موجودی و رای عالم طبیعت است و مبین همان تمایلات ژرفی است که در جریان از مسیحت با تمایلات ناشی از اندیشه جسم لطیف مسیح مطابقت داشت.^۱

علی رغم این که بسیاری از علمای دسته اول امامیه، وجود و حیات امام عصر علیه السلام را جسمانی و در همین عالم مادی می‌دانند، اما کربن تحت تأثیر بحث عالم مثال و جسم هورقلیایی، به نگرش این دسته از عالمان توجه نمی‌کند و می‌کوشد تا ملاقات‌ها و مکاشفه‌های تشریف یافتگان خدمت امام عصر علیه السلام را با عالم هورقلیایی توجیه کند. شاید عمده‌ترین دلیل برای این که کربن به نظریه عالم هورقلیایی گرایش پیدا نموده، این باشد که وی می‌کوشد تا از تاریخ شیعه، تاریخی قدسی ارائه دهد، تاریخی که از جنبه پدیدارشناسانه کربن، فرازمان و فرامکان است و در عالمی اثیری و فرامادی قرار گرفته است و ویژگی‌های دنیای مادی را ندارد.

عالمان شیعی چون شیخ صدوق در کتاب کمال‌الدین و تمام‌النعمة، طبرسی نوری در کتاب نجم‌الثاقب، محمد باقر مجلسی در جلد سیزدهم کتاب بحارالانوار و بسیاری دیگر از عالمان شیعی، با نقل ملاقات‌ها، تشرفات و شرح زندگی انسان‌هایی که عمر طولانی کرده‌اند (معمّرین) می‌کوشیدند تا ملاقات با امام عصر علیه السلام را در عصر غیبت - جهت اثبات امکان ملاقات امام عصر علیه السلام در عصر غیبت یا جهت اثبات حیات و زندگی امام عصر در زندگی مادی - در

همین عالم مادی و جسمانی اثبات کنند و هیچ یک از آنها به مانند بزرگان شیخیه نگفته‌اند که ملاقات و تشریف در عالم مثال و عالم هورقلیا به تحقق پیوسته است، بلکه همه آنها این دیدارها را در همین عالم مادی (ملاقات جسمانی) یا در حالت مکاشفه و شهود که به یک معنا محل وقوع آن در درون انسان است، دانسته‌اند؛ اما کربن علی رغم نگرش عالمان امامیه (دوازده امامی) بیش تر به نگرش شیخیه، گرایش نشان داده است و گویی که کلیه تجربه‌های موجود در باب امام عصر علیه السلام را متعلق به عالمی دیگر می‌داند. از این رو می‌گوید:

«البته ساده لوحانی بوده‌اند معتقد به این که امام (غایب) مثل هر انسان زنده دیگری وجود دارد و هر یک از ما می‌تواند شاهد وجود او باشد. حتی برخی (مولفین) با جدیت بسیار به بررسی زندگی معقرین پرداخته‌اند و به امکان زندگی جسمانی بسیار طولانی قائل شده‌اند.»^۱

در واقع از منظر کربن، امام عصر علیه السلام در عالمی میانه یا برزخی بینابینی که از آن به «شرق میانه» تعبیر می‌شود، زندگی می‌کند. از این رو امام را از قوانین علیت تاریخ خارج می‌داند و از این راه، مسأله طولانی بودن عمر امام را توجیه می‌کند. داریوش شایگان در توصیف این مسأله می‌گوید: «... امام به عنوان چهره ملکوتی تجلی حق، از قوانین علیت تاریخی برکنار است، و بنابراین نمادی است از اصل خود یا فردانیت عرفانی. در واقع نیز تاریخ یا شرح زندگانی قدسی امام دوازدهم در جهانی موازی و میانجی می‌گذرد که جهانی برزخی و بینابین است، همچنان که زمان زندگانی او نیز زمانی برزخی و بینابینی است. مفهوم تجلی مستلزم وجود عالم مثال است که در آن بینش وجه‌اللهی همه چیز را به نماد بر

۱. در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، محمد علی امیر معزی، پژوهش در نوع‌شناسی روایات ملاقات با امام غائب، ص ۷۵. به نقل از: En Islam iranien ۲۰/۴۰ - ۳۲۹.

می گرداند. این همان جهان «شرق میانه» است که در تاریخ زندگانی قدسی امام دوازدهم به صورت «جزیره سبز» زمردینی در می آید که پیرامونش را دریایی سپید، که خود در ناکجا یا قطب همه جهات واقع شده، فرا گرفته است.^۱ کربن محل زندگی امام مهدی علیه السلام را در ناکجا آبادی می داند که اسرارآمیز و بیرون از قلمرو مکانی است که ما در آن زندگی می کنیم و دارای فضا و مکان خاصی فوق الارضی می باشد و توده مردم نمی توانند به آن مکان راه یابند.^۲

با توجه به نگرش کربن درباره تفکر باطنی و معنوی از شیعه، امام در فکر وی بالاترین و عالی ترین مظهر و سمبل تأویل شریعت نبوی و کتاب آسمانی است، به طوری که شریعت بدون حضور امام معصوم، پویایی و حیات با نشاط خود را از دست خواهد داد.

۴) عبدالرحمان بدوی معتقد است که هانری کربن با عقل گرایی مخالف است دارد و به گرایش اشراقی (theosophy) بیش تر اهتمام می ورزد.^۳ به نظر می رسد این رویکرد کربن دارای دلایل متعددی است. از طرفی کربن شاگرد فیلسوفانی چون هایدگر و دیگر اندیشمندان اگزیستانسیالیست است که معتقد به پایان یافتن دوره متافیزیک و فلسفه بودند و در واقع به بحث های کلاسیک فلسفه اقبال نشان نمی دادند و حتی از دیگران می خواستند که به آن ها فیلسوف خطاب نکنند. از این رو بیش از آن که تلاش کنند تا به پرسش های انتزاعی فلسفه پاسخ دهند، در صدد پرداختن به پرسش های زندگی بودند. به این جهت هانری کربن

۱. داریوش شایگان، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، ص ۱۵۶.

۲. یکی از نکته های انتقاد شده از تفکر کربن در باره مهدویت، همین زندگی فرامادی و موجود در عالم مثال است، که کربن به تبعیت از سهروردی و بزرگان مکتب شیخیه اتخاذ نموده است و با وجود آن که کربن در بسیاری از موارد، نظر به شیعه امامیه (دوازده امامی) دارد، در این جا بر خلاف سخن عالمان امامیه سخن گفته است.

۳. عبدالرحمن بدوی، دائرة المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۴۸۱.

با شاگردی نزد آنان و نزد ماسینیون که به افکار افرادی چون حلاج و سهروردی گرایش داشت، تحت تأثیر رویه استادان خویش قرار گرفت و به شهاب‌الدین سهروردی بیش از هر اندیشمند فیلسوف دیگر گرایش پیدا نمود. بنابر این، طبیعی است با این فضای ذهنی‌ای که کربن داشت، وقتی به ایران آمد معطوف به عرفان، تفکر اشراقی و سرانجام شیعه معنوی شود و تلاش خود را برای فهم آن‌ها متمرکز سازد.

۵) به جهت تأثیرپذیری کربن از نظریات شهاب‌الدین سهروردی و فرقه‌هایی چون اسماعیلی و شیخیه، نظریه‌اش درباره ملاقات جسمانی و تجربه‌های دینی (رؤیا، مکاشفه و شهود) با امام عصر علیه السلام قابل انتقاد است. همان طور که بیان شد، وی به پیروی از نظریه عالم هورقلیای سهروردی که بیانش گذشت و هم چنین طرح عالم هورقلیا توسط شیخ احمد احسائی و این که امام مهدی علیه السلام با فرزندان خویش در این عالم به سر می‌برند، معتقد است که جزیره خضرا، دریای سفید، کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدی علیه السلام در این عالم رخ می‌دهد. حتی وی طول عمر امام را با عالم هورقلیا توجیه می‌کند. زیرا از نظر کربن عالم هورقلیا عالمی فرامادی و فرازمان و فرامکان است که در آن جا زمان و تحوّل زمانی وجود ندارد. از این رو به تبعیت از شیخیه معتقد است که طول عمر امام با اثبات عالم هورقلیا قابل تفسیر است و حتی در این مسیر بر عالمان امامیه خرده می‌گیرد و نظریه آنان را نادرست می‌داند که طول عمر امام را با بیان زندگی طولانی بعضی از کهن سالان (معمّرين) توجیه می‌کنند. و علی‌رغم این که کربن به نظریات امامیه هم توجه دارد، اما در این خصوص نظریه شیخیه و مبانی موجود در تفکر سهروردی را مقرون به واقع می‌داند و به عالمان امامیه

انتقاد می‌ورزد. عمده اشکالی که بر کربن وارد است، معطوف به نظریات او درباره عالم هورقلیا است. گویی که چون وی در روش پدیدارشناسانه خود در صدد بیان تاریخ قدسی شیعه است، از این رو اعتقاد به عالمی در شرق میانه و فراتر از زمان و مکان طبیعی، برایش بسیار جالب است.

(۶) از دیگر انتقادات بر نگرش کربن در باب مهدویت، این است که وی در نگاه به مهدویت تنها موضوع را از جنبه عرفان و ولایت می‌بیند، و دیگر زوایای تفکر مهدویت، چون ابعاد جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه، سیاسی و دیگر جنبه‌های عصر ظهور را مورد توجه قرار نمی‌دهد. از نظر کربن امام مهدی علیه السلام خاتم ولایت مقیده و شکوفا کننده باطن ادیان است؛ اما وی این بحث را تنها از دیدگاه عارفان و آنچه در فرهنگ عرفانی مورد توجه است، می‌نگرد و در آثار خود، به کارکردها و آثار اعتقاد به مهدویت در دیگر حوزه‌ها، چه پیش از عصر ظهور و چه پس از عصر ظهور، کم‌تر توجه دارد.

نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت

در خاتمه باید عرض کنیم که 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 مسأله مهدویت و موقعیت آن در هندسه ذهنی و اعتقادی شیعه کاست. وی به درستی با تکیه بر شیوه پدیدارشناسی - بر خلاف دین پژوهان و دائرةالمعارف نویسان پیش از خود که دارای روش تاریخیگری بودند^۱

۱. ر. ک به مقالات ذیل: رابرت اس. کرامر، دائرةالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹؛ دبلیو. مادلانگ، دائرةالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۹ - ۱۲۵؛

- به اهمیت موضوع مهدویت در تمامی فرقه‌های شیعه پی برد و علی رغم این که بسیاری از مقالات موجود در دائرةالمعارف‌ها و کتاب‌هایی که به وسیله خاورشناسان غربی درباره مهدویت نوشته شده و به اهمیت و رکن اساسی مهدویت در متون فریقین توجه ندارند و تنها به بررسی تاریخی مسأله از زمان تأسیس فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله تا دیگر مدعیان دروغین مهدویت می‌پردازند، کربن دقیقاً متوجه این مسأله بود که مهدویت فراتر از روند تاریخی و سوء استفاده مدعیان، دارای ریشه ژرفی در متون دینی اسلام است، به طوری که نمی‌توان سوء استفاده جاه طلبان را دلیل بر جعلی بودن این موضوع دانست، بلکه می‌توان به وسیله آن دکترین ساخت و نظریه پردازی نمود. به تعبیر دیگر، بیهوده سخن به این درازی نبود و همین کثرت مدعیان دروغین مهدویت و استفاده ناروا از مهدویت، خود گویای اهمیت و متواتر بودن مسأله در متون و منابع اصلی فریقین است. به همین جهت هانری کربن سخنانی درباره مهدویت بیان نموده است که گویای این است که وی مهدویت را نسبت به بسیاری از دین پژوهان غربی و شرق شناسان نیز بهتر درک نموده است. وی در آثار مکتوب خود، منزلت و شأن مهدویت را در تفکر عرفانی شیعه به مثابه یک پایه محکم فکری خاطر نشان نموده است، به گونه‌ای که از اندیشمندان اسلامی انتظار می‌رود تا از مسأله مهدویت در عرصه عرفان و اخلاق اسلامی، به عنوان یک نظریه و دکترین استفاده کنند.

فصل سوم

مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستر

- مقدمه
- روش تحقیق دارمستر
- نگرش دارمستر پیرامون مهدویت
- نقد و بررسی آراء دارمستر

مقدمه

به طور متداول خاورشناسانی که در زمینه فرهنگ اسلامی تحقیق نموده‌اند، به قرآن شناسی پرداخته و درباره مهدویت کتاب مستقلی نداشته‌اند و به آن در ضمن مباحث دیگر پرداخته‌اند، اما از جمله خاورشناسانی که درباره مهدویت سخن گفته و در این راستا کتاب مستقلی را تالیف نموده است، «جیمز دارمستتر»^۱ (۱۸۹۴ - ۱۸۴۹) است. وی از نادر خاورشناسانی است که بنا به دلایلی که ذکر خواهد شد، درباره مهدویت کتاب مستقل نوشته است.

دارمستتر از جمله استادان زبان شناس و اوستا شناس فرانسوی است که در دانشگاه سوربن اشتغال داشته و در عرصه فرهنگ شرق به ویژه ایران باستان تخصص یافته است. از جمله آثار او کتابی است با عنوان «اورمزد و اهریمن» که در سال ۱۸۷۷ نوشته شده و در پاریس چاپ گردیده است، از جمله دیگر آثار او کتاب: «مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا» است که به وسیله آقای موسی جوان با عنوان «تفسیر اوستا» به فارسی ترجمه شده است.^۲ وی در زمینه مذهب زرتشت شهرت یافته است، به طوری که بعضی از اندیشمندان درباره اوستا و

1. James Darmesteter (1849 - 1894)

۲. این کتاب با آدرس کتاب‌شناسی ذیل ترجمه شده است: «جیمز دارمستتر، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، س ۱۳۸۲». همچنین کتاب دیگری از مترجم همین اثر در راستای اوستا با کتاب‌شناسی ذیل ترجمه شده است: «دیباچه ترجمه فارسی کتاب تفسیر اوستا ترجمه گاتاها، جیمز دارمستتر، موسی جوان، (بی جا، بی نا)، س ۱۳۴۸؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۴، ص ۱۴۱ و ج ۷، ص ۱۳۴.

مذهب زرتشت به سخنان دارمستر استناد می‌کنند که این امر خود گویای موقعیت علمی او در زمینه شناخت مذهب و فرهنگ باستانی ایران است.

از جمله آثاری که دارمستر در خصوص مهدویت تالیف نموده، کتابی با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» است که این اثر در ایران در سال ۱۳۱۷ توسط آقای محسن جهانسوز ترجمه گردیده است.^۱ انگیزه اصلی شکل‌گیری این کتاب را باید در وقایع سال ۱۸۸۵ م (۱۳۰۲ ه.ق) دنبال نمود، زمانی که فردی در سودان به نام «محمد احمد سودانی» (۱۸۸۵ - ۱۸۳۴) ادعای مهدویت نمود و حدود چهار سال بر این ادعا پافشاری نمود تا سرانجام در سال ۱۸۸۵ کشته شد. وی عده زیادی را در کشور سودان متوجه خود ساخت و به تدریج منطقه‌هایی از سودان را هم فتح نمود، از اینرو کشورهایی همچون مصر و انگلیس بیش از دیگر کشورها نسبت به این جریان حساسیت نشان دادند، زیرا محمد احمد سودانی چند منطقه ای را که مورد توجه مصر و انگلیس بود، فتح نمود بود، به طوری که نقل شده است، در سال ۱۸۸۵، قوای انگلیس در رویارویی با نیروهای محمد احمد سودانی شکست خوردند و این امر گلاستون رئیس‌الوزراء انگلیس را مجبور نمود تا در صدد برآید که سید جمال‌الدین اسدآبادی را که در آن زمان در انگلیس بود و روزنامه عروه‌الوثقی را منتشر می‌کرد، واسطه عقد صلح میان محمد احمد سودانی و دولت انگلیس سازد، که البته این خواست وی متحقق نشد و به وقوع نپیوست.

پس از اینکه آوازه محمد احمد سودانی به بسیاری از کشورهای اروپایی رسید، این امر موجب گردید تا اصل موضوع مهدویت و ادعای محمد احمد

۱. دارمستر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷.

سودانی برای بسیاری از غربی‌ها، مورد پرسش قرار گیرد، از اینرو دانشگاه سوربن از دارمستتر، خاورشناس عالی رتبه و استاد دانشگاه سوربن درخواست نمود، تا درباره محمد احمد سودانی و موضوع مهدویت که به سر زبان‌ها افتاده بود، سخنرانی کند. به این جهت دارمستتر به سخنرانی درباره مسئله مهدویت و ریشه تاریخی این بحث و همچنین مدعیان دروغین مهدویت در طول تاریخ اسلام پرداخت که سرانجام این سخنرانی‌ها منشأ نوشته شدن کتاب مذکور در زمینه مهدویت گردید.

البته به نظر می‌رسد، بخش نخست کتاب دارمستتر محصول سخنرانی او است، اما بخش پایانی کتاب جزء سخنرانی نبوده و بعدها به هنگام نوشته شدن کتاب، اضافه شده است، زیرا محمد احمد سودانی چهار ماه پس از سخنرانی دارمستتر کشته شده بود، در حالی که دارمستتر در بخش پایانی کتاب از ماجرای محمد احمد سودانی به عنوان قائله‌ای که اتمام یافته است، سخن می‌گوید.

روش تحقیق دارمستتر

روش دارمستتر در این کتاب و در شناخت مسئله مهدویت و ادعای مدعیان دروغین، تاریخی است. شیوه وی بر خلاف روش هانری کربن که به فرهنگ اسلامی نگاه پدیدارشناسانه داشت صرفاً تاریخی است. البته دارمستتر قبل از هانری کربن در حوزه شرق‌شناسی و ایران‌شناسی دانشگاه سوربن فعالیت می‌کرده است و چند دهه پس از او بود که هانری کربن در همان حوزه و قلمرو فعالیت نموده است، اما با وجود آنکه عرصه پژوهشی این دو اندیشمند غربی یکسان بود، لکن شیوه تحقیقشان در شناخت فرهنگ اسلامی بسیار متفاوت از

یکدیگر است. با نگاهی به کتاب دارمستر، دیده می‌شود، وی برای فهم ادعای مهدویت محمد احمد سودانی به پیدایش تاریخی مسئله مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه‌ها و افرادی که خود را مهدی می‌دانستند، اشاره می‌کند و در این مسیر شیوه روش تاریخیگری را برگزیده است، اما بر خلاف او کربن در شناخت موضوع مهدویت هیچگاه به صورت تاریخی ننگریست، بلکه پیوسته پدیدارشناسانه به تحلیل عناصر شیعی و ارتباطی که میان فکر شیعه و اعتقاد به مهدویت وجود دارد، اشاره می‌نمود و بر این باور بود که باید مهدویت را به عنوان یکی از عناصر کلان شیعه و یکی از مولفه‌های بنیادی مذهبی از دیدگاه یک مسلمان ننگریست، از اینرو شیوه تاریخی را ناتوان از تحلیل عمیق و همدلانه آموزه‌های مذهبی می‌دانت.

دارمستر در شیوه تاریخیگری خود، می‌کوشد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد و دین را همچون جامعه‌شناسان سکولاری چون دورکیم، و پاره‌ای از دین‌پژوهان معاصر، محصول فرهنگ، جامعه و شرایط محیطی و برآمده از آداب و سنن جامعه می‌داند. وی ادیان را دارای ریشه‌های بشری می‌داند و برای آنها هویت آسمانی قائل نیست، و حتی با وجود آنکه ادیان ابراهیمی را تحت تاثیر مذهب زرتشت می‌داند، اما خود زرتشت را پیامبر نمی‌داند. وی در تحلیل اصل مسئله مهدویت و پیدایش این تفکر و دیگر آموزه‌های اسلامی، با توجه به تخصص و دلدادگی که به مذهب زرتشت و اسطوره‌شناسی (میتولوژی) ایران باستان دارد، سعی می‌کند تا همخوانی و قرابتی را میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد و شدیداً به شباهت‌های اسطوره‌شناسانه اهتمام می‌ورزد.

وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام تحت تاثیر اساطیر ایرانی می‌داند، و به مانند بعضی از خاورشناسان چون گلدتسیهر و پاره‌ای از روشنفکران غیر دینی ایرانی چون احمد کسروی این تفکر را درباره اسلام ابراز داشته است که اعتقاد به مهدویت تحت تاثیر تفکر ایرانیان و زرتشتیان درباره سوشیانس می‌باشد. دارمستتر درباره تاثیرپذیری ادیان ابراهیمی از مذهب زرتشتی در مسئله منجی‌گرایی اینچنین می‌گوید:

«می‌دانید که محمد چگونه شریعت خود را بنیان نهاد؟ وقتی که او ظهور کرد، در عربستان علاوه بر شرک ملی باستانی، سه دیانت بیگانه موجود بود. یکی آئین یهود و دیگر دیانت عیسوی و سه دیگر کیش زردشت، یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در ایران رواج داشت... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می‌شود. نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می‌شود. عبارت از اعتقاد به یک وجود فوق‌الطبیعه بود که بایستی در آخرالزمان ظهور کند و نظم و عدالت رفته را به جهان بازآورد و مقدمه خلود و سعادت دائم را فراهم سازد. این اعتقاد که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودان و عیسویان به صورت نهائی در آمد که تحت تاثیرات اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودان و عیسویان و ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از اینجا پیدا شده است.»^۱

دارمستتر در اشتراک میان ادیان و تاثیرپذیری آنها از مذهب زرتشتی می‌گوید که همه ادیان همچون مسیحیت، یهودیت و اسلام بر این باور هستند که منجی هنگامی ظهور خواهد نمود، که در عالم شر و نیروی بد حاکم شود و این را تحت تاثیر مسئله اهریمن یا منشأ بدی در تفکر زرتشت می‌داند. او بیان می‌دارد:

«مطابق تعالیم این سه دیانت پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودان به هجوم و تخریب یا جوج و مأجوج مصداق داده‌اند و

عیسویان به ازدها یا جانور آپوکالیس و یک پیغمبر دروغین یا پیمبر شیطان معروف به دجال و ایرانیان به مار ضحاک که نشانه اهرمن یا اصل بدی است.^۱

نگرش دارمستر پیرامون مهدویت

دارمستر پس از بیان شباهت‌های اسطوره‌گرایانه ادیان و تاثیرپذیریشان از مذهب زرتشت به بررسی تاریخی پیدایش مسئله مهدویت در اسلام می‌پردازد. وی می‌گوید کلمه «مهدی» بر خلاف نگرش پاره‌ای از خاورشناسان که آن را اسم فاعل و به معنای هدایت‌گر، ترجمه کرده‌اند، به صورت اسم مفعول و به معنای «هدایت شده» می‌باشد، زیرا این دسته از انسان‌ها از جانب خدا هدایت شده‌اند.^۲ وی معتقد است، مهدویت در قرآن نیامده است و این که مهدویت در سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به این وضوحی و روشنی آمده باشد، تردید می‌کند.^۳ به نظر می‌رسد دارمستر در این تردیدهای خود تحت تاثیر افکار ابن خلدون است و حتی در بعضی از پاورقی‌های کتاب خویش به سخنان ابن خلدون اشاره می‌کند. در واقع ابن خلدون از نادر اندیشمندان اهل سنت است که معتقد به مسئله مهدویت نبوده و حتی کوشیده است تا احادیث موجود در صحاح سته را مخدوش اعلام کند. وی علی‌رغم اینکه در صحاح سته به ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام و خصوصیات او و در بعضی از کتاب‌های آن - جز صحیح بخاری و صحیح مسلم - حتی به اسم آن حضرت تصریح شده است، اما با این وجود می‌کوشد تا وثوق و استحکام این احادیث را مخدوش سازد. از اینرو تعداد انگشت شماری از اندیشمندان اهل سنت همچون رشید رضا، احمد امین و اقبال

۱. همان، ص ۶.

۲. همان، ص ۷.

۳. همان، صص ۱۰ - ۹.

لاهوری که به مسئله مهدویت اعتقاد ندارند، تحت تاثیر سخنان ابن خلدون قرار گرفته‌اند و با وجود آنکه ابن خلدون توانائی لازم را در حدیث‌شناسی دارا نبوده اما نوعاً به سخنان او استناد می‌کنند و به نظر می‌رسد دارمستتر هم در این باره به ابن خلدون استناد می‌کند و اندیشه‌های او در این باره برگرفته از سخنان ابن خلدون می‌باشد.

وی تحت تاثیر ابن خلدون برای مهدویت خاستگاه دینی قائل نبوده و آن را برآمده از آیات کتاب آسمانی مسلمانان و سخنان نبوی نمی‌داند، از اینرو برای پیدایش و ترویج آن به دنبال دلایل اجتماعی و تاریخی است. او پس از مقدمه‌ای در باره اسطوره‌شناسی، به بیان افکار افراد و فرقه‌هایی می‌پردازد که به گمان او مسئله مهدویت را به وجود آوردند. وی گسترش تفکر مهدوی را از زمان پیشرفت بنی امیه به بعد و به نفع فرزندان امام علی علیه السلام می‌داند، از زمانی که نخستین بار پیروان مختار ثقفی و سپس طرفداران محمد ابن حنفیه یا فرقه کیسانیه به مهدویت وی قائل شدند و به این ترتیب نخستین مدعیان دروغین مهدویت در میان مسلمانان به وجود آمدند. به این ترتیب دارمستتر بدون آنکه به بررسی این اعتقاد در میان متون دینی بپردازد و از صدق و کذب این بحث در منابع اسلامی سخن بگوید، به بحث از مدعیان دروغین مهدویت می‌پردازد و کتاب خود را بر اساس توضیح پیرامون نخستین کسانی که این ادعا را نمودند، آغاز می‌کند.

سپس وی به جریان جنگیدن مسلمانان با ایرانیان و زمینه پذیرش اسلام به وسیله ایرانیان می‌پردازد و می‌گوید، ظلم و ستم پادشاهان ساسانی به توده مردم و خستگی مردم از دست حاکمان و پادشاهان موجب شد که وقتی سپاه مسلمانان

به ایران حمله کنند و سپاه ایرانیان را شکست دهند، مردم را در برابر پذیرش چند راهکار مختار سازند، نخست پذیرفتن اسلام، دوم دادن جزیه و تحت‌الحمایه حکومت اسلامی قرار گرفتن و سوم اینکه در صورت نپذیرفتن این دو مورد، کشته شوند^۱. دارمستر معتقد است عرب‌ها برای تامین بیت‌المال و هزینه‌های آن ترجیح می‌دادند تا ایرانیان ایمان نیاورند، تا به این طریق مجبور باشند، جزیه دهند، اما ایرانیان به جهت تنفر از حکومت ساسانی و رهایی از اعمال جان فرسایی که پادشاهان ساسانی تحمیل می‌کردند، ترجیح می‌دادند تا ایمان آورند، به همین جهت او معتقد است ایرانیان، اسلام آوردند، اما اسلام را با عناصر فرهنگی و دینی خود و با اساطیر ایرانی آمیختند و به آن آب و رنگ ایرانی دادند. او در این باره می‌گوید:

«ایرانیان اسلام آوردند... اما اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام

آمیختند»^۲

در واقع او با این سخن می‌خواهد اثبات کند، تاثیر تفکر و اعتقاد ایرانیان در شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اسلامی مشهود می‌باشد و ردپای اساطیر ایرانی را در فرهنگ اسلامی می‌توان دنبال نمود. به عنوان مثال می‌گوید، ایرانیان اعتقاد به حق خداداد علی علیه السلام و اولاد علی علیه السلام را با اساطیر خود آمیختند، زیرا ایرانیان معتقد بودند که حق از جانب خدا اعطا می‌شود و آن را نور لطیفی می‌دانستند که از جانب خداوند نازل می‌شود و به آن «فر یزدان» می‌نامیدند و پادشاه را خداوند و زاده کردگار محسوب می‌کردند.^۳ به همین جهت ایرانیان پس از مرگ علی علیه السلام برای او اساطیر و افسانه‌ها ساختند و به عنوان مثال گفتند که در هنگام ولادت

۱. همان، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۳.

۳. همان، ص ۱۳.

امام علی علیه السلام سهمناک‌ترین شمشیران به نیام رفت یا اینکه گفتند که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر دروازه خیبر را از بیخ برکند و سپر خود ساخت و مواردی دیگر که محصول روحیه اساطیری و میتولوژی ایرانیان بوده است.^۱

دارمستر در شرح حال مدعیان دروغین مهدویت و حوادث زمان صدر اسلام که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله به وقوع پیوست، به وقوع حوادثی همچون قیام مختار ثقفی و محمد ابن حنفیه، می‌پردازد، سپس به ترتیب به بیان جریان ادعای مهدویت در سرزمین‌های روم، افریقا، عثمانی و سودان می‌پردازد و سرانجام کتاب خویش را با بیانی درباره ادعای مهدویت محمد احمد سودانی و اختصاص دادن بخش پایانی کتاب به آن به اتمام می‌رساند.

وی پیرامون شخصیت محمد احمد سودانی می‌گوید، وی از کودکی حافظ قرآن، اهل زهد و تقوی بود^۲ که بعدها به دلیل رواج سلسله‌های صوفیانه در کشورهای افریقایی، وارد حلقه مریدان «شیخ محمد شریف» گردید، اما چون معتقد بود، شیخ نمی‌تواند آنچه را که شریعت روا ندانسته، جایز شمارد، منفور شیخ واقع شد، به طوری که هرچه سودانی به عذرخواهی پرداخت، ثمره‌ای نبخشید، جز اینکه به طرد او از حلقه مریدان منتهی گشت و کینه و تنفر شیخ

۱. همان، ص. ۱۶ (ناگفته نماند که دارمستر به جهت ناآشنائی با متون روایی مسلمانان - روایات فریقین - تصور می‌کند که این سخنان در باره امام علی علیه السلام تنها ریشه‌های اسطوره‌شناسی دارد و برآمده از خاطره‌های ازلی، ضمیر ناخودآگاه و روحیه جمعی بشر است، در حالی که می‌توان ریشه بسیاری از اعمالی را که به پیشوایان دینی نسبت داده شده در متون روایی منابع اهل سنت جست که نسبت به امامان شیعه نگاه اسطوره‌ای و غلو آمیز ندارند و بلکه ترجیح می‌دهند که در فضائل آنان افراط نکنند، از جمله اینکه این روایت که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر، دروازه خیبر را که چهل نفر از سپاهیان نمی‌توانستند بلند کنند، بلند کرد، از جمله سخنانی است که ابن سعد در کتاب «طبقات» که از پنج منبع مهم تاریخ صدر اسلام می‌باشد، نقل نموده است.

۲. همان، ص. ۱۸۵.

محمد شریف را در دل او کاشت به طوری که بنا به نقل دارمستر او را مصمم نمود تا از شیخ انتقام بگیرد.^۱

از دیگر عللی که دارمستر برای تبیین قیام محمد احمد سودانی نقل می‌کند، این است که مردم سودان توسط مباشران مالیه به شدت مورد ستم و ظلم قرار گرفته و در عسرت به سر می‌بردند، به علاوه که سودان از جمله کشورهای بود که در آن برده‌داری به شدت وجود داشت،^۲ به طوری که زمینه‌های اجتماعی برای پذیرش ادعای محمد احمد سودانی مبنی بر مهدویت بسیار مساعد بود و با ادعای وی بسیاری از مردم ستم دیده، حقانیت او را پذیرفتند و متقاعد شدند که او همان کسی است که در روایات وعده داده شده است که مستضعفان را از زیر ستم ظالمان نجات خواهد داد، به ویژه که مردم سودان معتقد بودند، امام قرطبی در کتاب طبقات، روایتی را نقل نموده است که وزیر مهدی علیه السلام صاحب شهر خارطوم خواهد بود و سیوطی و ابن حجر هم نقل کرده‌اند که از علامات ظهور مهدی علیه السلام خروج ایشان از سودان است. به علاوه در سال ادعای محمد احمد سودانی، ستاره‌ای دنباله‌دار نمایان شد که سودانیان گفتند که این ستاره رایت مهدی علیه السلام است که فرشتگان آن را حمل می‌کنند.^۳

این سخنان و علائم می‌توانست اعتماد مردم را نسبت به فردی همچون محمد احمد سودانی جلب کرده و اراده آنان را در پیوستن به وی محکم سازد. به همین جهت محمد احمد سودانی توانست چهار سال به ادعای خود ادامه

۱. همان، ص ۱۸۸ (البته تحلیل و علت‌یابی دارمستر که می‌خواهد سرانجام به اثبات این امر برسد، که این سرخوردگی‌ها موجب ادعای مهدویت از جانب محمد احمد سودانی شد، قابل تأمل است و تنها این سخن را می‌توان به عنوان یک احتمال عقلی مورد توجه قرار داد)

۲. همان، ص ۱۸۵.

۳. همان، ص ۱۸۸.

دهد، مناطقی از سودان را فتح نماید، سپاه انگلیس و مصر را شکست دهد و شهرتش به همه جای دنیا حتی کشورهای اروپایی کشیده شود.

نقد و بررسی آراء دارمستتر

۱ - از جمله انتقادات بر دارمستتر، این است که وی چون مهدویت را یک آموزه صحیح اعتقادی نمی‌داند، از اینرو با نقد تفکر محمد احمد سودانی، اصل اعتقاد به مهدویت را هم مخدوش اعلام می‌کند. از نظر او مهدویت از ریشه نیز بی اساس بوده و برآمده از رخدادهای تاریخی است و هنگام سخن گفتن از مدعیان دروغین در تاریخ تمدن اسلامی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی از یک امر خرافی که هیچ ریشه اعتقادی ندارد، سخن می‌گوید.

۲ - شیوه او در این کتاب تاریخیگری است و همه مسائل را از روزنه یک برهه تاریخی و زمان و مکان وقوع رخداد می‌بیند، از اینرو به اهمیت و جایگاه مسئله مهدویت در اسلام توجه نمی‌کند و به این توجه ندارد که اعتقاد به مهدویت، ریشه در افکار و اعتقادات اسلامی و بلکه تمامی ادیان ابراهیمی دارد. به همین جهت او در نقد محمد احمد سودانی، بستره‌ای را که در آن قرار گرفته کاملاً مخدوش و دارای پایه‌های متزلزل می‌بیند. البته باید افزود که در روش تاریخیگری، این نوع نگاه بیرونی و بدون دلدادگی متعارف است، اما تاثیر پذیری دارمستتر از آثار ابن خلدون نیز مزید بر علت بوده و او تحت تاثیر افکار ابن خلدون نسبت به اصل مهدویت تشکیک می‌کند.

۳ - وی به جهت اینکه اوستاشناس است و با تمدن ایرانی و مذهب زرتشت، آشنا بوده، می‌کوشد تا ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به مسئله مهدویت،

تحت تاثیر مذهب زرتشت و تمدن ایران باستان بداند و حتی ریشه‌های تفکر شیعه را در اموری همچون منصوص بودن خلافت علی علیه السلام برآمده از تفکر زرتشتیان می‌داند، در حالی که شباهت میان یک آموزه در چند دین نمی‌تواند دلیل بر تاثیر گرفتن یک دین از دین دیگر باشد. اگر دارمستر به خود زحمت شناخت ادیان را می‌داد و منشأ ادیان ابراهیمی را وحیانی می‌دانست و برای آنان حقانیت قائل بود، هیچگاه این سخن را نمی‌گفت، اما چون این دسته از خاورشناسان به مانند جامعه‌شناسان سکولار، دین را امری اجتماعی، فرهنگی و محصول تمدن‌ها می‌دانند، از اینرو در یافتن جنبه‌های مشترک میان ادیان، به دنبال اسطوره‌شناسی و نمادشناسی می‌گردند به طوری که گمان می‌رود، جوامع در تحقق اعتقادات خود از یکدیگر تقلید می‌کنند. به نظر می‌رسد از برتری‌ها و مزیت‌های روش پدیدارشناسی نسبت به روش تاریخ‌نگاری این است که محقق پدیدارشناس می‌کوشد تا به جای آنکه ریشه اعتقادات را در تاریخ حوادث و رخدادهای اجتماعی بجوید، آن را در متون مقدس و مبانی معرفتی و اعتقادی آن دین دنبال کند و این امری است که بر دارمستر پنهان مانده است.

۴ - از دیگر انتقادات بر دارمستر، این است که وی در شناخت خود از موضوع مهدویت به جای آنکه در بیان موضوع به منابع اصیل اسلامی اشاره کند و یا نگرش اندیشمندان درجه اول اسلامی را مورد توجه قرار دهد، به تفکر ابن خلدون که از نادر اندیشمندان مسلمان و مخالف مهدویت است، بسنده نموده است و در این باره از او، پیروی نموده است. طبیعی است این امر موجب گردیده تا وی نسبت به مهدویت تصویر درست و صحیحی نداشته و به نگرش و آراء موجود در منابع اصلی دین دسترسی نیابد.

متأسفانه به جهت اهمیتی که ابن خلدون در جامعه‌شناسی و تاریخ دارد و اثر مهم او در جامعه‌شناسی - مقدمه ابن خلدون - منشأ اثر بوده و در غرب ترجمه شده است، موجب گردیده تا نظر نادرست او در زمینه مهدویت نیز مورد توجه اسلام‌شناسان غربی قرار گیرد و آنان در شناخت مسئله مهدویت به جای رجوع به متون اصلی و منابع درجه اول به این آثار رجوع کنند. در حالی که نباید فراموش نمود که اهمیت اندیشمندی در عرصه‌ای از علوم موجب نمی‌گردد تا سخنان او را در دیگر زمینه‌ها، جدی و تخصصی تلقی کنیم. به عنوان مثال اگر انیشتین در زمینه فیزیک دانشمند بزرگی است، این دلیل نمی‌شود که نظرات او را در زمینه تاریخ هم بزرگ بدانیم. همچنین ابن خلدون از جمله کسانی است که جایگاه خاصی در جامعه‌شناسی و تاریخ بلدان اسلامی دارد اما این امر، دلیل نمی‌شود تا سخنان او را در زمینه مهدویت موثق و دارای اعتبار دینی بدانیم، به حدی که متأسفانه سخنانش، مورد استناد دین‌پژوهان غربی قرار گرفته است.

فصل چهارم

مهدویت از دیدگاه فان فلوتن

- مقدمه

- روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت

- نگرش فان فلوتن درباره مهدویت

- نقد و بررسی آراء فان فلوتن

مقدمه

فان فلوتن^۱ (۱۸۶۶ - ۱۹۰۳) از خاورشناسان هلندی و از شاگردان یکی از اسلام‌شناسان هم وطن خویش، دخویه (۱۸۳۶ - ۱۹۰۹) می‌باشد. وی در زمینه آثار تاریخی و ادبی از فرهنگ اسلامی به تصحیح و ترجمه چند اثر و به نگارش چند کتاب پرداخته است که مهمترین آثار او در زمینه تصحیح و ترجمه عبارتند از:

۱ - کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی (۱۸۹۵).

۲ - کتاب البخلاء جاحظ (۱۹۰۰).

۳ - رساله های کوتاهی از جاحظ (۱۹۰۳).

و تالیفات وی عبارتند از:

۱ - عزیمت عباسیان به خراسان (در سال ۱۸۹۰ به زبان هلندی نوشته است).

۲ - پژوهش‌هایی درباره عرب سالاری، تشیع و عقاید مهدویت در دوره اموی (در سال ۱۸۹۴ در آمستردام به زبان فرانسوی نوشته است).^۲

1 Gerole Van Vloten (1866 - 1903)

۲. دائرةالمعارف مستشرقان، عبدالرحمن بدوی، ۴۲۰.

از مهمترین آثار فان فلوتن درباره اسلام، کتاب دوم اوست. این کتاب با عنوان «السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه»^۱ در سال ۱۹۶۵ به وسیله دکتر حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم به زبان عربی و به وسیله سید مرتضی هاشمی حائری با عنوان «تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه» به زبان فارسی ترجمه شده است.^۲

دکتر حسن ابراهیم حسن، مترجم کتاب فلوتن به زبان عربی، در مقدمه این کتاب می‌گوید، آنگاه من در دانشگاه لندن دانشجوی رشته تاریخ اسلام بودم، استاد توماس ارنولد در سخنرانی‌های خود به کتاب فان فلوتن اشاره می‌نمود و از آن تعریف می‌کرد و این امر موجب شد تا من پس از اتمام تحصیل تصمیم گرفتم با کمک دوستانم محمد زکی ابراهیم این کتاب را به عربی ترجمه کنم. ری می‌افزاید که این کتاب را از مهمترین منابع تاریخی در باره شیعه و در باره عصر بنی امیه یافتیم و به همین جهت در صدد شدم تا آن را به زبان عربی ترجمه کنم.

روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت

از مطالعه مجموعه ترجمه‌ها و تالیف‌های فان فلوتن استنباط می‌گردد که وی در تاریخ اسلام و قرون اولیه صدر اسلام به ویژه عصر بنی امیه، تخصص داشته است. روش وی در تاریخ اسلام مشخصاً تاریخی است و مانند بسیاری از خاورشناسان دیگر به جای آنکه به بررسی و ارزیابی اعتقاد به مهدویت در مذهب شیعه و پیروان آن بپردازد و کارکرد آن را در فرهنگ شیعه و در نزد

۱. آدرس کتاب شناسی اثر مذکور عبارت است از: فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدكتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانیة، مکتبه النهضة المصریه، قاهره، س ۱۹۶۵.

۲. آدرس کتاب‌شناسی اثر مذکور عبارت است از: فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

شیعیان و جوامع شیعی مورد ارزیابی قرار دهد، می‌کوشد تا دلایل پیدایش این فکر را با استناد به رخداد‌های تاریخی و حوادث قرون اولیه جامعه اسلامی مورد نقد و بررسی قرار دهد.

وی در کتاب عرب سالاری و تاریخ شیعه به بررسی تاریخی مسئله مهدویت و عوامل پیدایش این فکر در اندیشه‌های شیعه می‌پردازد. او تحت تاثیر افکار دارمستر که صریحاً در کتاب خود از او نام می‌برد، با شیوه توصیفی به موضوع نمی‌نگرد، بلکه به مانند وی با تکیه به آثار ابن خلدون و پذیرش این مسأله که اعتقاد به مهدویت اندیشه‌ای ساختگی است، به بررسی این پرسش می‌پردازد که چرا مسلمانان به طرح مهدویت پرداخته‌اند و چگونه این فکر در اندیشه مسلمانان به ویژه شیعه شکل گرفته است؟

همانطور که قبلاً اشاره شد، این دسته از خاورشناسان بر خلاف روش تحقیق پدیدارشناسانه شرق‌شناسانی همچون هانری کربن، به این مسأله توجه ندارند که در بررسی آئین‌ها و اندیشه‌ها نخست باید مسأله را از زاویه دید معتقدان به آن تفکر بنگرند و اینکه معتقدان به یک فکر یا اعتقاد چگونه در طول تاریخ به مسئله نگریسته‌اند...

یکی از شیوه‌های معهود و متداول در روش تحقیق قرن بیستم این است که به ارزیابی یک مسأله از دیدگاه پیروان آن نگریسته می‌شود و سپس بعد از توصیف نظرات وفاداران به آن تفکر اگر تناقض و نقصی دیده شود، گوشزد می‌گردد، در حالی که افرادی همچون فلوتن، از ابتدا فرهنگ مهدویت را تحت تاثیر اندیشه مدعیان مهدویت دانسته و این را به عنوان یک اصل موضوع و پارادایم در ذهنشان تثبیت نموده‌اند، حال پس از این مسأله می‌نگرند که این

اعتقاد چه کارکردها و اهدافی را در تحولات تاریخی و سیاسی در پی داشته است. طبیعی است در این شیوه تحقیق بخش زیادی از حقانیت موضوع برای محقق قابل تشخیص نخواهد بود، زیرا بر این اساس هیچگاه نمی‌توان به منزلت و ارزش بحث در آن مذهب و یا نزد پیروان و وفاداران به آن آگاهی یافت.

نگرش فان فلوتن درباره مهدویت

بزرگترین ادعای فلوتن در باره مهدویت این است که این اندیشه به وسیله شیعیان کوفه ترویج شده است، تا بتوانند از پتانسیل و توانائیش در مقابله با خلافت خلفاء بنی امیه که حکومتشان در شام بوده، استفاده کنند. وی که به بررسی تفصیلی مسئله مهدویت از زمان قیام توابین می‌پردازد، تلاش می‌کند تا این سخن را اثبات کند که اعتقاد به مهدویت عاملی اعتقادی در دست شیعیانی بوده که می‌خواستند با طرح آن از افزایش قدرت بنی امیه جلوگیری کنند و این امر موجب شده تا به سوء استفاده از بحث مهدویت پردازند. البته وی پذیرفته است که مسئله مهدویت از ابتدا مورد توجه تمامی فرقه‌های اسلامی بوده و از جانب آن‌ها طرح گشته است و در بدو امر اختصاص به آل بیت و شیعه نداشته است:

«مسئله اعتقاد به ظهور مهدی و انتظار او در بدو امر مختص به آل بیت نبوده، بلکه فکر مهدی منتظر، به واسطه گسترش نفوذ شیعه و فکر مهدویت در میان مسلمانان توسعه یافت، چنان که در بین اهالی سنت نیز شیوع یافت، به طوری که یادبود مهدی‌های دیگر مانند سفیانی و قحطانی و دیگران را به کلی از لوح خاطر آنها زدود. بدون شک پیشگویی راجع به اینها و انتظار ظهور ایشان از نفوس مسلمانان بیرون نرفته است.»^۱

۱. فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مکتبه النهضة المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۲: «و من الجلی أن الاعتقاد بظهور المهدی و انتظاره لم یقتصر بادی

حسن ابراهیم حسن در مقدمه کتاب می گوید، فان فلوتن معتقد بود که عامل شکست و سقوط بنی امیه و به خلافت رسیدن بنی عباس سه چیز بوده است که از جمله آن عوامل، تفکر شیعه و آموزه مهدویت بوده است.^۱ بنا به اعتقاد فلوتن، اعتقادات غیر اسلامی ای که مسلمانان آنها را از مسیحیان، یهودیان و عقاید ایرانیان اقتباس نموده بودند، موجب شکست بنی امیه گردیده است و در آن راستا حسن ابراهیم حسن در مقدمه کتاب اشاره می کند که منظور از اسرائیلیات، داستان های نادرستی است که از ادیان کهن و پیشین نقل شده است، داستان هایی همچون پیشگویی در باره سرنوشت و سرانجام جهان، بازگشت عیسی، ظهور دجال و مسئله مهدویت که مسلمانان آنها را از داستان های بنی اسرائیلی اقتباس نموده اند. در واقع حسن ابراهیم حسن از مسئله مهدویت به اسرائیلیات تعبیر نموده و اعتقاد به مسئله مهدویت را از داستان های دروغ بنی اسرائیلی می داند.

با توجه به نگاه تاریخی فلوتن، دلیل اعتقاد به مهدویت که از نظر او تحت تاثیر داستان های دروغین بنی اسرائیلی است، برای استفاده جهت سرکوبی و نابودی حکومت بنی امیه بوده است. به همین جهت نگاه فلوتن نه تنها به مهدویت، بلکه به تاریخ اسلام بسیار منفی است. وی در باره اسلام نظرش این است که انتشار اسلام از راه ایجاد رعب و ترس بوده، نه از راه استدلال، احتجاج و موعظه حسنه.

الأمر على آل البيت وحدهم، بل بدأ ذلك الاعتقاد يذاع و ينتشر بين المسلمين على حسب إزدیاد نفوذ الشيعة و انتشاره. و قد انتشرت فكره المهدي المنتظر لدى أهل السنه حتى محت ذكر غيره من المهديين مما كان يتنبأ بهم مثل السفیانی و القحطانی و غیرهما. و لاشك أن التنبؤ بهؤلاء و انتظارهم لم يتلاش تماماً من نفوس المسلمين.

۱. همان، صفحه الیاء: « سر انتصار العباسین إلى ثلاثة عناصر هامه: ۱ - الكراهه المستأصله التي كان یكنها أهل البلاد المغلوبه للفاتحين من العرب ۲ - الشيعة و هم أنصار أهل البيت ۳ - انتظار مخلص أو هاد *messie* »

وی آغاز تاسیس شیعه را از کوفه و قیام‌های کوفی می‌داند و می‌گوید که از زمان مختار ثقفی - که پس از واقعه عاشورا به خونخواهی امام حسین علیه السلام قیام کرده و کوفه را فتح نموده بود - تفکر شیعه به وجود آمد و از این دوره تفکرات جدیدی که آنها را از بقایای اندیشه‌های پادشاهان و بعضی از اعتقادات اشراقی ایران باستان می‌خواند، شکل گرفت.^۱ وی می‌افزاید، از تفکرات مسلم شیعیان کوفه این است که معتقدند همان حکمت و معرفتی که در نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و علم لدنی و آسمانی خوانده می‌شد، پس از وفاتشان به فرزندان و خاندانشان به ارث رسیده است و به این جهت، اطاعت از آنها را وظیفه خود می‌دانستند^۲ و امامان را تنها مفسران اعتقادات دینی خود تلقی نموده و برای آنها عصمت قائل می‌شدند. وی حتی لفظ «مهدی» را که به معنای هدایت شده در راه مستقیم است، پشتوانه اعتقاد شیعه تصور نموده است.^۳

او پس از اینکه تفکر شیعه را محصول ماجرای کوفه می‌داند، می‌گوید تفکر شیعه در کوفه باقی نماند و به بلاد دیگر نیز سرایت نمود و در بخش‌های زیادی از سرزمین‌های اسلامی منتشر گردید.^۴ از نظر او امامان شیعه در ابتدا با غلو

۱. همان، ص ۷۶: «علی أنه قد ظهرت منذ أيام المختار أفكار جديدة كان لها أثر كبير في نفوس الكثيرين من الشيعة. و يظهر أن هذه الأفكار التي نشأت في مبدأ أمرها في البيئات الغير العربية إنما كانت بقية من عبادة الملوك، تلك العبادة التي كانت مشهورة عند قدماء الفرس بعد أن خالطها بعض العقائد الأشراقية و التي لايبعد أن تكون قد انتقلت إليهم عن طريق الديانة البابلية القديمة»

۲. همان، صص ۷۸ - ۷۷: «و كان من بين العقائد المسلم بها عند الشيعة من أهل الكوفة أن الحكمة العاليه التي أفاضها الله على محمد (صلى الله عليه و سلم) ليفصل على هديها في الأمور وفق إرادة الله لم تزل بموت النبي، و إنما ورثها عنه أعقابها و كان البعض يعزو إليهم علماً لم يحصلوه على النحو الذي تحصل به العلوم البشرية و إنما تلقوه من لدن الحكمة الالهيه مباشره... أما بعد فقد علمت بحال أهل الكوفة في حبههم أهل هذا البيت... افترضوا على أنفسهم طاعتهم و وظفوا عليهم شرائع دينهم...»

۳. همان، ص ۷۹: «و كان طبيعياً أن يعتبر الناس هولاء الأئمة المرجع الوحيد لتفسير هذا الاعتقاد و تحديد مداه بعد أن تأصل في قلوبهم الاعتقاد بعصمتهم... و يتضح لنا الاعتقاد بعصمه الإئمه من لفظ «المهدى» و هو لقب الشرف الذي كان يلقب به الأئمه من آل البيت (و معناه الهادي إلى الطريق المستقيم)»

۴. همان، ص ۷۹: «... لاسيما إذا علمنا أنها نشأت في الكوفة و تأثرت بالديانات السابقه للإسلام، و قد انتشرت تلك العقائد في جزء عظيم من الدوله الاسلاميه بقدر إزدياد تدمر المسلمين و سخطهم ثم ضعف الدوله الأمويه و انحلالها.»

مسلمانان نسبت به خودشان، مخالفت می‌کردند و آنها را - با تبعید یا انداختن در آتش - توبیخ می‌نمودند، اما بعدها آنگاه که دیدند، از این مسئله می‌توانند برای براندازی حکومت بنی‌امیه و نابودی حاکمان استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر دادند^۱

از جمله ضعف‌های فان فلوتن در تحلیل مهدویت و دیگر اعتقادات اسلامی، رجوع نکردن به منابع دسته اول مسلمانان و شیعه است و این امر علاوه بر نگرش تاریخی‌گریش به موضوع، موجب گردید تا تحلیل او از مسأله، دقیق نباشد. به عنوان مثال فلوتن به مانند خاورشناسان قبلی همچون گلدتسیهر و دارمستتر، نادرستی مسئله مهدویت را برای خود مسلم گرفته و در این مبحث به دو فصل نخست کتاب ابن خلدون و همچنین کتاب دارمستتر^۲ رجوع می‌کند که هر دو از کتاب‌های غیر مستند در شناخت مهدویت تلقی می‌گردند.

از دیگر موضوعاتی که فلوتن در بخش سوم کتاب خود به آن پرداخته است، پیشگویی‌های آخرالزمان است که در کتاب‌های فریقین ذکر گردیده است. وی در تکذیب این پیشگویی‌ها به کتاب استاد خود «دخویه» که در باره آثار این پیشگویی‌ها در حادثه‌های قرن دهم است^۳ و به بعضی از سخنان دیگر خاورشناسان استناد می‌کند، سپس به سخن مختار اشاره می‌کند که معتقد بود، او همان مردی است که گفته شده از قبیله ثقیف قیام می‌کند و به پیروزی بزرگی

۱. همان، صص ۹۲ - ۹۱: « لاغرو فقد رمی علی فی النار کل من دعاه إلهاً من هولاء الغلاء و نفی عبدالله بن سبا إلی مدائن... علی أن موقف هولاء الإثمه السلبی لم یلبث أن تغیر حین بدأ العلویون یدرکون مقدار ما قد یتفیدونه من هولاء المفتونین بهم و المتحمسین فی الدعوه لهم و لاسیما بعد ما رأوه من ضعف الدوله الأمویه و ما دب إلی جسمها من الانحلال»

۲. جیمز دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷.

۳. همان، ص ۱۱۰.

می‌رسد، همانطور که این پیشگویی در باره حجاج بن یوسف هم، مصداق داده شده است.^۱

بنا بر اعتقاد او، این پیشگوئی‌ها ریشه در یهودیت و مسیحیت دارد که از طریق کتاب‌های این ادیان یا توسط یهودیان و مسیحیانی که مسلمان شده بودند، وارد فرهنگ اسلامی گردیده و در قرن نخست، آب و رنگ عربی به خود گرفته است. از جمله این پیشگویی‌ها، پیشگویی درباره سرنوشت جهان است که از آشکارترین مصادیق آن در قرآن، مسئله نزدیک بودن روز قیامت (یوم الحساب) است که پیش از اسلام در نزد مسیحیان نیز مطرح بوده است. وی می‌گوید در باره ظهور حضرت مهدی علیه السلام، آمدن مسیح علیه السلام، دجال و دیگر حوادث آخرالزمان در قرآن، پیشگویی نشده است و این پیشگویی‌ها صرفاً در سنت و روایات آمده است، به طوری که این احادیث در عصر بنی‌امیه جزئی از اعتقادات گردید و ذهن مسلمانان را به خود مشغول نمود.

از جمله پیشگویی‌هایی که به نظر فلوتن دارای ریشه یهودی و عبری است و مسلمانان از یهودیان گرفته‌اند، «الهرج» به معنای قتل و کشتار در آخرالزمان است که به نظر او از ریشه عبری «hereg» گرفته شده و در هر دو زبان عربی و عبری به معنای کشتن و قتل است.^۲ همچنین معتقد است کلمه دجال که در پیشگویی‌های آخرالزمان مسلمانان آمده است، از ریشه آرامی است و همان فرد

۱. همان، ص ۱۱۱: «كان المختار زعيم الشيعة يزعم أنه هو « ذلك الرجل من ثقيف الذي يفتح عليه بالمدار، فتح عظيم. على أن تلك النبوءة قد صدقت في الحجاج بن يوسف من نفس قبيله ثقيف»

۲. همان، ص ۱۱۵: « ترجع هذه التنبؤات إلى أصل يهودي أو مسيحي، إلا أنها لم تلبث أن صبغت بالصيغه العربيه في القرن الأول الهجري و قد شاع هذا النوع من التنبؤ في الأمة الإسلاميه عن طريق كتب التنبؤات أو عن طريق الأحاديث التي وضعها اليهود و المسيحيون أو التي لا يخلو إسنادها من بعض اليهود أو المسيحيين ممن دخلوا الإسلام»

۳. همان، صص ۱۱۷ - ۱۱۶: « و يطلق العرب كلمه الهرج على تلك الفتن التي يطلق عليها اللاهوت الرباني... و قد وردت في السنه بمعنى القتل و هو نفس المعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ في اللغة العبريه « هرج » (hereg)»

ضد مسیح است (Antichrist) که مورد اعتقاد مسیحیان است. فلوتن معتقد است کلمه دجال در قرآن نیامده است، بلکه در روایات ذکر شده که آن اسم مردی یهودی از اهل مدینه به نام صاف بن صائد یا ابن صیاد است که پیامبر تصریح نموده او دجال است و مسلمانان بر این اساس به آن معتقد شده‌اند.^۱ همچنین فلوتن اعتقاد مسلمانان را در رجعت عیسی مسیح، تحت تاثیر افکار مسیحیان می‌داند.^۲

فلوتن بعد از اینکه به مسئله آخرالزمان و پیشگویی‌های این دوران می‌پردازد، سپس به تاثیر مهدویت در سرنگونی حکومت و دولت بنی‌امیه اشاره نموده^۳ و آن را عامل به قدرت رسیدن بنی‌عباس می‌داند. وی پس از آن، در صفحات پایانی، به تاثیر مهدویت در ایران اشاره‌ای اجمالی کرده و در باره آن دسته از مدعیان مهدویت که از خاندان اهل بیت و شیعیان نبوده‌اند، توضیح می‌دهد.^۴

نقد و بررسی آراء فان فلوتن

اشکال نخست بر فلوتن این است که روش تحقیق او منحصرأ تاریخی است و به جای آنکه به مهدویت از دیدگاه شیعه و معتقدان به آن بپردازد، صرفاً به تاریخی‌گری نظر دارد.

دومین اشکال این است که شناخت او از شیعه و مهدویت از منابع دسته دوم است و از جمله آثار اسلامی که مورد توجه او گرفته، مقدمه ابن خلدون

۱. همان، صص ۱۱۹-۱۱۸.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. همان، ص ۱۲۲.

۴. همان، ص ۱۴۵.

است، تالیفی که در مسئله مهدویت جایگاه مهمی ندارد و ابن خلدون از نادر اندیشمندان مسلمان است که به مخالفت با مهدویت پرداخته است. همچنین از منابع غربی فلوتن، آثار خاورشناسانی همچون دارمستتر، دخویه و امثال آنها می‌باشد که نظر این افراد مقرون به واقع نیست و آثار آنان خود قابل نقد و بررسی است.

سومین اشکال بر فلوتن این است که وی مهدویت را عقیده‌ای تاسیس شده به وسیله مختار ثقفی و شیعیان کوفه می‌داند که دارای ریشه‌های فکری ایرانی و تحت تاثیر ادیان ایران باستان بوده‌اند، در حالی که شیعه قبل از مختار نیز وجود داشته است و منسوب نمودن شیعه به کوفه و مختار سخنی ضعیف و آسیب‌پذیر است. یک بار ممکن است گفته شود، ایرانی‌ها به جهت قرابت و شباهت میان ادیان باستانی خود همچون مذهب زرتشت، مزدک و مانی با مذهب شیعه به سوی افکار شیعه گرایش پیدا نموده‌اند و یک بار ادعا می‌شود که شیعه را ایرانی‌ها به وجود آورده‌اند که بر فرض اگر هم سخن نخست پذیرفته شود، اما لزوماً به معنای پذیرفتن سخن دوم نیست، زیرا شیعه قبل از اینکه به ایران بیاید و یا قبل از قیام مختار وجود داشته و تأسیس آن ربطی به ماجراهای کوفه نداشته است. با وجود آنکه مدعیان مهدویت نوعاً برای کسب قدرت و مشروعیت به آموزه‌های اعتقادی و دینی که ریشه در باور توده مردم دارد، تمسک می‌کردند که می‌توان به نقد این مسأله پرداخت، اما نمی‌توان سوء استفاده آن‌ها را دلیل نادرستی اعتقادات اسلامی نیز، تلقی نمود و اعتقاد دینی را بدون بنیاد و اصالت دانست. متأسفانه فلوتن میان این دو مسأله می‌آمیزد و انتقاد از مختار ثقفی و یا دیگر مدعیان را دلیل بر نادرستی این باور و اعتقاد دینی می‌داند.

چهارمین اشکال این است که وی بخش‌های زیادی از افکار شیعیان را تحت تاثیر ادیان ابراهیمی، ادیان باستانی و داستان‌های بنی‌اسرائیل می‌داند و برای اثبات این امور به مباحث زبان‌شناسی و ریشه‌شناسی کلمات می‌پردازد. در حالی که از جنبه ریشه‌شناسی اگر هم میان پاره‌ای از مفاهیم در زبان عربی با زبان عبری و فارسی رابطه باشد و از یکدیگر تاثیر پذیرفته باشند، اما این امر دلیل نمی‌شود که روایات و احادیثی را که این کلمات در آن‌ها استفاده شده است، اقتباس شده از دین یهود یا ادیان باستانی ایران بدانیم. به عنوان مثال کلمه شیطان در زبان عربی دارای ریشه عبری است، اما این دلیل نمی‌شود که مفهوم شیطان را در فرهنگ اسلامی برآمده از آئین یهود بدانیم، بلکه مفاهیم می‌توانند در چند فرهنگ به صورت مستقل و جدا از یکدیگر طرح شده باشند، هر چند که از جهت اصطلاح‌شناسی و ریشه‌شناسی ممکن است با یکدیگر تعامل و داد و ستد هم داشته و وام‌دار یکدیگر باشند. از اینرو نمی‌توان مشابهت زبانی میان «الهرج» در روایات اسلامی با کلمه «hereg» در فرهنگ یهودی را که هر دو به معنای قتل و کشتن است و یا دجال در فرهنگ اسلامی با کلمه «antichrist» در مسیحیت را که هر دو از علائم آخرالزمان است، دلیل بر این دانست که روایات مذکور در فرهنگ اسلامی از آئین یهودیت و مسیحیت تاثیر پذیرفته است و مشابهت زبان‌شناختی و وجود ریشه‌های مشترک لفظی، دلیلی بر این امر تلقی نمی‌شود.

فصل پنجم

مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر

- مقدمه

- روش تحقیق گلدتسیهر

- نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

- نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

مقدمه

ایگناتس گلدتسیهر^۱ (۱۹۲۱ - ۱۸۵۰) اهل مجارستان، یهودی الاصل و از خاورشناسان برجسته غربی است که در زمینه اسلام‌شناسی دارای تألیفات و آثاری است و بعضی او را بنیانگذار اسلام‌شناسی در اروپا می‌دانند. وی دکترای خود را در سال ۱۸۷۰ میلادی با رساله‌ای درباره تنخوم اورشلمی شارح یهودی عهد عتیق کتاب مقدس در قرون وسطی دریافت داشت و در بوداپست مجارستان، استاد زبان‌های سامی گشت. استاد وی در رشته شرق‌شناسی بلاشر بود و در عصر جیمز دارمستر می‌زیست و در موضوع مهدویت بسیار شبیه او می‌اندیشید و نخستین تألیفش در زمینه اسلام‌شناسی، کتابی است با عنوان «ظاهریت: مسلک و تاریخچه» که در سال ۱۸۸۴ انتشار یافته است.

مشهورترین آثار گلدتسیهر در اسلام‌شناسی دو کتاب است: ۱- کتاب «دروسی درباره اسلام (سخنرانی)» که در سال ۱۹۱۰ در هایدلبرگ انتشار یافت ۲- کتاب «گرایش‌های مسلمانان در تفسیر قرآن» که در سال ۱۹۲۰ در لیدن چاپ شده است. کتاب «دروسی درباره اسلام» با عنوان «العقیده و الشریعه فی الاسلام» توسط محمد یوسف موسی به عربی^۳ و به وسیله علینقی منزوی با عنوان «درس‌هایی از اسلام» در سال ۴۲ از عربی به فارسی ترجمه شده است.^۴ همچنین

1 Ignaz Goldziher

۲. عبدالرحمن بدوی، دائره‌المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص ۵۱۹.

۳. اجناس جولدتسیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعة الثانیة، دار الکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۵۹.

۴. آدرس کتاب‌شناسی این اثر به شرح ذیل است: گلدتسیهر، درس‌هایی در باره اسلام (فرقه‌ها)، علینقی منزوی، بی‌جا، بی‌تا.

کتاب «گرایش‌های مسلمانان در تفسیر قرآن» به وسیله اندیشمند مصری، دکتر عبدالحلیم نجار با عنوان «مذاهب التفسیر الاسلامی» به عربی ترجمه شده است.^۱ کامل‌ترین تالیف گلدتسیهر که در آن به طور تفصیل در باره مهدویت سخن گفته است، کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» است که با وجود آنکه این کتاب در خصوص مهدویت نیست، اما در بخشی از آن پیرامون مهدویت و فرقه‌های منسوب به آن، سخن گفته است. شاید در میان آثار خاورشناسانی که مستقلاً در باره مهدویت کتاب نوشته‌اند و در ضمن اسلام‌شناسی به این موضوع پرداخته‌اند، کمتر کتابی باشد که همچون کتاب گلدتسیهر تا این حد به مهدویت و اهمیت آن در تاریخ ملل و نحل پرداخته باشد و به نظر می‌رسد، دلیل اینکه گلدتسیهر در باره مهدویت همچون دارمسترر سخن گفته است، تاثیرپذیری از ماجرای ادعای مهدویت محمد احمد سودانی در سودان بوده باشد که در زمان او به وقوع پیوسته است. بی تردید این جریان در اختصاص دادن بخش زیادی از کتاب به مسئله مهدویت موثر بوده است.

روش تحقیق گلدتسیهر

در باره روش پژوهشی و تحقیقی گلدتسیهر پیرامون مهدویت لازم به ذکر است، وی همچون بسیاری از خاورشناسان هم عصر خویش، نگاهی تاریخی به مسأله دارد و به عناصر زمانی و مکانی در به وجود آمدن فکر مهدویت و اعتقادات اسلامی، توجه زیادی دارد و این امر با خواندن مهمترین تالیف او در

۱. برای آشنائی با آثار گلدتسیهر رجوع شود به: عبدالرحمن بدوی، دائرةالمعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص ۵۲۶ - ۵۱۹؛ مصطفی حسینی طباطبائی، نقد آثار خاورشناسان، صص ۱۰۷ - ۹۹.

زمینه مهدویت یعنی «العقیده و الشریعه فی الاسلام» به وضوح هویدا است.

عبدالرحمن بدوی درباره شیوه و روش پژوهشی گلدتسیهر معتقد است که شیوه او در خاورشناسی با روش دیگر خاورشناسان متفاوت است، زیرا آنان بیشتر بر تجربه مستقیم و مشاهده عینی منابع و متون شرقی تکیه می‌کنند اما گلدتسیهر فاقد تجربه مستقیم بیرونی است و بر نوعی تجربه درونی تکیه می‌کند. از نظر بدوی، گلدتسیهر در صدد جعلی بودن یا اصالت آنها نیست بلکه در جست و جوی گرایش‌های نهان و اغراض پنهان راویان است. وی درباره او می‌گوید:

«... وی در پژوهش‌های خود روش استدلالی داشت نه استقرائی یعنی با نظام ذهنی از پیش ساخته و با دیدگاه‌های کلی و اجمالی به سراغ منابع می‌رفت تا انطباقی میان نظریات کلی خود و آن منابع بیابد. به عبارت دیگر این چنین نبود که او با ذهنی تهی به سراغ منابع و متون برود تا پس از گردآوری و تدوین مدارک به بررسی و نتیجه‌گیری از آنها بپردازد.»^۱

با این وجود به نظر می‌رسد، گلدتسیهر نگاه پدیدارشناسانه و همدلانه نسبت به موضوع از خود نشان نمی‌دهد و در شناخت اسلام و به ویژه در بررسی افکار شیعه و در خصوص امامت و مهدویت، بیش از هر چیزی، آنچه مورد توجه اوست، تفسیر تاریخی از موضوع و بررسی عوامل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی از آن می‌باشد. وی در اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت، به تأثیرپذیری شیعه از فکر خلافت موروثی بنی‌امیه اشاره می‌کند و معتقد است تفکر بنی‌امیه عامل اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت شده است و این عنصر فکری را در تحلیل بسیاری از مباحث مهدوی دخالت می‌دهد.

۱. دائرةالمعارف مستشرقان، ص ۵۲۱.

نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

گلدتسیهر در بررسی پاره‌ای از مباحث، گرایش خود به تفکر یهودیت را نشان می‌دهد و همچون دارمستر، معتقد است، اسلام تحت تاثیر ادیان پیشین قرار داشته است. وی حتی معتقد است، پیامبر اکرم ﷺ چیزی بیش از آنچه که دین یهودیت و مسیحیت طرح نموده‌اند، نیاورده است، وی در کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» می‌گوید:

«وحیی که محمد ﷺ آورد، دینی جدید نبوده است.»^۱ و یا در جای

دیگری از همین کتاب می‌گوید، راهبان مسیحی و احبار یهود از استادان و معلمان پیامبر اکرم ﷺ بوده‌اند.^۲

وی همچون دارمستر معتقد است، اعتقاد به مهدویت در تفکر مسلمانان به ویژه شیعیان، متأثر از افکار ادیان پیشین و به خصوص تفکر زرتشتیان است و به آن صریحاً اشاره می‌کند:

«اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی بر می‌گردد و در آن پاره‌ای از ویژگی‌های مبحث سوشیانس که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می‌شود.»^۳

علاوه بر این وی، اعتقاد به پاره‌ای از امور را در مهدویت، نوعی اسطوره‌گرایی و خیال‌پردازی می‌داند و بر این باور است که اعتقاد به آنها

۱. العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۱۷ «والوحي الذي نشره محمد في ارض مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد، فقد كان تعاليم و استعدادات دينيه نماها في جماعه صغيره و قوی في أفراد هذه الجماعه، فهماً للعالم مومساً على الحكم الالهي و لكن لم يحدد، تحديداً دقيقاً حينئذ، أشكال هذا الحكم أو مذاهبه».

۲. همان، ص ۲۰ «كما صار رهبان المسيحيين و احبار اليهود موضع مهاجمه منه، و قد كانوا في الواقع أساتذته له».

۳. همان، ص ۲۱۸ «و قد امتزج بالفكره المهديه التي ترجع في اصلها إلى العناصر اليهوديه و المسيحيه بعض خصائص «ساوسخایانت saoschyant» الزادشتی».

برآمده از احادیث و سخنان صحیح پیامبر اکرم ﷺ نمی باشد، بلکه این سخنان منسوب به ایشان است. او در این باره می گوید:

«پاره‌ای از خیال پردازی‌ها و تصورات سرکش و بی منطق که ساخته ذهن افراد بیکار و ماهر است، به مسئله مهدویت افزوده شد که در طول زمان موجب پیدایش بسیاری از اسطوره‌ها از دل مهدویت شده است... و احادیثی در موضوع مهدویت وارد شد که مناقشه مسلمانان را در بر داشت، احادیثی که منسوب به پیامبر ﷺ است... و این احادیث صحیح نمی باشد و در کتاب‌های صحیح ضبط نشده است»^۱.

گلدتسیهر نسبت به مسائل مربوط به مهدویت بسیار بدبینانه و منفی می نگرد و آن‌ها را زائیده فکر بعضی از انسان‌های سودجو، بیکار و حرفه‌ای می داند که این امور را به پیامبر نسبت داده‌اند و آن‌ها را با اسطوره‌ها و افسانه‌ها آمیخته‌اند. به نظر می رسد گلدتسیهر در نسبت جعلی دادن به مهدویت متأثر از ابن خلدون می باشد و مانند بسیاری از خاورشناسان در ابتدا این را پذیرفته است که تفکر مهدویت به وسیله عده‌ای از شورشگران ترویج یافته و پاره‌ای از عناصر آن جعلی و ساختگی است.

آنگاه که بعضی از متفکران مسلمان همچون ابن خلدون در این باره، نگرش کاهشی و سلبی داشته باشند، طبیعی است از خاورشناسان انتظار نمی رود تا نسبت به موضوع نگرش بهتری داشته باشند.

گلدتسیهر مسئله مهدویت را برآمده از سرخوردگی تاریخی و راهی برای توجیه فتنه‌ها و آشوب‌هایی می داند که به وسیله بعضی از انقلابی‌های سیاسی به

۱. همان، ص ۲۱۸ «... کما إمتزج بها ما كان يجول في أذهان العاطلين البارعين من خيالات و تصورات جامحة أنتجت على مدى الأيام كثيراً من الأساطير الفنيه الزاخره عن العقيدة المهديه... و قد خاض الحديث في موضوع هذه العقيدة التي كثر نقاش المسلمين فيها، و نسبت للرسول أحاديث صور فيها على وجه الدقه الصفات الشخصيه التي يتصف بها منقذ العالم الذي وعد به في آخر الزمان... عل أنها لم تجد في الحقيقه منقذاً تتسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحه المتشده في ضبط الروايه، و لكن أخرجهما الكتب الأخرى التي كانت أقل تشدداً في صحه تخريج الأحاديث».

وجود آمده است. از نظر او مهدویت راهی برای جلب اعتماد و محبت مردم است که همچون ابزاری در دست بعضی از شورشگران و انقلابیون قرار گرفته است.^۱ وی به هیچ وجه برای مهدویت ریشه‌های اعتقادی و مبتنی بر متون دینی قائل نیست و گویی که او از اول نادرستی این فکر را برای خود پیش فرض گرفته است و سپس به توجیه گرایش افراد به این بحث می‌پردازد. به نظر می‌رسد ادعای مهدویت از جانب افرادی همچون محمد احمد سودانی که در زمان حیات گلدتسیهر به وقوع پیوسته، بی‌تأثیر در پیدایش این فکر در او نمی‌باشد و چون عملکرد این مدعی دروغین مهدویت در اروپا و کشورهای هم‌جوار سودان تأثیر گذارده بود، بدیهی است که این واقعه در هندسه ذهنی گلدتسیهر و در نتیجه‌گیری‌های کارکردگرایانه او نسبت به مهدویت بی‌تأثیر بوده است و از قضاوت‌های او که مهدویت را عاملی برای ایجاد اغتشاش، شورش و جلب اعتماد مردم می‌داند، استنباط می‌شود که سخنانش تحت تأثیر حوادث سودان قرار داشته است.

گلدتسیهر در بخش پنجم از مهم‌ترین کتاب خود در زمینه مهدویت‌شناسی، یعنی کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» در باره مهدویت و فرقه‌های منسوب به آن سخن گفته است. او در بیش از یک سوم کتاب به این مسأله پرداخته است و از آنجا که حوادث سودان بر او تأثیر گذارده بود، نگاهی آسیب‌شناسانه و منفی نسبت به این آموزه دینی ارائه می‌دهد.

۱. همان، صص ۲۱۹ - ۲۱۸. «و قد أمکن استخدام هذه العقیده خلال عصور التاريخ الاسلامی لتبریر الفتن و القلاقل التي أشعل نيرانها بعض الثائرين السياسيين الدينيين، متطلعين إلى قلب النظم الحکومه القائمة، و ساعين إلى استجلاب محبه الشعب حتى یفتتن بهم، علی اعتبار أنهم يمثلون الفکره المهدیه، فدفعوا بذلك بأجزاء کبیره من العالم الاسلامی إلى خوض غمار الاضطرابات و الحروب»

گلدتسیهر، طرح مسئله مهدویت را عامل توجیه آشوب‌ها و شورش‌هایی می‌داند که پاره‌ای از شورشگران سیاسی به راه انداخته و مهدویت را الگو و عنوان قیام خود قرار داده‌اند. او معتقد است مسئله مهدویت چون آرمان بزرگ و مدینه فاضله کسانی بوده که به آن اعتقاد می‌ورزیدند، از اینرو مهدویت و حکومت مهدوی را بزرگ‌ترین جامعه آرمانی می‌داند که از نظر او آمیخته با داستان‌های خرافی و عجیب و غریب همراه است. وی می‌گوید:

«تفکر مهدویت به تدریج به یک جامعه آرمانی مهدوی تبدیل شد که مومنان را به آینده‌ای دور و مبهم سوق می‌داد و همچنین مستعد این شد که پیوسته با خرافات و داستان‌های آخرت‌اندیشانه که ساده‌لوحانه و عجیب و غریب است، آمیخته شود...»^۱

وی شیعه را از جدی‌ترین مذاهب اسلامی می‌داند که به مسئله مهدویت اعتقاد دارد و در بخش‌های زیادی از کتاب به بیان فکر امامت و مهدویت از جانب شیعه می‌پردازد و می‌گوید:

«محور و مرکز اعتقادات شیعه مبتنی بر بحث امامت و وراثت شرعی کسانی است که خداوند آنان را از ذریه و نسل اهل بیت برگزیده است و به این منزلت بلند مرتبه رسانده است.»^۲

گلدتسیهر می‌گوید، از دیدگاه شیعه اعتراف به امامت امام مهدی علیه السلام چه در زمان ظهور و چه در زمان غیبت، شرطی از شرایط ایمان است و اعتقاد به مهدویت در نظر شیعیان هم رتبه اعتقاد به توحید و نبوت است و صرفاً به عنوان

۱. همان، ص ۲۱۸ «فتحولت فکرة المهدى تدریجاً إلى أن صارت طوبى utopia مهدیه، دفع المومنون بها إلى مستقبل بعيد غامض، و أصبحت قابله لأن تمتزج بها دائماً خرافات و أقاصيص أخرویه ممنعه فی السذاجه و الإغراب، و هی لاتخرج فی الأصل عن أن الله سیبعث يوماً ما رجلاً من نسل النبی سيعید ما بطل من سنته...»

۲. همان، ص ۲۰۳ «نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشيعیه يرتکز علی نظریتهم فی الامامه و فی الوراثة الشرعیه لها، لمن اصطفاهم الله تعالى من ذریه آل البيت و خصصهم لهذه المرتبه العالیه.»

یک اعتقاد فرعی و یا حاشیه‌ای تلقی نمی‌گردد، بلکه این فکر در نزد آنان به مراتب جدی‌تر و مهم‌تر از نگاه اهل سنت به این بحث می‌باشد.^۱

از نظر گلدتسیهر اعتقاد به مهدویت دارای وثاقت دینی نیست و معتقد است اثبات کلامی و اعتقادی آن به حدی نرسیده که بتوان آن را یک عقیده دینی خواند، از اینرو آن را از دیدگاه اهل سنت یک اعتقاد درجه دوم می‌خواند که در نگاه به این مسئله با شیعه تفاوت دارند.^۲

او در ادامه بیان اندیشه شیعه می‌گوید، اعتقاد به مسئله مهدویت در نزد شیعه جزء ذاتی، اساسی و بنیادی ایمان آنان محسوب می‌شود و از بلند مرتبه‌ترین و فاخرترین حقیقت‌های دینی تلقی می‌گردد، به طوری که در نزد پیشوایان دینی شیعه، اعتقاد به مهدویت در کنار دیگر ارکان اسلام همچون نماز، روزه، خمس و امثال آن قرار گرفته است.^۳ وی در جای دیگر اشاره می‌کند که با وجود آنکه اعتقاد به مهدویت در نزد شیعه اعتقادی اصلی و بنیادین تلقی می‌گردد، اما اهل سنت تا به این حد به مسئله مهدویت قائل نیستند و صرفاً به آمدن یک مصلح در انتهای تاریخ موسوم به «امام مهدی» (مهدی نوعی نه مهدی شخصی) اعتقاد

۱. همان، ص ۲۰۳ «و یری الشیعه أن الاعتراف بإمام العصر سواء أظهر جهرة أم نافع عن حقه بالدعوة سرّاً، شرط من شروط الإیمان، لا تقل عندهم فی المرتبه عن الإیمان بوحده الله و نبوه محمد، و یحتمون الإیمان بهذه الامامه أكثر ممن تحتم العقائد السنیة الاعتراف بالخلافه كما سار علیها المسلمون فی أدوار تأریخهم» و لیس الاعتراف بالامام فی مذهب الشیعه أمراً تکمیلیاً لصحة العقیده، بل هو جزء جوهری من صمیم القواعد الإیمانیة لا یتفصل عن أرفع الحقائق الدینیة».

۲. همان، ص ۲۱۹ «أما فی الاسلام السنی، فإن ترقب ظهور المهدی، علی الرغم من استناده إلى الوثائق الحدیثیه و المناقشات الکلامیه، لم یصل ألبته إلى أن یتقرر كعقیده دینیة، و لم یبد قط عند أهل السنه إلا كحلیه أسطوریة لغایه مثلی مستقله أو كأمر ثانوی بالنسبه لجوهر النظریه السنیة للكون. و یرفض الاسلام رفضاً قاطعاً العقیده المهدیه علی صورتها الشیعیة، كما یهزأ بفكره الإمام الكامن و حیاته الطویل».

۳. همان، ص ۲۰۳ «و ها هو ذانص لأحد فقهاء الشیعه « عن ابی حمزه قال لی أبو جعفر. إنما یعبد الله من یعرف الله، فأما من لا یعرف الله فإنما یعبده هكذا ضلالاً. قلت جعلت فداک، فما معرفه الله؟ قال: تصدیق الله عزوجل و تصدیق رسوله و موالاة علی و الائتمام به و بأئمه الهدی علیهم السلام و البراءة الی الله عز و جل من عدوهم... و یضیف الشیعه الی « أركان الشیعه خمس» رکناً سادساً و هو «الولایة» ای الانضواء الی الائمه...» همان، ص ۲۰۶ «و یعتقد الشیعه أن الامام المهدی لا یصیبه جرح أو أذى و قد یعد الناس أحياناً، هذه الصفه من خصائص النبی».

دارند.^۱ وی تفکر شیعه را بستر و محیطی مناسب برای اعتقاد به مسئله مهدویت می‌داند و علت مهدویت خواهی شیعه را بر اثر روحیه مخالفت و انکار شیعه در برابر خلفا وقت تلقی می‌کند. از نظر او شیعه برای رسیدن به خلافت و مخالفت نمودن با حاکمان وقت، بحث مهدویت را ترویج کرده است و در این راه پیشوایان خود را از دست داده است،^۲ گویی او برای مسئله مهدویت، منشأ دینی قوی‌ای قائل نیست و آن را مبتنی بر متون دینی نمی‌داند، از اینرو در صدد است تا از مسئله، تحلیلی سیاسی، جامعه‌شناختی و یا روان‌شناختی ارائه دهد.

او بنا به شیوه تاریخی که کوششی است تا برای هر فکر و اندیشه‌ای، ریشه‌های تاریخی و علی و معلولی بجوید و به گونه‌ای ریشه تاریخی فکر را پی‌جویی کند، معتقد است عامل به وجود آمدن تفکر مهدویت در شیعه ریشه در عصر حاکمیت بنی امیه دارد و اعتقاد به مهدویت را محصول تفکر وراثتی بنی‌امیه در امر خلافت و حکومت می‌داند. او از منظر جامعه‌شناختی و تاریخی به مسئله مهدویت می‌نگرد و طبیعی است که بیش از آنکه به دنبال دلیل باشد به دنبال علت است، وی مهدویت را اصلی جعلی و ساختگی از جانب شیعه برای مخالفت با حاکمیت سیاسی قرون اولیه می‌داند و از آنجا که اعتقادات دینی در نظر توده مردم، منشأ آسمانی دارد و مورد وثوق و اطمینان قلبی آنان می‌گردد، از اینرو مردم آن را به عنوان یک امر حتمی و دینی پذیرفته‌اند. به طور کلی از

۱. همان، ص ۲۱۷ « قد اعتبرنا حتى هذه اللحظة أن الايمان بظهور المهدي مبدأ من المبادئ الرئيسية في التشيع و يجب أن نضيف إلى ذلك استكمالاً لبحثنا أن أهل السنة انفسهم يعتقدون بمجي مصلح إلى العالم في آخر الزمان يبعث الله به و يسمونه ايضاً بالامام المهدي اي الذي هداه الله إلى الطريق السوي »

۲. همان، ص ۲۱۹ « و مادامنا قد ادركنا كنه التشيع، فمن الطبيعي أن يكون الاسلام بصورته الشيعيه هو وحده البيئه الملائمه التي ينبغي أن ينمو بها بذره الأمانى المهديه، فإن حركة التشيع مند بدائتها هي احتجاج و استنكار لمناهضه الخلفاء للحق الالهي مناهضه عنيفه و ابطالهم إياه بالقهر و الاغتصاب الذي أصبحت الأسره العلويه ضحيه له مع أنها هي وحدها الجديره بالخلافه ».

دیدگاه گلدتسیهر، مسئله مهدویت از جانب بعضی مطرح گردیده تا بیانگر یک آرمان و آرزوی دینی باشد و از این راه خواسته‌اند قیامشان مورد اعتراض مردم قرار نگیرد.^۱

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

با بررسی جدی‌ترین کتاب گلدتسیهر درباره اسلام یعنی «العقیده والشریعه فی الاسلام» آنچه که به وضوح مشخص است، عدم اطلاعات دقیق وی نسبت به فرقه‌ها و اعتقادات مذاهب اسلامی است و به نظر می‌رسد که گاهی نتیجه‌گیری‌ها و انتقادات او از روی عدم شناخت دقیق است.

وی در بخش پنجم کتاب با عنوان فرقه‌ها به بررسی افکار و اندیشه‌های فرقه‌های اسلامی، پیرامون مهدویت پرداخته است و در این راستا حتی به افکار فرقه بهائیت نیز اشاره می‌کند و بدون آنکه میان مذاهب ریشه‌دار و دارای پایه‌های کلامی و تاریخی و فرقه‌های بدون اصالت همچون بهائیت تمیز گذارد، آن‌ها را در کنار یکدیگر بررسی می‌کند.

از جمله پژوهش‌های او در فصل پنجم، پژوهش پیرامون تفکر شیعه می‌باشد، وی در باره فکر شیعه به اهمیت و اساسی بودن امامت اشاره می‌کند و معتقد است امامت در عقاید شیعه، رکن اساسی و بنیادی تلقی می‌شود که البته در بیان این مسئله به نکته مهمی اشاره نموده و اشتباه نکرده است اما پس از آنکه امامت را از مهم‌ترین آموزه‌های تفکر شیعه خوانده و به مسئله مهدویت در اعتقاد شیعه اشاره می‌کند، تصور نموده که این بحث صرفاً از جانب شیعه مطرح گردیده

۱. همان، ص ۸۵ « و تلك هي الآمال الصامته التي خرجت منها فكرة المهدي، التي وفقت بين الواقع و المثل الاعلى، و بدأ على أثرها الاعتقاد الراسخ في ظهور حاكم إلهي بوجهه الله توجيهاً حسناً.»

و مورد توجه اهل سنت نمی‌باشد، در حالی که موضوع مهدویت مورد اعتقاد قاطبه عالمان فریقین است و فردی همچون ابن خلدون در این مسأله جزء موارد استثناء تلقی می‌شود.

از جمله انتقادات بر گلدتسیهر در مبحث شیعه این است، که وی اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت را از جنبه تاریخی و عواملی محیطی بررسی می‌کند و به گونه‌ای به تحلیل این موضوع می‌پردازد که گویی این فکر از جانب شیعه به وجود آمده تا در برابر حاکمان وقت و عدم مشروعیتشان در امر خلافت، به آن تکیه کنند. او اعتقاد شیعه به مهدویت را مبتنی بر متون دینی و کتاب و سنت نمی‌داند و معتقد است، شیعه این بحث را ترویج و توسعه داده است، تا ترمیم و جبرانی بر ناگواری‌های تاریخی، ظلم‌ها و ستم‌های حاکمان باشد و خواسته از این راه مردم را قانع کند که باید برای رسیدن به یک جامعه مطلوب، حتماً به وجود یک منجی معتقد شوند. در نتیجه او اعتقاد به مهدویت را دارای ریشه‌های اعتقادی نمی‌داند، بلکه آن را صرفاً عاملی برای توجیه مخالفت و شورش‌های آشوب‌گران و انقلابیون تلقی می‌کند.

گلدتسیهر در پژوهش خود پیرامون آموزه‌های دینی نگاهی درونی و کلامی ندارد و تنها به مهدویت از منظر تاریخی صرف و شرایط علی و معلولی می‌نگرد و می‌کوشد تا ریشه‌ها و عوامل تاریخی، اجتماعی و سیاسی پیدایش این اندیشه را بیان کند. وی مهدویت را صرفاً نوعی فرافکنی و تخیله روانی فرقه‌ای همچون شیعه می‌داند که از اقلیت مذهبی برخوردارند و خواسته‌اند با این بحث جهت ترمیم روحی و سامان بخشی اضطرابات روحی خود استفاده کنند، حال آنکه اگر

گلدتسیهر خود پیش از قیام مختار ثقفی می‌زیست و در باره این موضوع به پژوهش می‌پرداخت، باز متوجه می‌شد که اعتقاد به مهدویت قبل از قیام مختار نیز در فکر شیعه وجود داشته و این باور ربطی به رخدادهای به وجود آمده از جانب بنی امیه و کوفیان نداشته است و تکیه‌گاه اصلی این بحث در سخنان نبوی و علوی موجود است.

باید خاطر نشان ساخت که گلدتسیهر در زمان محمد احمد سودانی می‌زیست و این حادثه در توصیف و تبیین او از مسئله مهدویت بسیار تاثیرگذار بود. او همچون دیگر خاورشناسان قرن نوزدهم با نوشتن کتاب در باره مهدویت، نوعی عکس العمل منفی نسبت به اصل و ریشه مبحث مهدویت، نشان داد و همچون دارمستتر، در شناخت مسئله مهدویت، استناد به مباحث ابن خلدون می‌کند. به همین خاطر گلدتسیهر نه تنها برای مهدویت کارکرد مثبت و مفید قائل نیست، بلکه آن را زائیده افکار عده‌ای شورشگر و مخالف حکومت و نظام سیاسی وقت می‌داند و معتقد است این بحث به وجود آمد تا بتوانند از این راه به فعالیت، قیام و مخالفت با حاکمان پردازند. از اینرو در بررسی مهدویت بیش از آنکه مسأله را از جنبه کلامی مورد بررسی قرار دهد، به تاثیرات آن در حوزه سیاسی، روان‌شناختی و اجتماعی می‌پردازد و بیش از توجه به اصل اعتقادی مهدویت، به مدعیان مهدویت نظر دارد.

فصل ششم

پژوهش ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت

- مقدمه

- شیوه تحقیقی ادوارد براون

- تالیفات ادوارد براون

- آثار ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت

- دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق درباره فرقه باییت و بهائیت

- مدعیان جانشینی علی محمد باب

- داوریه‌های ادوارد براون درباره بابیه و بهائیت

مقدمه

به اقرار بسیاری از مورخان و اندیشمندان، ادوارد گرانبیل براون (۱۹۲۶ - ۱۸۶۲)^۱ از برجسته‌ترین و پرکارترین ایران‌شناسانی است که در زمینه ایران‌شناسی، تاریخ ادبیات ایران و تاریخ پاره‌ای از مذاهب اسلامی - بابت و بهائیت - آثار درخور توجهی از خود به جای گذارده است و یکی از متخصصان در زمینه فرقه بابت و بهائیت تلقی می‌گردد. وی به واسطه عموی خویش که در جنگ میان دولت عثمانی و روسیه تزاری به طرفداری از دولت عثمانی برخواسته بود و حاضر شده بود تا در جنگ میان آنها داوطلبانه شرکت کند، متوجه فرهنگ و تمدن شرق شد، به همین جهت آنگاه که ادوارد براون در دانشگاه کمبریج پزشکی می‌خواند به آموزش و یادگیری زبان ترکی همت گمارد و چون به او گفته بودند که برای یادگیری زبان ترکی باید زبان فارسی و عربی را بیاموزد، متوجه زبان فارسی شد. او نزد یکی از ایرانیان مقیم انگلیس یعنی میرزا محمد باقر بواناتی فارسی آموخت و با وجود آنکه در سال ۱۸۸۷ درس پزشکی خود را به پایان رساند، اما گویی بنا بود که به جای عرصه پزشکی در حوزه ایران‌شناسی به فعالیت پردازد، به طوری که در باره فرهنگ ایرانی به حدی از

1. Edvard. G. Brown (1862 - 1926)

رشد و کمال رسید که اولین تاریخ ادبیات ایران که از کامل‌ترین آثار در زمینه تاریخ ادبیات فارسی تا به امروز است و مورد توجه متخصصان فن قرار گرفته، به وسیله او نوشته شده است.

ادوارد براون در دانشگاه کمبریج برای تدریس زبان فارسی دعوت شد و در سال ۱۹۰۲ ریاست بخش زبان‌های شرقی را به عهده گرفت که این سمت را تا پایان حیات خویش، سال ۱۹۲۶ به عهده داشت و در انگلستان انجمنی به نام «انجمن ایران» (Persian Society) را تاسیس نمود. وی همچنین مدیریت انجمن اوقاف گیب را که منتشر کننده متن‌های شرقی بود، پس از درگذشت گیب (F.J.W.Gibb)، متخصص ادبیات ترکی، به عهده گرفت.^۱ او در جریان مشروطه‌خواهی در ایران به حمایت از مشروطه‌خواهان برخاست و از آنها حمایت نمود و در این زمینه به نوشتن کتابی در زمینه روزنامه‌نگاری و شعر در عصر مشروطه پرداخت. سفرهای متعددی به کشورهای شرقی از جمله مصر، تونس، قبرس، ترکیه، ایران داشت و در این سفرها با پاره‌ای از رهبران مذهبی باییت و بهائیت از جمله میرزا یحیی (صبح ازل) شاگرد و جانشین علی محمد باب، حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت و تعدادی از شاگردان و بزرگان فرقه باییت و بهائیت دیدار داشت که ماجرای این دیدارها به دنبال خواهد آمد.

۱. ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س ۱۳۷۵، صص ۴۳-۴۱ (این کتاب همچنین با عنوان دائره‌المعارف مستشرقان به وسیله صالح طباطبائی نیز ترجمه شده است که پیش از این مورد استناد قرار گرفته است)

شیوه تحقیقی ادوارد براون

ادوارد براون نسبت به قرآن، اسلام و شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بر خلاف بسیاری از خاورشناسان غربی، نگاه منصفانه‌ای دارد. شیوه و روش وی بر خلاف بسیاری از خاورشناسان غربی که به فرقه‌ها و مذاهب اسلامی نگاه تاریخی داشتند، گاهی سفرنامه‌ای، نقلی و وقایع‌نگارانه است و در بیان افکار و اعتقادات فرقه‌های بابیت و بهائیت توصیفی و نقلی می‌نگرد.

برخلاف خاورشناسانی همچون دارمستر، فان‌فلوتن و مارگولیوژ که در بیان نهضت و قیام محمد احمد سودانی، مختار ثقفی، کیسانیه و دیگر جریان‌های مهدویت به بستره‌های تاریخی موضوع می‌پردازند و می‌کوشند تا عوامل تاریخی و سیاسی این حرکت‌ها را بیان کنند، براون به نقل دیدارها و گفتگوهای شخصی با بابیان و بهائیان می‌پردازد و از قضاوت‌های موافق یا مخالف تا حد زیادی پرهیز می‌کند. به همین جهت در زمینه آشنایی با این فرقه‌ها، اطلاعات خوبی از سخنان او کسب می‌شود، هر چند که با خواندن آثارش - طبق سخنانش در مقدمه نقطه الکاف - احساس می‌شود، وی احساس ترحم و شفقت نسبت به رهبران بابیت دارد و از کشته شدن آنها رنجیده خاطر گردیده است.

تالیفات ادوارد براون

ادوارد براون تالیفات متعددی در زمینه ادبیات و زبان فارسی و فرقه‌های بابیت و بهائیت دارد که به تعبیر پاره‌ای از اندیشمندان همچون آیتی، آثار او در زمینه بابیت و بهائیت از بهترین آثار در زمینه شناخت این فرقه‌ها تلقی می‌گردد و از آنجا که تالیفات او در این باره سفرنامه‌ای و وقایع‌نگارانه می‌باشد، اطلاعات

خوبی به خوانندگان می‌دهد. به علاوه آثار او در زمینه ادبیات و زبان فارسی نیز مورد توجه متخصصان در حوزه ادبیات فارسی قرار گرفته است. پاره‌ای از آثار و تالیفات ادوارد براون در زمینه ادبیات و فرهنگ ایرانی عبارتند از:

- ۱- تاریخ ادبیات ایران^۱ (این کتاب به چهار بخش تقسیم می‌گردد که درباره تاریخ ادبیات ایران از زمان باستان تا عصر جدید را شامل می‌گردد).
- ۲- پزشکی عربی^۲ (شامل چهار سخنرانی وی در دانشکده سلطنتی انگلیس در سال ۱۹۲۱ است).

۳- تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت.

۴- سلسله مقالاتی در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی».

۵- تذکره الشعراء اثر دولت‌شاه، ۱۹۰۱.

۶- لباب الالباب تالیف عوفی، ۱۹۰۶.

۷- شرحی درباره نهاییه الأرب فی أخبار الفرس و العرب، ۱۹۰۰.

۸- ملاحظاتی درباره نوشته‌ها و عقاید حروفیه، ۱۸۹۸.

۹- توصیف یک نسخه قدیمی تفسیر قرآن، ۱۸۹۴.

۱۰- ترجمه «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی، ۱۸۹۹.

۱۱- کتاب «نامه‌هایی از تبریز» (شامل نامه‌های ادوارد براون به دیگران است

که قریب به اتفاق آنها برای تقی‌زاده نوشته شده است).^۳

۱. The literary history of Persia

۲. این کتاب با عنوان (Arabian Medicine) به وسیله مسعود رجب‌نیا با عنوان «تاریخ طب اسلامی» به فارسی ترجمه گردیده است.

۳. عنوان کتاب‌شناسی آن عبارت است از: ادوارد براون، نامه‌هایی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۲.

آثار ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت

علاوه بر آثار مذکور که بخشی از مهمترین تالیفات او در زمینه ادبیات و فرهنگ ایرانی - اسلامی است، وی در زمینه شناخت فرقه بابیت و بهائیت نیز آثاری دارد که از جمله بهترین مستندات تاریخی در شناخت این فرقه‌ها محسوب می‌گردد و ما در اینجا به جهت ارتباطی که این آثار با مسئله مهدویت پیدا می‌کند، به توصیف آنها می‌پردازیم:

۱ - یک سال در میان ایرانیان^۱ (جریان دیدار او از شهرها و گفتگوهایش با رهبران مذاهبی همچون زردشتی، اسلامی و از جمله فرقه بابی است که به صورت سفرنامه نوشته شده است).

۲ - ترجمه «مقاله سیاح» به زبان انگلیسی^۲ (این اثر تالیف عباس افندی پسر حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت است که به وسیله براون ترجمه، تصحیح و حاشیه‌نویسی شده است).^۳

1. A year Among the Persians, by Edward G. Browne, London, ۱۸۹۳.

۲. عنوان انگلیسی مقاله سیاح که به وسیله ادوارد براون تصحیح شده، اینست:

A Traveller's Narrative, written to illustrate the episode of the Bab, edited in the original Persian, and translated into English, with an introduction and explanatory notes, by Edward G. Browne, Cambridge University Press, 1891.

۳. ادوارد براون در باره ترجمه و تصحیح این مقاله پس از دیدار حسینعلی بهاء و بازگشت به دانشگاه کمبریج در مقدمه کتاب نقطه الکاف، صفحه یاء، اینچنین می‌گوید: «ایشان (حسینعلی بهاء) را وداع گفته از عکا به طرف انگلستان حرکت کردم و پس از استقرار به کمبریج خیالم بر این مصمم شد که برای آگاهی هموطنان خود کما ینبغی از اوضاع و احوال طایفه بابیه بهتر آنست که یکی از کتب این طایفه را بدون تصرف متناً و ترجمه طبع نمایم... ابتدا متن کتاب مقاله سیاح را که عباس افندی پسر بزرگتر بهاء الله به قصد اعلاء کلمه بهاء الله و نشر افکار او و تخفیف درجه باب و تقلیل اهمیت او در حدود سنه ۱۳۰۳ تالیف نموده و یک نسخه بسیار خوبی از آن که بخط زین المقربین از کتاب خوش خط بهائی است، در عکا به من هدیه داده بودند، عین این نسخه را چاپ عکس نمودم و یک ترجمه انگلیسی با حواشی مفصله در توضیح مجملات کتاب نیز بر آن افزودم. متن و ترجمه هر دو در سنه ۱۸۹۱ (۱۳۰۸ - ۱۳۰۹ هجری) از طبع خارج شد.

۳ - ترجمه کتاب «تاریخ جدید» تالیف میرزا حسین همدانی به زبان انگلیسی (این کتاب در شرح احوال علی محمد باب شیرازی و ماجرای دعوت او نوشته شده است).^۱

۴ - ترجمه رساله «مجمعل بدیع در وقایع ظهور منیع» از میرزا یحیی نوری، معروف به صبح ازل (این رساله بعد از ترجمه شدن به زبان انگلیسی، به وسیله ادوارد براون به آخر کتاب «تاریخ جدید» میرزا حسین همدانی افزوده شده است).^۲

۵ - چاپ، تصحیح و حاشیه نویسی بر کتاب «نقطه الکاف» تالیف حاجی میرزا جانی کاشانی (این کتاب قبل از انشعاب بابیه به ازلی - پیروان صبح ازل - و بهائی - پیروان حسینعلی بهاء - نوشته شده و به افکار مشترک آنها پیش از جدا شدن از یکدیگر اشاره دارد).^۳

۶ - مقالاتی در مجله انجمن سلطنتی آسیایی در باره بابیت (J.R.A.S)، چون مقاله «بابیان ایران» در جلد ۲۱، س ۱۸۸۹، مقاله «فهرست و

۱. ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه ۱۴، در باره چگونگی ترجمه این اثر می گوید: «پس از فراغت از این کتاب (مقاله سیاح) در صدد طبع ترجمه تاریخ جدید تالیف میرزا حسین همدانی که در اوقات اقامت در شیراز در سنه ۱۳۰۵، یکی از دوستان بابی به من هدیه داده بود، برآمدم و بالاخره در سنه ۱۳۱۰ طبع آن به اتمام رسید و در ذیل این کتاب نیز حواشی مبسوطه تأییداً یا تزییفاً لمضامین الکتاب افزوده ام»

۲. ادوارد براون در باره ترجمه این اثر در نقطه الکاف صفحه ۱۴ می گوید: «نیز رساله کوچکی که صبح ازل به خواهش حقیر در تاریخ اجمال و قایع باب و بابیه تالیف نموده موسوم به «مجمعل بدیع در وقایع ظهور منیع» آن را نیز متناً و ترجمه در آخر کتاب (تاریخ جدید) الحاق نموده ام»

۳. ادوار براون در باره تصمیم خود برای چاپ و تصحیح این اثر در مقدمه همین کتاب صفحه ۱۴ می گوید: «سابقاً در ضمن اشتغال به ترجمه تاریخ جدید دیده بودم که مولف آن، مکرر از یک کتاب قدیمتری تالیف حاجی میرزا جانی کاشانی نقل می کند... لهدا در صدد بر آمدم که این کتاب را نیز بدست آورم و چون قدیم تر است و قبل از تفرقه بابیه به ازلی و بهائی تالیف شده و بنا بر این مندرجات آن بالطبع اقرب به صحت و ابعاد از خلط و تدلیس متأخرین است، آن را هم به طبع در آورم... در ضمن تفتیش در کتب بابیه محفوظه در کتابخانه ملی پاریس اتفاقاً یک نسخه از تاریخ حاجی میرزا جانی را یافتیم... پس از تحقیق معلوم شد که این نسخه ملکی مرحوم کنت دو گوینو... بوده است».

شرح ۲۷ نسخه خطی مربوط به بابیه» در جلد ۲۴، سال ۱۸۹۲، و مقاله «خاطراتی از شورش بابیان زنجان در سال ۱۸۵۰» در جلد ۲۹، ص ۱۸۹۷.^۱

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق در باره فرقه باییت و بهائیت

ادوارد براون سفری به ترکیه داشت که موجب شد تا برای نخستین بار از نزدیک با تمدن شرقی آشنا شود، اما به اقرار خود وی در مقدمه کتاب «نقطه الکاف»^۲ یکی از مهم‌ترین عوامل به وجود آمدن علاقه در وی برای پژوهش در باره فرهنگ و ادبیات ایرانی و شناخت فرقه باییت و بهائیت و حتی مسافرت به ایران، خواندن کتابی بود که کنت دو گوینو^۳، سفیر فرانسه در ایران با عنوان «ادیان و فلسفه‌ها در آسیای وسطی»^۴ نوشته بود. ادوارد براون همانطور که در مقدمه کتاب نقطه الکاف می‌گوید، هنگامی که به مطالعه تصوف مشغول بود، با دیدن کتاب دو گوینو در کتابخانه کمبریج به جهت احتمال یافتن مطالبی در باره تصوف مشغول مطالعه آن می‌گردد و به طور اتفاقی بخش دیگر کتاب که در باره تاریخ بابیه و چگونگی پیدایش و انتشار این فرقه بوده، برای او جلب توجه می‌کند و با خواندن این بخش از کتاب که حدود سیصد صفحه از کتاب را شامل

۱. نقد آثار خاورشناسان، ص ۱۹.

۲. میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، س ۱۹۱۰م (۱۳۲۸ ه. ق).

3. Comte de Gobineau

۴. Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale, par M. le Comte de Gobineau, Paris, 1865 et 1866.

۵. کنت دو گوینو از سال ۱۲۷۴ - ۱۲۷۱ وزیر مختار دولت فرانسه در طهران بود و یکی از نخستین خاورشناسانی بود که در بحبوحه پیدایش فرقه باییت در ایران، در این باره کتاب نوشت و به شرح و توضیح در باره جریانات موجود پیرامون این فرقه در ایران و چگونگی اعدام اعضای آن پرداخت و در واقع نخستین کسی بود که کتاب او موجب آشنا شدن غربیان، از جمله ادوارد براون در باره این فرقه گشت. علاوه بر کتاب «مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی» که به زبان فرانسوی است، کتابی دیگری با عنوان «سه سال در ایران» نوشته است که توسط ذبیح الله منصوری به زبان فارسی ترجمه شده است و کتابشناسی آن به شرح ذیل است: کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی تا.

می شد، تحت تاثیر سخنان دو گوینو قرار می گیرد و شدیداً علاقه مند به شناخت فرقه بابیه می گردد، به طوری که آرزوی دیدار سران بابیه در او به وجود می آید و این امر سرآغاز سفرهای علمی، گفتگو با سران فرقه بابیه و بهائیت و تحقیق در زمینه این فرقه ها می شود.^۱

خواندن کتاب دو گوینو و علاقه مندی ادوارد براون به ایران و میل به آشنایی با سران بابیه که از جریانات جدیدالتاسیس مذهبی ایران در عصر قاجار بود، موجب شد که وی در ماه صفر سال ۱۳۰۵ هجری قمری برابر با سال ۱۸۸۷ میلادی به ایران سفر کند. وی در طول یک سال به مناطق متفاوت ایران از جمله شهرهای تبریز، اصفهان، طهران، شیراز، کرمان و دیگر شهرها سفر می کند و با فرقه های متفاوت مذهبی از جمله مسلمانان، بابی ها، زردشتی ها هم نشینی می کند و در باره آنان اطلاعاتی را کسب می کند و نیز با ادبیات و زبان فارسی آشنا می شود و در نزد اسدالله سبزواری، یکی از شاگردان ملا هادی سبزواری، با فلسفه شرقی آشنا می گردد، که محصول این سفر تالیف کتابی با عنوان «یک سال در میان ایرانیان» است که همچون سفرنامه ای تلقی می گردد که در آن به شرح و توصیف وقایعی می پردازد که در این یک سال با آنها برخورد نموده است.^۲

۱. نقطه الکاف، صفحه او: « من تا آنوقت از این طایفه هیچ اطلاعی نداشتم، همیقدر مانند سایر مردم می دانستم که بابیه یکی از فرق مذهبی ایران است... بعد از خواندن این فصل از کتاب کونت دو گوینو خیالات من بکلی تغییر کرد و شوق شدیدی برای اطلاع از چگونگی حالات این طایفه به طور تفصیل در من پدید آمد و با خود همیشه می گفتم چه میشد اگر خود بنفسه این طائفه را می دیدم و تاریخ و سرگذشت مذهبی را که این همه اتباع خود را با قوت قلب به کشتن داده است از خود ایشان مشافهه استفسار می کردم و وقایعی را که بعد از ختم موضوع کتاب گوینو یعنی از سنه ۱۲۶۹ الی زماننا هذا روی داده در موضعی ثبت می نمودم...».

۲. ادوارد براون، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی تا، بی جا.

۳. نقطه الکاف، صفحه او: « و اتفاقاً در ماه صفر سنه ۱۳۰۵ اسبابی فراهم آمد که به ایران سفر کردم و قریب یک سال در نقاط مختلف ایران در گردش بودم و شهرهای تبریز، زنجان، طهران، اصفهان، شیراز، یزد و کرمان را سیاحت کردم با غالب ملل و فرق از جمله مسلمان، بابی و زردشتی در آمیختم...».

این کتاب به جهت آنکه از نخستین آثار براون در باره فرهنگ ایرانی است، به قوت آثار بعدی وی همچون مقدمه کتاب «نقطه الکاف» نمی‌باشد و در آن مطالب و گزارشات ضعیفی در زمینه موضوعات مذهبی به چشم می‌خورد که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد. اما بهر ترتیب وی در این کتاب به علاقه خود در باره آشنایی با فرقه بابیت جامع عمل می‌پوشاند و با بعضی از بزرگان و پیروان بابیت گفتگو می‌کند که در این کتاب از آنها سخن گفته شده است.

بعد از مراجعت ادوارد براون به انگلستان، وی تصمیم می‌گیرد که جهت دیدار حضوری روسای اصلی و مدعیان جانشینی مذهب بابیت، دو برادری که رقیب هم بودند، یعنی میرزا یحیی نوری معروف به صبح ازل و حسینعلی نوری معروف به بهاء الله به جزیره قبرس و شهر عکا سفر کند، از اینرو در سال ۱۳۰۷ هجری برای دیدن میرزا یحیی حدود پانزده روز در قبرس اقامت گزید و سپس از آنجا برای دیدن حسینعلی نوری به عکا رفت.^۱

وی چگونگی دیدار خود از میرزا یحیی را بیان می‌دارد و نقل می‌کند در مدت پانزده روز اقامت در قبرس، در هر روز چند ساعت را برای دیدار میرزا یحیی به نزد او می‌رفت و در باره مسائل متفاوت مذهب، تاریخ، آثار بابیه و گاهگاه مسائل متفرقه از او سخنانی را می‌شنید. ادوارد براون می‌گوید که میرزا یحیی نوری هنگام سخن گفتن در باره تفرقه میان خود با برادرش حسینعلی نوری احساس ناراحتی می‌نمود. ادوارد براون در باره اختلاف میان دو برادر، حق را به میرزا یحیی می‌دهد و می‌گوید، در واقع او شایسته جانشینی علی محمد

۱. همان، صفحه، و: «... سنه ۱۳۰۷ مجدداً به قصد تحصیل اطلاعات صحیحه از تاریخ این طائفه و سماع شفاهی از رؤسای این مذهب سفری به جزیره قبرس و شهر عکا نمودم و به ملاقات دو برادر رقیب میرزا یحیی نوری معروف به صبح ازل در قبرس و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله در عکا نایل آمدم».

باب بود و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله را فریبکار می‌داند، زیرا میرزا حسینعلی نوری و دیگران می‌دانستند که علی محمد باب، میرزا یحیی را به جانشینی برگزیده است و به همین جهت ادوارد براون اظهار تعجب می‌کند که چگونه ممکن است که میرزا حسینعلی نوری که خود را از تابعان و پیروان علی محمد باب میدانند، از اطاعت فرمان او که سخنش را الهام شده و آسمانی می‌دانست، تمرد کند.

ادوارد براون که تحقیق او در زمینه بابیت و بهائیت چشم‌گیر است و مقدمه او به «نقطه الکاف» بسیار عالمانه و محققانه است، معتقد بود که اگر حسینعلی نوری (بهاء الله) فرد صادقی بود و به علی محمد باب ایمان داشت، پس باید به جانشینی که او تعیین کرده بود، ایمان می‌آورد، نه اینکه منکر جانشین او شود، از اینرو در این باره می‌گوید:

«اشکالی که هست در این است که صبح ازل که بلا شبهه باب او را جانشین و وصی خود قرار داده بود به شدت و اصرار هر چه تمام‌تر از تصدیق دعوی نابرداری خود امتناع شدید و ابای مستمر نمود، بنا براین بهائی که قطعاً باید به من جانب‌الله بودن باب معتقد باشد (چه کسی که به یک ظهوری ایمان آورد باید تمام ظهورات قبل را نیز تصدیق نماید) بالضروره مجبور است اعتراف کند که باب که مظهر مشیت الهی و مبعوث من جانب الله و دارای الهام و علم من لدنی بود عالماً عامداً کسی را برای جانشینی خود انتخاب کرد که بایستی بعد از خودش «نقطه ظلمت» و اشد منکرین من یظهره الله گردد»^۱

از اینرو جانشین علی محمد باب را میرزا یحیی (صبح ازل) می‌دانست و حتی توقیع و نامه‌ای را که علی محمد باب در وصایت به جانشینی میرزا یحیی برای او فرستاده بود، در مقدمه همین کتاب «نقطه الکاف» ذکر می‌کند، نامه‌ای که میرزا یحیی آن را از روی خط باب، استنساخ کرده بود و برای ادوارد براون

فرستاده بود.^۱ ادوارد براون در باره اختلاف این دو نابرداری یعنی میرزا یحیی نوری و میرزا حسینعلی نوری می‌گوید:

«ما بین اتباع باب، دو نابرداری بودند، از اهل نور مازندران، بزرگتر موسوم بود به میرزا حسینعلی و ملقب به بهاء الله و کوچک تر موسوم به میرزا یحیی و ملقب به صبح ازل، بعدها رقابتی که ما بین این دو برادر پدید آمد بایه را به دو فرقه منشعب نمود، ازلیان که اکنون از حیث عدد کمتراند و بهائیان که قسمت عمده بایه‌اند»^۲

وی پس از دیدار میرزا یحیی نوری در قبرس به دیدار برادرش میرزا حسینعلی نوری به عکا رفت و از نخستین دیدار خود از بهاء الله و سخنان او مشروحاً سخن می‌گوید و اینکه در نخستین دیدار بهاء الله به او گفت:

«الحمدالله که فائز شدی... تو آمده که این مسجون منفی (تبعیدی) را ببینی... ما به جز صلاح عالم و فلاح امم غرضی نداریم و لی مردم با ما مثل مفسدین که شایسته حبس و طرد باشند، رفتار می‌کنند... تمام ملل باید صاحب یک مذهب شوند و جمیع مردم با هم برادر گردند... این نزاع‌ها و جنگ‌ها و خونریزی‌ها و اختلافات باید تمام شود و تمام مردم مانند یک خانواده با هم زیست کنند... نباید شخص فخر کند که وطن خود را دوست دارد بلکه باید فخر کند که نوع بشر را دوست میدارد»^۳

ادوارد براون می‌گوید من پس از نخستین جلسه دیدار با میرزا حسینعلی نوری، که بیست تا نیم ساعت طول کشید، چهار بار دیگر با او دیدار کردم و پس از این دیدارها علی‌رغم اصرار بر ماندن بیشتر، به انگلستان برگشتم و پس از برگشت از این دیدارها، تصمیم گرفتم تا در باره بایه کتابی را که خود بایان نوشته باشند و مورد اعتقادشان است، بدون کاستن و افزودن، برای هموطنانم چاپ و ترجمه کنم.

۱. همان، صفحه ۱۰۰.

۲. همان، صفحه ۱۰۱.

۳. همان، ص ۱۰۱.

این امر موجب شد تا ادوارد براون به ترجمه و تصحیح آثاری که پیش از این تذکر داده شد و به ویژه کتاب «نقطه الکاف» همت گمارد. در واقع یکی از قدیمی‌ترین و جامع‌ترین آثاری که ادوارد براون در باره بابیت چاپ و تصحیح نموده و در آن به طور محققانه از بابیت سخن گفته، همین کتاب «نقطه الکاف» است که به وسیله شاگرد علی محمد باب، میرزا جان کاشانی نوشته شده است. او جزء بیست و هشت نفری بود که در سال ۱۲۶۸ کشته شد و قبل از انشعاب در بابیه و پیش از به وجود آمدن مباحث اختلافی میان دو فرقه ازلی و بهائی، این کتاب را به رشته تحریر در آورده است، به طوری که این کتاب در بردارنده تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول تاریخ بابیه می‌باشد و با مقدمه‌ای که ادوارد براون بر آن نوشته و به ارزش و اهمیت آن افزوده، از آثار مهم تاریخی در باره بابیت و بهائیت تلقی می‌گردد و در این کتاب تا حد زیادی پرده از شیادی و حيله‌گری میرزا حسینعلی (بهاء الله) پرده بر می‌دارد و جانشینی صبح ازل را اثبات می‌کند.

همانطور که ادوارد براون در مقدمه این کتاب ذکر می‌کند، در کتاب «نقطه الکاف» میرزا جان کاشانی به نفع صبح ازل و جانشینی او از علی محمد باب سخنان ارزنده‌ای گفته است و سرانجام ادوارد براون این کتاب را به صورت اتفاقی در کتابخانه کنت دو گوینو در انگلستان می‌یابد و به احیاء آن می‌پردازد، در حالی که پس از اینکه فرقه بهائیت بنا نهاده شد و طرفداران صبح ازل کم شدند، بهائیان کوشش زیادی می‌نمودند تا کلیه آثاری را که به نحوی حاکی از تبلیغ و ترویج صبح ازل و حقانیت او است، نابود سازند. براون در این باره می‌گوید:

«بهائیان... با تمام قوی سعی کردند که وجود شخص صبح ازل را حتی‌الامکان تجاهل و تعامی نمایند و کتب و اسنادی را که دلالت بر وصایت بلاشبیه او می نمود محو کنند»^۱.

از جمله قدیمی‌ترین و مستندترین کتاب‌ها در زمینه جانشینی فرقه بابیه، کتاب تاریخ حاجی میرزا جانی با عنوان «نقطه‌الکاف» بود که بهائیان توانستند تمامی نسخ‌های آن را معدوم کنند.^۲

ادوارد براون می‌گوید، وقتی من نام صبح ازل را از بهائیان می‌پرسیدم، بعضی از آن‌ها می‌گفتند که حتی این اسم را نشنیده‌اند.^۳ وی با کمال تعجب از حيله‌گری بهائیان در نابودسازی کتاب نقطه‌الکاف می‌گوید:

«خیلی مشکل است تصور این مسئله که یک چنین کتاب مهمی را چگونه با این درجه از سهولت می‌توان محو و نابود نمود و همچنین خیلی مشکل است تصور این امر که متدینین به یک مذهب که قطعاً صاحب منتهی درجه قدس و ورع... هستند، چگونه برای محو یک اثر تاریخی و تدلیس امر و تمویه حق بدین سهولت با یکدیگر مواضعه و تبانی می‌نمایند»^۴.

ادوارد براون در ادامه سخنان خویش درباره حيله‌گری و پنهان نمودن حقایق از جانب بهائیان می‌گوید:

«من در آن خصوص قطع دارم و آن اینست که هر چه طریقه بهائی بیشتر منتشر می‌گردد و مخصوصاً در خارج ایران و بالاخص در اروپا و امریکا، به همان اندازه

۱. همان، صفحه مه.

۲. همان، صفحه مه: «یکی از بهترین و قدیمترین اینگونه کتب و اسناد، تاریخ حاجی میرزا جانی بود که چنانکه ذکر شد در کمال خوبی توانستند جمیع نسخ آن را از روی زمین معدوم سازند و... اگر اتفاقاً و تصادفاً یک شخص خارجی مقیم طهران که هر چند معتقد نبود ولی کمال محبت و همدردی با این طائفه داشت یعنی (کونت دو گوینو) یک نسخه از این کتاب قبل از آنکه «مصلحت وقت» اقتضای اعدام آن کند تحصیل نکرده و به اروپا نیاورده بود امروز این کتاب به کلی از میان رفته و نسخ آن بلا استثناء معدوم شده بود».

۳. نقطه‌الکاف، صفحه مه: «وقتی که راقم حروف در سنه ۱۳۰۵ در ایران بودم بهائیان را که در نقاط مختلفه آن مملکت دیدم، عموماً از شناختن صبح ازل تجاهل می‌کردند و حتی چنین وا می‌نمودند که اسم او را هم هرگز نشنیده‌اند و فقط کتاب «مذاهب و فلسفه» کونت دو گوینو که من سابقاً آن را خوانده بودم و بدان واسطه از اهمیت مقام صبح ازل مسبوق بودم باعث شد که این مسئله را جداً تعقیب کرده بالاخره دانستم که وی هنوز زنده است و با وی بنای مکاتبه گذاردم تا آنکه در بهار سال ۱۳۰۷ در شهر ماغوسا در جزیره قبرس خود به ملاقات او نایل آمدم».

۴. همان، صفحه مو.

حقیقت تاریخ بابیه و ماهیت مذهب این طایفه در ابتدای ظهور آن تاریک‌تر و
مغشوش‌تر و مدلس‌تر می‌گردد^۱

مدعیان جانشینی علی محمد باب

ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف ذکر می‌کند که میرزا یحیی معروف به صبح ازل یک سال قبل از اعدام علی محمد باب به عنوان جانشین باب انتخاب شده بود و بعد از کشته شدن علی محمد باب در بیست و هفتم شعبان سال ۱۲۶۶ عموم بابیه او را به عنوان جانشین می‌شناختند و واجب‌الاطاعه می‌دانستند. بعد از اینکه سه تن از بابی‌ها در شوال سال ۱۲۶۸ به قصد ترور ناصرالدین شاه به سوی او تیراندازی می‌کنند، این عمل موجب می‌شود که ناصرالدین شاه چهل نفر از شخصیت‌های برجسته بابیه را دستگیر کند و بیست و هشت نفر از آنها از جمله مولف کتاب نقطه الکاف، حاجی میرزا کاشانی را اعدام می‌کند و در این گیرودار صبح ازل با لباس مبدل به سوی بغداد فرار می‌کند و پس از او برادرش میرزا حسینعلی هم که در زندان ناصرالدین شاه بود، از زندان رها می‌شود و به بغداد می‌گریزد، به طوری که شخصیت‌های زیادی از بابی‌ها در بغداد جمع می‌شوند و ده سال در بغداد باقی می‌مانند که در این مدت میرزا حسینعلی مطیع و پیرو صبح ازل بوده و از او فرمان می‌برده است.

از اواخر اقامت بابی‌ها در بغداد به تدریج، ادعاهای عده‌ای از بابی‌ها مبنی بر اینکه «من یظهره الله» هستند، آغاز می‌گردد، که از جمله آن‌ها میرزا حسینعلی است. پس از ادعای او، بعضی از پیروان قدیمی بابیه او را تهدید می‌کنند و بر او سخت می‌گیرند، به گونه‌ای که او قهر کرد و از بغداد خارج شد و حدود دو سال

۱. همان، صفحه مو.

در کوه‌های اطراف سلیمانیه زندگی کرد تا اینکه با درخواست صبح ازل به بغداد بر می‌گردد. از دیگر کسانی که همچون میرزا حسینعلی ادعای من یظهره الله و رهبری دینی بابیه را نمود، میرزا اسدالله تبریزی ملقب به دیان کاتب آیات صبح ازل بود، که پس از مباحثه و مجادله میرزا حسینعلی با او، به پای وی سنگی بستند و او رد در شط‌العرب غرق نمودند.

پس از این، عده‌ای همچون میرزا عبدالله غوغا، حسین میلانی معروف به حسین جان، سید حسین هندستانی و میرزا محمد زرنندی معروف به نبیل که بعدها از پیروان میرزا حسینعلی گشت، ادعای من یظهره الله نمودند به طوری که کار به جایی رسید که هر کس صبح بلند می‌شد و ادعای نیابت علی محمد باب را می‌نمود.^۱ پس از آنکه بابی‌ها از بغداد بیرون رانده شدند و به وسیله دولت عثمانی به اسلامبول و سپس ادرنه فرستاده شدند، پس از پنج سال که در ادرنه بودند، با ادعای رسمی و عمومی میرزا حسینعلی مواجه شدند و بسیاری از بابی‌ها با کمال تعجب و حیرت، سرانجام به وی ایمان آوردند و از اطراف صبح ازل پراکنده شدند.^۲ به دلیل به وجود آمدن ناامنی از جانب بابی‌ها، دولت عثمانی، میرزا حسینعلی و طرفداران او را به عکا و صبح ازل و اتباعش را به جزیره‌ای در قبرس تبعید نمود. پس از این انشعاب، کشتن شدن بعضی از طرفداران طرفین، یعنی صبح ازل و میرزا حسینعلی، به وسیله طرف مقابل حاکی از تصفیه حسابی می‌کند که هر یک از دو طرف نسبت به خصم خود داشته‌اند.^۳

۱. همان، صفحه م.

۲. ادوارد براون در مقدمه نقطه‌الکاف صفحه میج در باره زمان ادعای میرزا حسینعلی می‌گوید: «تاریخ ادعای من یظهره الله نمودن بهاء‌الله را در بعضی از کتب بهائیه در سنه ۱۲۸۰ نوشته‌اند، میرزا محمد زرنندی معروف به نبیل در رباعیات تاریخیه خود که برای ماده تاریخ وقایع حیا بهاء‌الله ساخته گوید که بهاء‌الله در حین این ادعا پنجاه ساله بوده است»

۳. همان، صفحه م.ب.

با خواندن این بخش از تاریخ فرقه بابیت و بهائیت انسان به وضوح درک می‌کند که چگونه هیچیک از دو فرد یعنی صبح ازل و بهاء الله در مسیر درست نبوده‌اند و در نفسانیت خود و اغوای پیروان خویش قدم بر داشته‌اند، آشنائی آنها با علم حروف و ابجد و ظاهر فریبی، موجب شد که عده‌ای را دور خود جمع سازند و ادعاهای نادرست کنند. با خواندن توصیفات ادوارد براون، حيله‌گری و شیادی هر یک از رهبران این دو فرقه استنباط می‌شود که چگونه برای رسیدن به مقاصد خود به هر شیوه‌ای حتی کشتن دیگران توسل می‌جستند.

هر چند ادوارد براون در اختلاف میان صبح ازل و میرزا حسینعلی حق را به صبح ازل می‌دهد و در «نقطه الکاف» میرزا حسینعلی (بهاء الله) و فرقه بهائیت را مفتضح می‌سازد و پرده از عدم حقانیت او در عدم جانشینی بر می‌دارد، اما این به این معنا نیست که وی وفادار به صبح ازل بوده است و یا اعتقاد دینی به او داشته است. به نظر می‌رسد که با احیا و چاپ این کتاب بیش از آنکه حقانیت صبح ازل اثبات شود، حيله‌گری و شیادی بهاء الله و بهائیان آشکار می‌گردد. برخورد خونین و کشتارهایی که هر یک از این دو نسبت به یکدیگر روا می‌داشتند، خود تداعی‌گر حکومت مامون و امین در عصر عباسیان است و نشان از این است که آن دو از عوام‌گرایی عده‌ای از مردم استفاده می‌نمودند، هر چند که سرانجام با مخالفت علماء و فقهاء شیعه مواجه شدند و به مرگشان منجر گشت.

ادوارد براون از خونریزی، حقد و کینه میان پیروان بهائیت و جنگ و جدالی که میان پیروان آنها وجود دارد، احساس ناراحتی می‌کند و این را مخالف رحمت و شفقت موجود در ادیان می‌شمارد:

«این تفرقه آخری و حقد و حسد و جنگ و جدالی که از آن ناشی شد راستی اینست که اثر خیلی بدی در ذهن این بنده پدید آورد... در مقابل این همه نصوص الهی از قبیل عاشروا مع الادیان بالروح و الريحان و همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار و نحو ذلک ایشان با اعضاء خانواده خودشان با این درجه تلخی و عداوت رفتار می‌کنند؟»^۱

ادوارد براون بر خلاف پاره‌ای از نظرات که در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» پیرامون بابت اظهار نظر کرده بود، در مقدمه «نقطه الکاف» سخنانش را تصحیح می‌کند. وی در کتاب یک سال در میان ایرانیان گفته بود که دلیل اینکه علی محمد شیرازی را باب می‌گویند، چون معنای مجازی باب این است که او معتقد بود، من دروازه‌ای هستم که می‌بایست مردم از آن بگذرند تا بتوانند که به اسرار بزرگ و مقدس ازلی و ابدی و حقایق پی ببرند.^۲ اما براون در مقدمه نقطه الکاف، باب را در معنای درست آن بکار می‌برد و آن را به معنای واسطه بین امام غائب و شیعیان معنا می‌کند^۳ و می‌گوید، علی محمد باب که در ابتدا خود را باب امام مهدی علیه السلام می‌خواند، از این لقب عدول نمود و خود را همان قائم و امام منتظر خواند و لقب باب را برای یکی از پیروان خود ملاحسین بشرویه بکار برد:

«... ولی طولی نکشید که میرزا علی محمد از این درجه قدم بالاتر نهاده، ادعا نمود که وی همان قائم موعود و مهدی منتظر و امام ثانی عشر است و لقب باب را به یکی از اتباع خود ملا حسین بشرویه داد».^۴

۱. همان، صفحه عو.

۲. ادوارد براون، یک سال در میان ایرانیان، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. از جمله شرق شناسانی که معنای باب را همچون ادوارد براون، به نادرستی ترجمه و معنا نموده است، خانم آنه ماری شیمل است، وی در کتاب «تبیین آیات خداوند» همین معنایی را که ادوارد براون در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» برای کلمه «باب» ارائه می‌دهد، بیان می‌کند و چه بسا این سخن را از کتاب وی اقتباس نموده باشد.

۴. همان، صفحه ک.

براون پس از نقل معنای باب می گوید، علی محمد باب پس از این ادعا، بالاتر رفت و خود را مهدی و قائم خواند، از اینرو می گوید:

«میرزا علی محمد تا آن وقت در نوشتجات خود، خود را «باب» و «ذکر» و «ذات حروف سبعة» (به مناسبت اینکه علی محمد هفت حرف است) می خواند ولی از این به بعد خود را «قائم» و «مهدی» و «نقطه» می خواند»^۱

داوری‌های ادوارد براون در باره بایه و بهائیت

بی تردید تحقیقات ادوارد براون پیرامون دو فرقه بابیت و بهائیت، یکی از بهترین پژوهشهایی است که در این باره صورت گرفته است. و با توجه به اینکه وی در عصر تأسیس این دو فرقه می زیست، سخنان، مشاهدات و گفتگوهای او بسیار حائز اهمیت است. وی آثار گرانقدری را از خود به جای گذاشته است و با کوشش و تلاشی پیگیرانه آثاری از بابیت را احیا نمود که اگر این کار از جانب او صورت نمی گرفت، قطعاً بعضی از این آثار به دست ما نمی رسید و با توجه به این امر که پیروان فرقه بهائیت می خواستند، مستندات تاریخی مذهب بایه را از بین ببرند تا ادعای فرقه ازلی در امر جانشینی اثبات نگردد، کوشش براون بسیار ارزشمند تلقی می گردد.

ادوارد براون بر خلاف بسیاری از شرق شناسان هم عصر خویش، بدون نگاه مغرضانه و یکسونگری توانست خود را از نگاه و شیوه تاریخیگری برهاند و با رویکردی وقایع نگارانه و توصیفی پاره‌ای از آثار بسیار خوب را به صورت تصحیح یا سفرنامه در فرهنگ اسلامی و تاریخ مذاهب به وجود آورد و باید گفت او از جمله شرق شناسانی است که پیش از قرن بیستم، علی رغم غلبه روش

تاریخی در میان شرق‌شناسان، توانست با نگاهی وقایع نگارانه به شناخت فرهنگ شرقی پردازد.

وی بر خلاف بسیاری از شرق‌شناسان دیگر، با زبان‌های فارسی و عربی آشنایی عمیق داشت و منابع دسته اول مسلمانان برای او قابل دسترسی بود، از اینرو بر خلاف گلدتسیهر، دارمستتر، مارگولیوٹ و دیگران که با زبان، متون کلاسیک و منابع دسته اول اسلامی آشنایی نداشتند، وی با این مزیت‌های پژوهشی از آسیب‌ها و خطاهای آن شرق‌شناسان مصون ماند. بی‌تردید ادوارد براون در میان شرق‌شناسان قرن نوزدهم، آنان که در باره مهدویت پژوهش نموده‌اند، موفق‌تر و کم‌خطاتر و نسبت به واقعیت نزدیک‌تر بوده است.



بخش هفتم

مهدویت از دیدگاه مارگولیوٹ

- مقدمه

- نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت

- نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ

مقدمه

دیوید ساموئل مارگولیوٹ^۱ (۱۸۵۸ - ۱۹۴۰) از جمله خاورشناسانی است که در زمینه اسلام و اندیشه‌های اسلامی دارای آثار پژوهشی و تالیفی است. وی در آکسفورد در زمینه ادبیات کلاسیک و زبان‌های سامی تحصیل نمود و به واسطه زبان‌های سامی که در باره ادیان ابراهیمی و در حوزه شرق‌شناسی است با فرهنگ اسلامی و سرزمین‌های اسلامی آشنا گشت. آثاری علمی و قلمی وی را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود، بخش نخست، آثاری است در باره موضوعات غیر اسلامی، و بخش دوم آثاری است که در زمینه موضوعات اسلامی نوشته شده است. بخش نخست آثارش عبارتند از:

۱ - فن شعر ارسطو.

۲ - مقاله ای درباره اوراق پاپیروس عربی (سال ۱۸۹۳).

۳ - ترجمه بخشی از تفسیر بیضاوی به زبان انگلیسی (سال ۱۸۹۴).

۴ - انتشار رسائل ابوالعلاء معری (سال ۱۸۹۸).

بخش دوم آثار مارگولیوٹ در باره موضوعات اسلامی عبارتند از:

۱ - تالیف کتاب «محمد و پیدایش اسلام» در سال ۱۹۰۵.

- ۲ - تالیف کتاب «اسلام» در سال ۱۹۱۱.
- ۳ - ایراد سخنرانی‌هایی درباره «تحول اسلام در آغاز راه» که در سال ۱۹۱۴ مجموعه این سخنرانی‌ها چاپ گردید.
- ۴ - تالیف کتاب «روابط میان عرب و یهود» در سال ۱۹۲۴.^۱
- ۵ - تالیف مقاله‌ای با عنوان «مهدی» در دائرةالمعارف دین و اخلاق (ویراسته جیمز هاستینگ).^۲

نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت

مارگولیوٹ از جمله دائرةالمعارف‌نویسانی است که در باره مهدویت مقاله مستقلی تحت عنوان «مهدی» دارد که در آن به بررسی مفهوم، سابقه کلامی و تاریخی اعتقاد به مهدویت پرداخته است. این مقاله تنها اثر اوست که در آن به بحث در باره مهدویت پرداخته است. وی با وجود آنکه از خاورشناسان معروف غربی در زمینه اسلام‌شناسی است، اما در بیان مهدویت سخنان ناصوابی دارد. وی در این مقاله سخنانی می‌گوید که نه تنها مورد تایید شیعه نیست، بلکه با مضامین موجود در منابع اهل سنت نیز سازگار نمی‌باشد.

با خواندن سخنان مارگولیوٹ در باره مهدویت به وضوح آشکار می‌گردد که وی در این باره تحت تاثیر دیگران خاورشناسان قبل از خود همچون دارمستتر و یا گلدتسیهر بوده است و گاه سخنان او تداعی‌گر سخنان دیگر خاورشناسانی است که پیش از او در باره مهدویت سخن گفته‌اند. روش

۱. ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، دائرةالمعارف مستشرقین، ص ۵۹۳.

2. D. S. Margoliought, Encyclopedia of religion and ethics, Edited by games Hasting, latest edit, Edinboun, New York, 1964, vol 8, p. 336.

مارگولیوٹ در تحقیق پیرامون موضوعات اسلامی، تاریخی است و می‌کوشد تا مسئله‌ای همچون مهدویت را در ضمن جریانات تاریخی و تحت تاثیر رخدادهای قرون نخستین اسلام بررسی کند. وی در بررسی اعتقاد به مهدویت، از دیدگاه و زاویه دید یک فرد غیر مسلمان می‌نگرد و تلاش می‌کند تا رخدادهایی را که عامل اعتقاد به مهدویت شده، مورد بررسی قرار دهد. او بدون آنکه به اسلام و مهدویت اعتقادی داشته باشد، روند تاریخی قرون نخست را که در تحقق این فکر موثر بوده، بررسی می‌کند و قضاوت خود را در باره اعتقاد مسلمانان به مهدویت، مبتنی بر تحولات به وجود آمده پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند. وی بی‌آنکه به دلیل یا دلایل اعتقاد به مهدویت از جانب معتقدان به بحث بنگرد، به بیان علت‌ها و اینکه چرا اعتقاد به مهدویت در صدر اسلام و قرون نخست تحقق یافته، می‌پردازد. از اینرو وی به جای بیان دلیل به بیان علت و تبیین جامعه‌شناسانه اقدام می‌ورزد و از این منظر در باره موضوع، داوری می‌کند؛ به همین جهت رویکرد و روش تحقیقی او در این باره تاریخی‌گری است. اصولاً «دائرةالمعارف دین و اخلاق» که زیر نظر جیمز هاستینگ نوشته شده و متعلق به هشتاد سال پیش است، بر خلاف «دائرةالمعارف دین» که در دهه‌های گذشته زیر نظر میرچیا الیاده نوشته شده است، دارای شیوه تاریخی است و در دوره حیات علمی مارگولیوٹ که به دهه‌های آخر قرن نوزدهم میلادی و دو دهه نخست قرن بیستم بر می‌گردد، بر خلاف دهه‌های گذشته که افرادی همچون اتین ژیلسون، میرچیا الیاده و هانری کربن دارای شیوه پدیدارشناسانه بودند، شیوه تاریخی روشی متداول در دین‌شناسی بوده است و مولفان دائرةالمعارف دین و اخلاق، زیر نظر هاستینگ، در حوزه دین‌شناسی، روش تاریخی را برگزیده بودند،

به همین جهت به جای بیان دلیل و رجوع به منابع دینی برای فهم مباحث اعتقادی به سوی عوامل تاریخی در پیدایش موضوعات کلامی گام برداشتند، به طوری که این امر موجب شد تا آراء آنان در باره موضوعات اعتقادی و کلامی، منصفانه نباشد.

مارگولیوٹ در باره مهدویت همچون فان فلوتن، دارمستتر و گلدتسیهر به علل تحقیق‌یابی مهدویت در تاریخ اسلام می‌پردازد و معتقد است، مهدویت از زمان محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام توسط مختار بن عبیدالله و توسط عده‌ای از هواداران محمد بن حنفیه - فرقه کیسانیه - به وجود آمده که پس از کشته شدن او عنوان مهدی علیه السلام را به او اطلاق نموده‌اند.

البته لازم به ذکر است، همین استدلال که موضوع مهدویت را ساخته دست مختار و طرفداران محمد بن حنفیه و یا دیگر جریان‌ات انحرافی می‌داند، به وسیله دیگر دائره‌المعارف‌هایی که در زمینه مهدویت مقاله نوشته‌اند، تکرار شده است، به عنوان مثال «رابرت اس. کرامر» در دائره‌المعارف جهان نوین اسلام در باره دلیل تاریخی تحقق مهدویت می‌گوید:

«مؤید اقبال عمومی به اندیشه مهدویت فراوانی تعداد مدعیان این عنوان در تاریخ اسلام است. محمد عبیدالله (متوفای ۹۳۴ م) نخستین خلیفه فاطمی با استفاده از انتظارات مردم از مهدی و احساسات شیعه، در شمال آفریقا به قدرت رسید... بنیانگذار جنبش اصلاح طلب موحدین در قرن دوازدهم، محمد بن تومرت (متوفای ۱۱۳۰ م) نیز مدعی شد که مهدی است... شیخ عثمان دن فودیو از سوکوتو، شیخ احمدو باری از ماسینا و حاج عمر تال از امپراطوری توکلور از گرایش‌های مردم به مهدویت برای آغاز جهاد خود بهره گرفتند... و این امر قیام و موفقیت مهدی محمد احمد سودانی (متوفای ۱۸۸۵ م) را تسهیل کرد. در این میان چند مهدی در مصر ظهور کرد که منجر به قیام علیه اشغال فرانسه و نیز حکومت دولت مصر گردید. تا پایان قرن نوزدهم قیام تحت عنوان مهدویت علیه امپریالیسم اروپا امری تقریباً عادی بود... با توجه به قدرت برانگیزنده مهدویت و شرایط انعطاف‌پذیر ظهور مهدی،

می‌توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطر است، ادعای مهدویت مطرح گردد.^۱

مارگولیوٹ پس از این امر به بیان حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌پردازد که مورد استفاده مدعیان مهدویت قرار گرفته است، حدیثی که پیامبر فرموده است، جهان پایان نمی‌پذیرد مگر آنکه فردی از امت من، که هم اسم من است، ظهور کند. یا در حدیثی دیگر پیامبر به آنان که از جریانات پس از وفات ایشان احساس ناراحتی می‌کنند و در این باره پرسش می‌کنند، می‌فرماید:

در امت من مهدی وجود دارد که خواهد آمد و در میان شما پنج سال (هفت یا نه) زندگی خواهد نمود که در آن عصر، فرد پیش مهدی علیه السلام خواهد آمد و از او کمک خواهد خواست و ایشان دامن او را تا جایی که بتواند حمل کند، پر از پول خواهد نمود.

همچنین در نقل یک حدیث دیگر می‌گوید که بنا به دیگر سنت اسلامی که شاید منظور او شیعه باشد، مهدی از فرزندان فاطمه، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد، یا در سخن دیگری گفته شده است:

سروران بهشت عبارت خواهند بود از پیامبر، حمزه عموی پیامبر، علی علیه السلام پسر عموی پیامبر، جعفر، نوادگان پیامبر حسن و حسین علیهما السلام و مهدی علیه السلام.^۲

وی پس از نقل این احادیث می‌گوید، مدعیان مهدویت به دلیل اینکه این سخنان را شنیده بودند، با تکیه بر آنها ادعای مهدویت نموده و خود را مصداق سخنان نبوی دانستند. در واقع مارگولیوٹ مسئله مهدویت را به وجود آمده از وضعیت سیاسی و اجتماعی آن دوران می‌داند،^۳ به طوری که عده‌ای برای جلب

۱. رابرت اس. کرامر، دائره المعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹.

2. Ibid., p. 337.

3. Ibid. p. 336. (The title Mahdi was associated with Ali's son Muhammad b. al-Hanafiyyah, and, apparently, given him by the adventurer Mukhtar b. Abi Ubaid, who, after the death of Husain at Kerbela).

توجه مردم و جمع کردن مردم به دور خویش و تحریک بر علیه حاکمیت وقت از این موضوع استفاده نموده و خود را مهدی منتظر قلمداد نموده و عده‌ای را به دور خود جمع نمودند.

به طور متعارف دائره‌المعارف‌نویسان، به ویژه آنان که مسئله مهدویت را از دیدگاه متون اصیل اسلامی نمی‌نگرند و این موضوع را در اسلام، تحت تاثیر یهودیت و مسیحیت، بحثی جعلی و اختراع دست فرصت‌طلبان در تاریخ فرهنگ اسلامی می‌دانند، مسئله مهدویت را معلول شرایط تاریخی می‌دانند. مارگولیوٹ در این باره می‌گوید:

«اثبات این امر دشوار است که پیامبر اسلام در زمان حیات خود منتظر مهدی موعود بوده باشد و تنها پس از وفات پیامبر اسلام به جهت ایجاد تشنج و ناآرامی میان مسلمانان و به وجود آمدن جنگ‌های داخلی بود که اعتقاد به مسئله مهدویت در میان مسلمانان مطرح گشت و مسلمانان این بحث را از مسیحیان و یهودیان اقتباس نمودند»^۱

طبق سخن مارگولیوٹ بعید است، پیامبر اسلام در زمان خود منتظر مهدی بوده باشد که سخن کاملاً درستی است، اما این مسأله هیچ ربطی ندارد که پیامبر دارای پیشگویی و پیام‌های غیبی در موضوع مهمی چون مهدویت نباشد. پیامبران و پیشوایان دینی گاه در باره آینده و حتی برای قرن‌ها بعد از خود، پیشگویی می‌نمودند، از اینرو هر چند که پیامبر در زمان خود در انتظار مهدی ﷺ نیست، اما به پیشگویی آینده می‌پردازد که این پیشگویی‌ها در کتاب‌های روایی فریقین آمده است.

1. Ibid., p 337. (There is little reason for supposing that the Prophet Muhammad contemplated the appearance of Mahdi, however interpreted, but the outbreak of the civil wars within a generation after his death, and the perturbed condition of Islam which followed, led to the adaption of the idea from Jews or Christians)

مارگولیوٹ اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام و آمدن منجی را در میان مسلمانان تحت تاثیر مفهوم انتظار مسیح از جانب یهودیان و مسیحیان می‌داند. وی به حدیثی اشاره می‌کند که آمدن عیسی بن مریم را وعده داده است و این دسته سخنان را از علائم تاثیرپذیری مسلمانان از یهودیت و مسیحیت تلقی می‌کند. در این راستا به لغت‌شناسی و ریشه‌شناسی کلمه «مهدی» می‌پردازد و پس از اینکه نظریه متداول در باره کلمه مهدی را که اسم مفعول و به معنای کسی است که از جانب خداوند هدایت یافته، ذکر می‌کند، به بیان یکی دیگر از معانی محتمل در باره کلمه «مهدی» می‌پردازد. وی به نقل از بعضی زبان‌شناسان می‌گوید، یکی از معانی لغوی کلمه این است که یاء نسبت به کلمه «مهد» به معنای گهواره، اضافه شده است که به معنای «مردی منسوب به گهواره» می‌باشد. سپس در این رابطه اشاره به آیه‌ای می‌کند که در سوره مریم آمده، مبنی بر اینکه مسیح در گهواره سخن گفته است^۱ که به نظر می‌رسد او با این ریشه‌شناسی و تفسیر می‌خواهد این احتمال را قوت بخشد که مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره، اقتباس نموده‌اند.

وی همچنین در ادامه سخنان خویش، پس از بیان این امر که گفته شده، وی (مهدی علیه السلام) هم اسم پیامبر و از خانواده ایشان است، به دو نگرش اهل سنت و شیعه اشاره می‌کند، مبنی بر این که اهل سنت، مهدی نوعی را پذیرفته و معتقدند او هنوز به دنیا نیامده است اما شیعه به آن مهدی‌ای اعتقاد دارد که به دنیا آمده و در میان مردم به صورت مخفیانه زندگی می‌کند و تا زمان نامشخصی خود را از چشم مردم پنهان می‌دارد.

1. Ibid., p. 337.

در انتها لازم به ذکر است که مارگولیوٹ اعتقاد به مهدویت را همچون اسلحه و ابزاری در دست گروه‌های سیاسی و مبارز بر علیه حاکمیت وقت یا استعمار خارجی می‌داند و نوعاً دائره‌المعارف‌نویسان همین رویه را در تحلیل تاریخی مهدویت مورد توجه قرار می‌دهند و از زاویه کلامی و اعتقادات اسلامی به مسأله نظر نمی‌کنند. به عنوان نمونه دبلیو. مادلانگ در مقاله‌ای ذیل عنوان «مهدی» که در دائره‌المعارف اسلام چاپ کمبریج نوشته شده است،^۱ بیش از آنکه ریشه بحث مهدویت را در متون اسلامی بجوید، به روند تاریخی استفاده از این بحث به وسیله مدعیان دروغین مهدویت که آغازش از دوره بنی امیه است، می‌پردازد.

به نظر می‌رسد استفاده نادرست از مهدویت در تاریخ اسلامی به وسیله پاره‌ای از فرصت‌جویان، موجب شده تا خاورشناسان مسأله مهدویت را از دیدگاه سیاسی و تحولات اجتماعی بنگرند و مسأله را روشمندان و از زاویه دین‌شناسی مورد توجه قرار ندهند. به نظر می‌رسد، تا حدی طبیعی است که این مسأله مورد قضاوت دقیق شرق‌شناسان قرار نگیرد و آنان در بحث مهدویت، نظریه درست را برنگزینند، زیرا غالب کسانی که در طول تاریخ اسلامی از مهدویت سخن گفته‌اند، به ناروا از آن در جهت اهداف و مقاصد خود بهره جسته و این ذهنیت را در شرق‌شناسان به وجود آورده‌اند که این بحث بیش از آنکه یک واقعیت باشد، دسیسه‌ای در دست مخالفان سیاسی است.

۱. دبلیو. مادلانگ، دائره‌المعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۹ - ۱۲۵.

نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ

مارگولیوٹ همچون دیگر خاورشناسان، به مسئله مهدویت نگاه تاریخی دارد و به جای آنکه به توصیف این مولفه دینی از دیدگاه کلامی و آراء موجود در متون دینی و با تکیه بر سخن مسلمانان پردازد، از زاویه تاریخی، به آن نظر می‌کند. از اینرو در بیان این موضوع به جریانات فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله و زید بن علی اشاره می‌کند. طبیعی است که از منظر اسلامی، مسئله مهدویت، جدای از جریانات تاریخی و مدعیان مهدویت، قابل بررسی است و وجود جریانات انحرافی همچون مدعیان دروغین هیچ لطمه‌ای به اصل مسئله مهدویت و بنیادی بودن آن وارد نمی‌سازد. اگر وی و دیگر نویسندگان دائره‌المعارف دین و اخلاق به مسئله مهدویت از دیدگاه متون و منابع اصلی فریقین می‌نگریستند و چنانچه مقاله‌های مربوط به این مسأله و دیگر موضوعات اسلامی به وسیله اندیشمندان و متفکران مسلمان نوشته می‌شد، قطعاً مطالب دائره‌المعارف از اعتبار و سندیت بیشتری برخوردار می‌شدند.

مارگولیوٹ در تاثیرپذیری مسلمانان از یهودیان و مسیحیان در بحث مهدویت نگرش درست و واقع‌بینانه‌ای ندارد و بیهوده می‌کوشد تا این سخن را با ریشه‌شناسی و بعضی از احتمالات ضعیف به اثبات برساند. وی می‌گوید، پیامبر ظهور و قیام مهدی علیه السلام را امری لازم و حتمی نمی‌دانسته است. در حالی که سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حاکی از حتمیت و قطعی بودن این مسئله در پایان تاریخ بوده است و روایات زیادی از ایشان در منابع اهل سنت و منابع شیعه نقل گردیده که بیانگر ظهور حضرت مهدی علیه السلام توصیف ویژگی‌ها، علائم ظهور و خصوصیات دنیا پس از ظهور ایشان است. متأسفانه آنچه موجب قضاوت‌های نادرست مارگولیوٹ در این موضوع شده، ناآشنایی او با منابع دسته اول حدیثی و کلامی فریقین است.

فصل هشتم

نگرش ژوزف کنت دو گوینو پیرامون مهدویت

- مقدمه

- کنت دو گوینو در ایران

- نگرش کنت دو گوینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه

- نگرش گوینو پیرامون مهدویت

- مقایسه میان اهل الحق و بهائیت

مقدمه

ژوزف آرتور کنت دوگوبینو^۱ (۱۸۱۶ - ۱۸۸۲) نویسنده و سیاستمدار فرانسوی در سال ۱۸۱۶ در شهر ویل دآوری^۲ متولد شد و پس از اتمام تحصیلات خود در سال ۱۸۴۹، از دوره جوانی وارد عرصه سیاسی گشت. وی به تدریج نماینده سیاسی فرانسه در کشورهای سوئیس، یونان، ایران، برزیل و استکهلم گردید، و در سال ۱۸۵۱ به سمت دبیری هیئت اعزامی برن و سپس در هانور برگزیده شد.^۳ وی در سال های ۱۲۷۴ - ۱۲۷۱ ه ق (۱۸۶۴ - ۱۸۶۲ م) در عصر قاجار و در دوره حکومت ناصرالدین شاه، وزیر مختار دولت فرانسه در تهران بود و حدود سه سال در ایران اقامت گزید که این اقامت و معاشرت با مردم و ارتباط با فرهنگ ایرانی در طی چند سال، موجب نوشتن سفرنامه‌ای در باره ایران با نام «سه سال در ایران»^۴ گردید.

وی در این سفرنامه به موضوعات مهمی چون آداب و سنت توده مردم، وضعیت فکری، اعتقادی و روابط اجتماعی آنان پرداخته و میان رفتار و آداب مردم ایران و مردم اروپا، به ویژه فرانسه به مقایسه می‌پردازد. در بخشی از کتاب

1. Joseph Arthur de Gobineas (1816 - 1882).

2. Ville d Avray

۳. علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۹۳۴۰.

۴. آدرس کتابشناسی این کتاب عبارت است از: کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا.

به فرقه‌های مذهبی ایران از جمله شیخیه، بهائیت، زرتشتی، اهل‌اللاحق، علی‌اللهی و امثال آن و تبیین چگونگی و چرایی پیدایش این مذاهب و نگرش پاره‌ای از این مذاهب در باره منجی‌گرایی و مهدویت، اشاره می‌کند. از بررسی گزارش‌ها و سخنان گوینو در باره فرقه‌های مذکور استنباط می‌گردد که غالب فرقه‌های مذهبی در عصر قاجار دارای گرایش و رویکرد باطنی و تأویلی بودند و قابل توجه است که شرایط فرهنگی، مذهبی و سیاسی ایران در دوره قاجار و پیش از آن به گونه‌ای بوده که بستره مناسبی برای گرایش عرفانی و تأویلی تلقی می‌شد و فرقه‌های مذکور از این سنخ بوده‌اند.

گوینو علاوه بر سفرنامه مذکور، دارای تالیفات دیگری نیز هست که عبارتند از:

- ۱ - بررسی عدم تساوی نژادهای بشری (۱۸۵۴م).
- ۲ - رساله‌ای درباره خطوط میخی (۱۸۶۴م).
- ۳ - مذاهب و عقاید فلسفی در آسیای میانه (۱۸۶۵م).
- ۴ - تاریخ ایران بر طبق گفته مورخین خاور زمین.
- ۵ - افسانه‌های آسیایی.^۱

کنت دوگوینو در ایران

گوینو در کتاب «سه سال در ایران» که به مردم‌شناسی و رفتارشناسی مردم ایران پرداخته، نکات مهمی را در باره دربار قاجار، روحانیت و فرقه‌های مذهبی این دوران از جمله بهائیت بیان می‌دارد، آنگاه که او در ایران به سر می‌برد، فرقه

۱. برای کتاب‌شناسی آثار گوینو به مقدمه‌ای که مترجم کتاب «سه سال در ایران»، ذبیح‌الله منصوری در ابتدای این اثر نوشته، رجوع گردد.

بهائیت در ایران پا گرفته بود، به طوری که فرقه مذکور مورد توجه شرق شناسان و پژوهشگران غربی قرار گرفت.

همانطور که پیش از این اشاره گردید، ادوارد براون وقتی خواست در باره فرقه بهائیت و بابیت، به ترجمه و تصحیح کتابی دسته اول و قابل اعتماد در این باره مبادرت ورزد، به دنبال کتاب نقطه الکاف، تالیف میرزا جان کاشانی می گشت، کتابی که توصیف آن را از دیگران شنیده بود. وی این اثر را که از برجسته ترین کتاب های موجود در آن وقت، در زمینه پیدایش بهائیت و چگونگی شکل گیری اختلاف میان مدعیان جانشینی علی محمد باب - صبح ازل و بهاء الله - بود، به طور اتفاقی در کتابخانه شخصی گوپینو یافته بود. این کتاب که به وسیله ادوارد براون تصحیح و چاپ شد، در واقع به وسیله گوپینو خریداری شده و به اروپا برده شده بود، کتابی که بهائیان تلاش می کردند تا آن را جمع آوری نموده و نابود کنند که سرانجام به وسیله گوپینو به دست ادوارد براون رسیده بود.

کتاب نقطه الکاف به وسیله یکی از شاگردان علی محمد باب، به نام میرزا جان کاشانی نوشته شده بود که خود جزء بیشت و هشت نفری بود که در سال ۱۲۶۸ شمسی، سه سال قبل از ورود گوپینو به ایران، به وسیله ناصرالدین شاه قاجار اعدام شده بود. وی در این کتاب به مباحث و افکار فرقه بابیه پیش از به وجود آمدن انشعاب و اختلاف در میان دو فرقه ازلی و بهائی پرداخته بود. از اینرو کتاب مذکور در بردارنده تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال نخست از تاریخ بابیه می باشد که بعدها با مقدمه ای که ادوارد براون بر این کتاب نوشت، پرده از حیلہ گری میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله برداشت.

کنت دو گوینو، زمانی وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بود که مسأله بهائیت، بابیت و شیخیه در فضای فرهنگی و مذهبی ایران، مطرح شده بود و مورد توجه مردم، روحانیت، حکومت و شرق‌شناسان قرار گرفته بود. به همین جهت، در بخشی از کتاب «سه سال در ایران»، در بیش از سی صفحه، در باره فرقه‌های منسوب به مهدویت همچون شیخیه، بابیه و بهائیت سخن گفته شده است و گوینو علاوه بر فرقه بهائیت، افکار و اندیشه‌های زرتشتیان، فرقه‌های صوفیه همچون علی‌اللهی، اهل‌الحق، شباهت میان اهل‌الحق و بهائیت و نگرش زرتشتیان در باره آمدن منجی را مورد توجه قرار می‌دهد.^۱

بیان گوینو در کتاب «سه سال در ایران» شیوا، روان و غالباً به صورت گزارش و سفرنامه است و در آن به شکل مناسبی از وقایع و بافت اجتماعی، سیاسی و مذهبی ایران در عصر قاجار سخن گفته است، به طوری که خواندن این کتاب برای شناخت وضعیت فرهنگی و مذهبی دوره قاجار بسیار قابل استفاده می‌باشد، به خصوص که ماجراهای فکری و مذهبی ایران در این کتاب از چشم فردی غیر ایرانی نگریسته شده است و او بر خلاف آثار نوشته شده به وسیله وفاداران به این مذاهب جدیدالتاسیس، بدون دلدادگی و اعتقاد به این فرقه‌ها به توصیف افکارشان پرداخته و به سنجش و مقایسه میان گروه‌ها و طبقه‌های اجتماعی و مذهبی ایران در عصر قاجار و گاه هم سنجش میان این دوران با دوره صفویه همت گمارده است.^۲

۱. همان، صص ۹۰ - ۶۷.

۲. همان، ص ۷۷.

نگرش کنت دو گوبینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه

وی در بخشی از کتاب به افکار فرقه شیخیه اشاره می‌کند و به وجود آمدن این فرقه و دیگر فرقه‌ها و مسلک‌های مذهبی در ایران را معلول رفتار علمای شیعه و روحانیت می‌داند. وی در این رابطه، وضعیت ایران و روحانیت را با انقلاب فرانسه، موقعیت عالمان مسیحی در انقلاب فرانسه و با عوامل تحقق یافتن مذهب پروتستان در اروپا می‌سنجد.

به نظر می‌رسد او تحت تاثیر انقلاب فرانسه و جریان روشنفکری موجود در فرانسه و شرایط موجود در عصر رنسانس میان کلیسا و دانشمندان، می‌کوشد تا وضعیت نابهنجار ایران و عامل تحقق یافتن فرقه‌های مذهبی و منسوب به امام مهدی علیه‌السلام را ثمره و نتیجه چالش و نزاع میان روحانیت با این فرقه‌ها بداند. به نظر می‌رسد، او با این پیش‌فرض ذهنی که محصول اختلاف میان نهاد کلیسا و روشنفکری در عصر رنسانس است، رفتار روحانیت را عامل عمده تحقق این فرقه‌ها می‌داند، حال آنکه افکار مسلکی چون شیخیه و سپس بابیت، بهائیت و فرقه‌های صوفیه ریشه در اندیشه‌های اعتقادی و کلامی این فرقه‌ها دارد و اختصاص به عصر قاجار هم ندارد.

در واقع گوبینو به گونه‌ای در باره فرقه‌های جدیدالتاسیس قاجار سخن می‌گوید که گویی، ایجاد این فرقه‌ها صرفاً معلول شرایط اجتماعی است، در حالی که افکار بزرگان شیخیه ریشه در نگرش اعتقادی و فکری آنها دارد و اگر گوبینو با آثار شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، سید محمد مشعشع و سپس با افکار علی محمد باب و شاگردانش آشنا می‌بود، هیچگاه رفتار علماء شیعه را دلیل تأسیس این فرقه‌ها نمی‌خواند، بلکه اندیشه‌های افرادی همچون شیخ احمد

احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی‌ای است که می‌توان ریشه تاریخی آن مولفه‌ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب‌الدین سهروردی، ابن‌عربی، حافظ رجب برسی و دیگران دید. به عنوان مثال اعتقاد شیخیه به عالم مثال و قائل شدن به جسم هورقلیایی برای امام مهدی علیه‌السلام که ریشه در آثار سهروردی دارد، ربطی با این موضوع ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، بابیت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد و یا عقاید فرقه‌هایی همچون علی‌اللهی و اهل‌الحق که در باره امام علی علیه‌السلام و شریعت، نگاه افراطی و غلوآمیز دارند و با فهم و تفسیر خاصی از آموزه‌های دینی و قرآن و قرائت خاصی از امامت، ولایت و حکمت باطنی همراه است، هیچ ارتباطی با وضعیت اجتماعی و اخلاقی یک صنف نمی‌تواند داشته باشد.

الگو و مدل گوینو در تحلیل وضعیت مذاهب در عصر قاجار برگرفته از مدل اروپایی در عصر رنسانس و متأثر از مذهب پروتستان و از شخصیت مارتین لوتر، کالون و اصحاب دائره‌المعارف فرانسه چون ولتر و روسو و دیگران می‌باشد. وی بدون آشنائی با ریشه‌های دیرینه افکار شیخیه و تصوف، یکی از علل تأسیس این فرقه‌ها در عصر قاجار را، فضای اجتماعی و سیاسی این دوره می‌داند و همان تحلیل از اصحاب دائره‌المعارف و روشنفکران انقلاب فرانسه و مذهب پروتستان در هنگام تأسیس رنسانس را در باره ایران تعمیم می‌دهد.^۱

۱. همان، ص ۸۷ « قبل از انقلاب کشیش‌های فرانسوی انواع فسق و فجور را مرتکب می‌شدند و به مبادی دینت پایبند نبودند و روز به روز تنفر مردم از این طایفه زیادتر می‌شد. نتیجه این رفتار کشیش‌ها همان شد که در تاریخ نوشته و بعد از انقلاب فرانسه مردم به طوری از روحانیون رمیدند و کناره گرفتند که مدت دو نسل به کلی نفوذ و حیثیات و حتی اسم این طایفه از بین رفت و وجود روحانیون حقیقی از قبیل اسقف « بین ونو » که در کتاب تیره‌بختان ویکتور هوگو بدان اشاره شده، نتوانست که از اضمحلال این طبقه جلوگیری نماید.»

نگرش گوپینو پیرامون مهدویت

گوپینو در بیان اختلاف میان شیعه و شیخیه به موضوع زیستن امام مهدی علیه السلام اشاره می‌کند و می‌گوید، شیعه حیات امام را در همین عالم مادی با قالب جسمانی می‌داند اما بزرگان شیخیه چون شیخ احمد احسائی بر این باور هستند که امام با قالب روحانی و جسم مثالی زندگی می‌کند. وی در این باره می‌گوید:

«یکی از این مسلک‌های پنهانی، مسلک مذهبی شیخی است که شصت و یا هفتاد سال قبل از این در شیراز به وجود آمد. شیخی‌ها که امروز شماره‌شان نسبتاً زیاد است، بر سر یک موضوع با شیعه‌های ایران اختلاف دارند و آن چگونگی زندگی امام دوازدهم یعنی مهدی (علیه السلام) می‌باشد.»^۱

سپس در بیان نگرش اختلافی مذهب شیخیه با شیعه در باره قالب جسمانی یا قالب مثالی (جسم هورقلیایی) امام مهدی علیه السلام می‌گوید:

«شیعه‌ها می‌گویند امام دوازدهم زنده است و با قالب جسمانی خود مرور ایام می‌نماید... ولی شیخی‌ها با این عقیده مخالف هستند و می‌گویند که امام دوازدهم یعنی مهدی (علیه السلام) با قالب جسمانی زنده نیست، بلکه با قالب روحانی زنده می‌باشد... شیخی‌ها می‌گویند که روح امام دوازدهم قابل انتقال است و هم اکنون از بدن یک نفر به بدن دیگری منتقل می‌شود، به این طریق که وقتی قالب جسمانی از بین رفت، روح آن امام به جای اینکه محو شود، مکان دیگر یعنی کالبد دیگری را برای خود انتخاب می‌نماید و به این طریق با مرور ایام زنده است.»^۲

با آشنایی به اندیشه‌ها و مبانی کلامی شیخیه و سپس فرقه‌های منسوب به مهدویت که پس از شیخیه آشکار شدند، روشن می‌گردد که این مبنای اعتقادی و کلامی شیخیه، قالب غیر جسمانی امام مهدی علیه السلام، تا چه حد بر ادعای مهدویت افرادی چون علی محمد باب، حسینعلی بهاء، صبح ازل و دیگر مدعیان

۱. همان، ص ۷۷.

۲. همان، ص ۷۸.

مهدویت اثر نهاد و بسیاری از پژوهشگران در حوزه مهدویت معتقدند، افکار و ادعاهای بابیه و بهائیه نتیجه افکار شیخیه است و در واقع اعتقاد کلامی شیخیه موجب گزافه‌گویی و به وجود آمدن فرقه‌های مذهبی پس از او شد و موجب شد تا بعضی مدعی شوند که جسم آنان محل فرود آمدن روح امام مهدی (ع) می‌باشد.

متأسفانه گوینو به مانند شرق‌شناسانی چون هانری کربن، با تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی آشنایی دقیق نداشت و با مبانی فکری خسروانی، نوافلاطونی، اشراقی و عرفانی فرقه‌های شیخیه، بابیه، بهائیت و سلسله‌های صوفیه آشنا نبود، به همین جهت در تحلیل افکار این فرقه‌ها به عوامل اجتماعی، سیاسی و اخلاقی عصر قاجار اکتفا نمود. به عنوان مثال آنگاه که هانری کربن به بیان اختلاف یا توافق میان اندیشه‌های شیعه امامیه با شیخیه و اسماعیلیه می‌پردازد، به ریشه‌های فکری و اعتقادی آنها توجه دارد و به این امر توجه می‌کند که قرائت آن فرقه‌ها از بحث عالم مثال، عالم هورقلیا، ولایت و امامت، تأویل باطنی از شریعت و امثال آن‌ها، از نکته‌های بسیار کلیدی در تحقق یافتن تفاوت یا شباهت میان فرقه‌ها است.

کربن اختلاف و شباهت میان امامیه با شیخیه و دیگر فرقه‌ها را به صورت سطحی به حد اختلاف‌های صنفی نزول نمی‌دهد و همچون گوینو اختلافات مذهبی را صرفاً به جهت کشمکش‌های اجتماعی و یا تنش‌های فرقه‌ای نمی‌داند، بلکه به دنبال بنیادهای فلسفی و کلامی مسأله است. او خوب می‌داند که اعتقادات شیخیه، ریشه‌های عمیق و بنیادی دارد و برخاسته از نگاه خاص تاسیس‌کنندگان این فرقه‌ها است، از اینرو هیچگاه بابت و بهائیت را که تحت

تأثیر افکار شیخیه هستند، هم سطح شیعه امامیه، شیخیه و اسماعیلیه قرار نمی‌دهد و در بیان اختلاف میان امامیه و شیخیه صرفاً به دیدگاه‌های کلامی آنها اشاره می‌کند.

گوبینو پس از سخن گفتن در باره شیخیه و نگرش آنها در باره جسم امام مهدی علیه‌السلام، پیرامون مذهب زرتشتی‌ها در ایران و چگونگی کاسته شدن از تعداد آنها و ضعیف شدن این مذهب در ایران سخن می‌گوید.^۱ او پس از آنکه در باره افکار زرتشتیان و حیات فکری و اجتماعیشان پس از ورود اسلام به ایران و مفهوم انتظار از دیدگاه زرتشتیان سخن می‌گوید، اضافه می‌کند که آنها نیز در انتظار آمدن فردی هستند تا مذهب زرتشتی را احیاء کند و آن را به رونق و عظمت اولیه‌اش برساند:

«پارسی‌های ایرانی یعنی زرتشتیان در انتظار شخصی موسوم به پشوتن هستند که بایستی مجدداً مذهب زرتشتی را رونق بدهد و آن را به عظمت روز اول برساند. در خصوص مبدأ این شخص... بعضی معتقد هستند که پشوتن بایستی از هندوستان بیاید و عده دیگر مبدأ آن را باختر ایران می‌دانند و به هر حال یگانه امید زرتشتی‌ها به احراز عظمت دیرین همانا ظهور این شخص است.»^۲

گوبینو با دیدن اختلاف میان فرقه‌های مذهبی ایران به نقل از چند مسافر اروپایی که به ایران سفر کرده بودند، می‌گوید بنا به نظر آنان، الان به جهت اختلافات فرقه‌های مذهبی، فرصت خوبی ایجاد شده تا دیانت مسیح وارد ایران شود و با استفاده از این اختلافات، ترویج و تبلیغ گردد، اما گوبینو در جواب آنها می‌افزاید، من معتقدم، محال است دیانت مسیحیت در ایران مستقر گردد،^۳

۱. همان، ص ۸۷ - ۷۹.

۲. همان، ص ۸۵.

۳. همان، ص ۸۶ «در مسائل مذهبی... ممکن است ایرانیانی یافت شوند که احیاناً مذهب مسیح را قبول نمایند... ولی من به روحیات این ملت آشنا شده‌ام، می‌دانم که هرگز یک ایرانی و خصوصاً ایرانی شهرنشین باطناً مذهب مسیح را قبول نمی‌کند و در عین حال که خود را مسیحی معرفی می‌نماید، ممکن است، دین دیگری داشته باشد.»

زیرا ایرانی‌ها پذیرا نیستند. در واقع گوینو مردم ایران را برخوردار از انسان‌شناسی خاصی می‌داند و بافت فرهنگی و مذهبی ایران را به گونه‌ای می‌بیند که نفوذ در آن و ایجاد تغییر مذهبی در افکارشان را به وسیله مسیحیان امری ناممکن می‌شمارد. از اینرو در باره ایرانی‌ها این چنین قضاوت می‌کند:

«از لحاظ مذهبی کشور ایران به منزله اقیانوس عمیقی است که شما هیچ پایه ثابتی نمی‌توانید در آن کار بگذارید، ولی در عوض تمام پایه‌هایی را که در آن کار گذارده‌اید، در خود فرو می‌برد، بنا بر این باید این فکر را بیرون کرد که ایرانیان را مسیحی نمود.»^۱

مقایسه میان اهل الحق و بهائیت

گوینو زمانی در ایران می‌زیست که آغاز نزاع میان بابیان و بهائیان بود و سه سال از جریان قتل عام بیست و هشت نفر سران بابیه به وسیله ناصرالدین شاه گذشته بود. گوینو همچون ادوارد براون این امر را دلیل بر پایداری و استقامت سران این فرقه در برابر حکومت قاجار تلقی می‌کرد، به همین جهت، هر دوی آن وقایع‌نویسان تاریخ ایران، در صدد شناخت بیشتر اندیشه‌های فرقه بابیت و بهائیت می‌شوند. البته زمانی که گوینو کتاب سه سال در ایران را می‌نوشت، هنوز ادعاهای بهائیان از جمله ادعای مهدویت حسینعلی بهاء آشکار نشده بود، از اینرو در کتابش به این امر اشاره نمی‌کند.

وی در شناخت افکار بهائیت، آن را با فرقه اهل‌الحق مطابقت می‌دهد. وی در باره افکار و باورهای اهل‌الحق، بیان می‌دارد که آنان جماعتی هستند، ظاهراً مسلمان که باطناً هیچ اعتقادی به مبانی و مبادی اسلام ندارند، مسلمانان را دشمن

می‌دارند و به مسجد قدم نمی‌نهند. آنان بر خلاف مسلمانان عقیده به پاکی و پلیدی ندارند و همه چیز حتی سگ و خوک را پاک می‌دانند، شراب می‌نوشند و از نظر آنها معاشرت زنانشان با مردان بیگانه اشکال ندارد. سپس گوبینو اضافه می‌کند که مدتی است، در جنوب ایران مذهب جدیدی بروز نموده است که آن را اهل‌المعرفت یا اهل‌الطریقت و یا بهائی می‌خوانند:

«مدت کمی است که در صفحات جنوب ایران مذهب جدیدی بروز کرده که پیروان آن به اسامی مختلف خود را اهل‌المعرفت و یا اهل‌الطریقت می‌خوانند و مردم آنان را به نام بهائی معروف نموده‌اند»^۱

به نظر گوبینو عقاید بهائیان بسیار شبیه اهل‌الحق است و حتی بهائیت را شعبه جدیدی از این مذهب می‌داند:

«من تصور می‌کنم که (بهائیت) شعبه جدیدی از مذهب اهل‌الحق است، زیرا از لحاظ عدم تمایز بین پاکی و پلیدی و تساوی افراد بشر و عدم تمایز افراد از لحاظ مومن و کافر بودن کاملاً شبیه به عقیده اهل‌الحق می‌باشد. این جماعت هم برای زوجات خود قائل به آزادی هستند و اگر زن‌های آن‌ها چادر به سر می‌کنند برای روپوشیدن از مسلمانان است و به طوری که می‌گویند در مجالس خودشان بدون حجاب می‌باشند.»^۲

گوبینو در شباهت میان اهل‌الحق با بهائیان می‌گوید، بهائیان نیز نظیر طایفه اهل‌الحق به مساجد نمی‌روند و در مجالس خصوصی و دور از چشم اغیار به زن‌های خود اجازه می‌دهند که با مردهای بیگانه معاشرت نیز داشته باشند و سرانجام نتیجه می‌گیرد:

«حاصل این است که من در اصول عقیده، تفاوتی بین بهائی‌ها و اهل‌الحق ندیدم، این است که تصور می‌کنم مذهب بهائی یک شعبه از مذهب اهل‌الحق باشد»^۳

۱. همان، ص ۸۹

۲. همان، ۸۹

۳. همان، ص ۹۰

به هر ترتیب تجربیات و شرح وقایع مذاهب ایرانی در عصر قاجار که به وسیله گوینو در کتاب (سه سال در ایران) نقل شده برای پژوهش پیرامون وضعیت سیاسی، فرهنگی این مذاهب از جمله بابیت و بهائیت، بسیار مفید و ارزشمند است. وی نکته‌هایی را در باره شباهت‌های این فرقه‌ها، چون شباهت میان اهل‌الحق و بهائیت ذکر می‌کند که می‌تواند برای پژوهشگران در عرصه مهدویت، موضوعی تازه و قابل تامل باشد و بیانگر تاثیرپذیری کلامی فرقه‌ها از یکدیگر است.

فصل نهم

دیدگاه همیلتون گیب در باره شیعه و مهدویت

- مقدمه

- تالیفات همیلتون گیب

- اندیشه‌های همیلتون گیب در باره اسلام

- دیدگاه همیلتون گیب در باره امامت از منظر شیعه

- سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

مقدمه

همیلتون الکساندر روسکین گیب^۱ (۱۸۹۵ - ۱۹۷۵) از اسلام‌شناسان بزرگ غربی است که در سال ۱۸۹۵ م / ۱۲۷۳ ش، از پدر و مادری اسکاتلندی که در مصر سکونت داشتند به دنیا آمد. دو ساله بود که پدر وی وفات یافت و تحت سرپرستی مادرش قرار گرفت، در پنج سالگی برای تحصیل از مصر به اسکاتلند عزیمت نمود، اما گویی ولادت در سرزمین اسلامی و دلبردگی‌های دوره کودکی، او را علاقه‌مند به فرهنگ اسلامی و ادبیات عرب نمود، به طوری که این علاقه دوره کودکی سرنوشت علمی و پژوهشی او را رقم زد و او تا پایان عمر به تحقیق و مطالعه در باره ادبیات عرب، تاریخ و تمدن اسلامی و اسلام‌شناسی پرداخت و در این زمینه‌ها دست به تألیف زد.

رشته تحصیلی او عبارت بود از زبان‌های لاتینی و یونانی قدیم ولی در زبان‌های فرانسوی، آلمانی و علوم طبیعی نیز آموزش کامل یافت. در سال ۱۹۱۲، وارد دانشگاه ادینبرا شد و در سال اول در رشته زبان‌های سامی یعنی عبری و عربی و آرامی به تحصیل پرداخت. وی علاقه فراوانی به زبان عربی داشت و در سال ۱۹۱۹ در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه لندن وارد دوره فوق لیسانس عربی شد. در سال ۱۹۲۱ به سمت مدرسی منصوب شد و به عنوان استادیار،

1. Hamilton A. R. Gibb.

همکار توماس آرنولد،^۱ خاورشناس معروف گردید و پس از مرگ آرنولد، کرسی عربی به او تفویض گردید. از جمله فعالیت‌های علمی و پژوهشی وی می‌توان به ویراستاری *دائرةالمعارف اسلام*، استادی زبان عربی در دانشگاه‌های آکسفورد، لندن، هاروارد و ریاست مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد اشاره نمود. همیلتون گیب به جهت فعالیت‌های علمیش از دولت انگلیس لقب «سر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور» گرفت. یکی از همکاران وی استاد ویلیام ر. پولک درباره وی می‌گوید:

«من بر آنم که گیب را باید آخرین و بزرگترین شرق شناس راستین شمرد»^۲.

تالیفات همیلتون گیب

گیب دارای آثار متعددی پیرامون تمدن و فرهنگ اسلامی است که پاره‌ای از آنها به فارسی نیز ترجمه شده است، از جمله این آثار عبارتند از:

- ۱ - *اسلام بررسی تاریخی* (لندن، ۱۹۴۵، این کتاب به فارسی ترجمه شده است).^۳
- ۲ - *مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام* (این کتاب به فارسی ترجمه شده است).^۴
- ۳ - *درآمدی بر ادبیات عرب* (۱۹۲۶، این اثر به فارسی ترجمه شده است).^۵
- ۴ - *ادبیات شرح حال‌نویسی* (این اثر مقاله‌ای از مجموعه مقالات کتاب *تاریخننگاری در اسلام است که به فارسی ترجمه شده است*).^۶

1. Thomas Arnold.

۲. *اسلام بررسی تاریخی*، ص ۱۲.

۳. همیلتون گیب، *اسلام بررسی تاریخی*، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷.

۴. همان، *مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام*، مهدی قائمی، انتشارات دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.

۵. همان، *درآمدی بر ادبیات عرب*، یعقوب آژند، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.

۶. همیلتون گیب و دیگران، *تاریخننگاری در اسلام*، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س ۱۳۶۱.

- ۵ - تطور تاریخنگاری در اسلام (این اثر نیز مقاله‌ای از کتاب تاریخنگاری در اسلام است که به فارسی ترجمه شده است)^۱
- ۶ - فتوحات اعراب در آسیای میانه (۱۹۲۳).
- ۷ - وقایع نامه جنگ‌های صلیبی (لندن، ۱۹۳۲).
- ۸ - گرایش‌های تازه در اسلام (شیکاگو، ۱۹۴۷).
- ۹ - سفرنامه ابن بطوطه (۱۹۵۸)، این کتاب به وسیله گیب، به زبان انگلیسی ترجمه و تصحیح شده است).

۱۰ - مطالعاتی درباره تمدن اسلام (بوستون، ۱۹۶۲).^۲

از جمله شاگردان همیلتون گیب در هاروارد سید حسین نصر است و کتاب اخیر او با عنوان «قلب اسلام» که پس از یازدهم سپتامبر نوشته شده است، به همان سبک و روش نوشته شده که کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» تالیف برجسته همیلتون گیب، نوشته شده است. نصر در این کتاب در باره استاد خود می‌گوید:

«در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان درباره اسلام، این پیش‌فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده‌ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیب، هانری کربن، و به دنبال آنها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن‌ماری شیمل، به راستی انگشت‌شمار است».^۳

۱. همان.

۲. در باره شرح حال و آثار همیلتون گیب به مقدمه کتاب: همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، صص ۱۳ - ۹ رجوع شود که به وسیله مترجم آن آقای منوچهر امیری نوشته شده است، همچنین به کتاب نقد آثار خاورشناسان، تالیف مصطفی حسینی طباطبایی، صص ۱۴۰ - ۱۳۴، رجوع گردد. در باره تالیفات همیلتون گیب یادنامه‌ای انگلیسی نیز با عنوان ذیل وجود دارد: George Makdisi, Ed. Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden, E. J. Brill, 1965.

۳. سید حسین نصر، قلب اسلام، سید مصطفی شهر آیینی، ویراستار شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳.

در واقع سید حسین نصر در میان شرق‌شناسانی که با نگاهی منصفانه و با دلدادگی به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند، پژوهشگرانی همچون همیلتون گیب را در کنار بزرگانی همچون هانری کربن و آن‌ماری شیمل قرار می‌دهد که بیانگر اهمیتی است که این اسلام‌شناس غربی در نزد او داراست.

اندیشه‌های همیلتون گیب در باره اسلام

در میان تألیفات مذکور از همیلتون گیب، دو کتاب به اندیشه‌های شیعه و نگرش آن به امامت و مهدویت اشاره بیشتری دارد. از جمله آن دو کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» است که از مهمترین آثار گیب در زمینه اسلام‌شناسی است. از مقدمه نه چندان روشن همیلتون گیب در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» استنباط می‌گردد که دانشگاه آکسفورد تصمیم گرفته بود در زمینه اسلام، کتاب‌هایی را با عنوان «دین محمدی یا محمدیگری»^۱ منتشر سازد.^۲ از جمله مولفان این سلسله آثار می‌توان به دیگر شرق‌شناس برجسته مارگولیوٹ اشاره نمود که او هم پیش از گیب، ذیل عنوان «اسلام» کتابی نوشته بود.

همیلتون گیب از جمله نویسندگان این سلسله آثار، نخستین بار ذیل عنوان اسلام یا محمدیت (سال ۱۹۱۱م / ۱۲۸۹ش) و بار دوم، پس از گذشت سی و پنج سال از چاپ نخست، با عنوان اسلام، بررسی تاریخی (۱۹۴۶م / ۱۳۲۴ش)

2. Mohammedanism.

۲. همیلتون گیب کاربرد لفظ Mohammedanism به معنای محمدیگری یا محمدیت را برای اسلام نادرست می‌داند و در کتاب خود می‌گوید: «مسلمانان امروزی از اصطلاحات محمدی Mohammedan و محمدیگری Mohammedanism بیزارند، زیرا این الفاظ از نظر آنان به معنی پرستش محمد است، همچنان که مسیحی و مسیحیت دلالت بر پرستش مسیح دارد. شاید امروز هیچ فرد آگاهی با عقیده نیاکان ما در قرون وسطی موافق نباشد که می‌پنداشتند ترکان و کافران ماحومت Mahomet (محمد) را به شکل بتی می‌پرستند؛ چه این اشتباهی است مضاعف، زیرا در نظر مسلمانان هر تصویر یا نماد (سمبل) بصری که با پرستش دینی مربوط باشد، کفر است. (اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۲).

این اثر را منتشر ساخت. همانطور که گیب در مقدمه اشاره می‌کند، او پس از چند دهه به جهت تحولات فکری و روحی حاصل از گذشت زمان، به تصحیح و تغییر مباحث کتاب می‌پردازد و در آن تغییراتی اساسی ایجاد می‌کند. گیب معتقد است، در برابر دو دسته از محققان، دسته نخست اندیشمندان مسلمانی که برای دفاع از حریم فکری و اعتقادی اسلام می‌کوشند و دسته دوم شرق‌شناسانی که با غرض‌ورزی و موضع برتر به اسلام خرده می‌گیرند، تلاش نموده تا با نگاهی منصفانه و همدلانه به توصیف اسلام، فرقه‌های اسلامی، شیوه‌ها و روش‌های موجود در تمدن اسلامی و وضعیت اسلام در دوره معاصر بپردازد.^۱ وی طبق نگرش بعضی از اندیشمندان، نسبت به دیگر شرق‌شناسان منصف‌تر است، اما به نظر می‌رسد او هم از لغزش‌ها مصون نمانده است.

دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه

از نظر گیب، شیعیان برای امامان حق تفسیر سری قرآن (تأویل) را قائلند و معتقدند که معتبرترین مرجع اعتقادات شیعه، امامان می‌باشند. وی در توصیف شیعه می‌گوید:

«به تدریج این آیین (دکترین) امامت در قالب کلامی (علم کلام) معینی تبلور یافت. امامان به جهت صفات فوق طبیعی که دارا هستند، خوی و منشی فوق بشری حاصل می‌کنند».^۲

۳. وی در این باره می‌گوید: «... نوشته‌های کسانی... که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است، دون مرتبه مذهب خودشان، تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد، باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع در باره نوشته‌های غالب مبلغان (مسیونرها) صادق است و این عین بی‌انصافی است که پیشرفت‌هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته‌اند، نادیده بگیریم. با اینهمه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری ذاتی است که در ارزیابی هر یک از نوشته‌های ایشان باید آن را به حساب آوریم». (اسلام، بررسی تاریخی، صص ۱۷-۱۶).

۲. همان، ص ۱۴۱.

او این فکر را تحت تاثیر حکمت‌های کهن بابلی می‌داند، مبنی بر اینکه نور الهی در وجود ائمه تجسم یافته است. گیب در توضیح تفکر شیعه، به شیعه غالی و افراطی نظر دارد و با توجه به نگرش آنان شیعه را تفسیر می‌کند. وی می‌گوید:

«این مطلب (نگرش شیعه در باره امام) مطابق فلسفه نور از حکمت‌های کهن بابلی به وسیله آیینی بیان می‌شود که به موجب آن نور الهی در وجود ائمه تجسم یافته است... برخی از فرقه‌های شیعه چندان مبالغه کردند که علی و امامان پس از وی را تجسم خود خدا دانستند»^۱

از نظر گیب عمده احادیث در باره فرقه‌های مختلف سده‌های اول و دوم را می‌توان در مجموعه‌های حدیثی‌ای که از اعتبار و شهرت کمتری برخوردار هستند، یافت. بنا به نظر او روش‌های حدیث‌شناسی نخستین حدیث‌شناسان، این امکان را به آنها داده تا غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام احادیث قرن دوم را، به ویژه آن دسته از احادیث که در باره اعتقادات شیعه، سخنان حاکمان بنی عباس و پیشگویی‌های عصر ظهور است، مردود اعلام کند. او در این باره می‌گوید:

«قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه‌های مختلف سده‌های اول و دوم را فقط می‌توان در مجموعه‌هایی که کمتر اعتبار و اشتهار دارند، سراغ کرد. قضاوت‌ها و ضابطه‌های نخستین محدثان... توانسته است، غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیث‌های مربوط به سده دوم را نظیر آنهایی که موید عقاید شیعه یا دعاوی بنی عباس یا پیشگویی درباره ظهور مهدی علیه السلام است، طرد کند»^۲.

وی معتقد است آثار و منابع شیعه در قرن دوم تدوین یافته است و در این باره می‌گوید:

۱. همان، ص ۱۴۱.

۲. به نظر می‌رسد، همیلتون گیب در باره ضعیف بودن احادیث پیرامون علائم و پیشگویی‌های عصر ظهور همچون بعضی از بزرگان اهل سنت سخن گفته است. به عنوان مثال احمد بن حنبل در این باره می‌گوید: در سه مورد احادیث ضعیف فراوانی می‌توان یافت، ثواب سوره‌های قرآن، مغازی (جنگ‌ها) پیامبر و پیشگویی‌های ظهور.

۳. همان، ص ۱۰۴.

«شیعه در سده بعدی کتب و مراجع خاص خود را فراهم آوردند و به رد احادیث سنیان پرداختند و تنها صحت احادیث مروی از علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام را اعلام کردند»^۱.
همچنین در توضیح و تعریف شیعه امامیه می گوید:

«اکثریت شیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارند، قائل به دوازده اماماند که آخرین ایشان محمد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال ۸۷۳ م / ۲۶۰ هـ ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی اند»^۲.

وی این نظر را که بعضی معتقدند ایران وطن اصلی تشیع است، قبول ندارد و معتقد است زرتشتیانی که در ابتدا اسلام آوردند، نخست مذهب تسنن را پذیرفتند و به مذهب شیعه گرایش نداشتند. وی در این باره می گوید:

«این نظری که هنوز زیاده رایج است و به موجب آن ایران وطن اصلی تشیع است، پاک بی بنیاد است و این نکته توجه کردنی است که زرتشتیانی که اسلام می آوردند به طور کلی پیرو مذهب تسنن بودند نه تشیع»^۳.

وی میان تفکر شیعه و مذاهب ایران باستان همچون مذهب مانی و به طور کل عرفان شرقی قبل از مسیح (گنوسی) همخوانی قائل است و معتقد است، اندیشه‌های مذهب شیعه تحت ویژگی‌های تفکر گنوسی قرار داشته است. وی در این باره می گوید:

«صفات امامان به اصطلاح گنوسی به آل رسول از طریق علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام دختر پیامبر انتقال یافته بود و اعتقادات گنوسی به عنوان قانون اساسی مذهبی فرقه شیعه اختیار شده بود»^۴.

همچنین گیب در بخش تصوف، آنگاه که در باره صوفیان زاهد، سخن می گوید، درباره طبقه‌ای از صوفیان، معروف به واعظان که مبلغان راستین اسلام

۱. همان، ص ۱۰۵.

۲. همان، ص ۱۴۲.

۳. همان، ص ۱۴۰.

۴. همان، ص ۱۴۲.

به شمار می‌رفتند، سخن می‌گویند. وی خاطر نشان می‌کند که واعظان به عنوان مبلغ و قصاص (قصه‌گویان) به بیان افسانه‌های باستانی تازیان، نصرانیان، زرتشتیان و بودائی‌ان می‌پرداختند و این داستان‌ها را از انجیل، تورات و به ویژه از مسیحیت و آیین گنوسی اقتباس می‌نمودند و سپس این داستان‌ها را در قالب اسلامی می‌ریختند. گیب معتقد است، این قصه‌گویان میان عقیده مسیحیان درباره ظهور دوم مسیح با اعتقاد به ظهور امام مهدی علیه السلام پیوند ایجاد می‌نمودند و به صورت داستان برای مردم نقل می‌کردند. او در این باره می‌گوید:

«آنان (قصه‌گویان) اذهان شنوندگان خود را با موادی مأخوذ از منابع نامتجانس و ناجور می‌انباشتند، همچون افسانه‌های باستانی تازیان و نصرانیان و زرتشتیان، حتی داستان‌های بودائی‌ان و همچنین موادی برگرفته از انجیل و هاگانای یهود و از فرهنگ و افسانه‌ها... و اینها را در شکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می‌کردند در میان این انبوه مواد، دو منبع یعنی مسیحیت و آیین گنوسی بیش از همه خودنمایی می‌کنند اما سهم این دو را در یک قالب اسلامی می‌ریختند... در میان این پیوندهای مهمی که به شجره اسلام زده‌اند، تبدیل شکل عقیدتی ظهور دوم مسیح است به صورت اعتقاد به ظهور مهدی (کسی که به راه راست هدایت شده) که حضرتش به مدد انقلابی الهی، پیروزی نهایی را نصیب اسلام خواهد کرد.»

البته به نظر می‌رسد سخنان گیب یا مترجم در اینجا بسیار مبهم و دو پهلو است، زیرا مشخص نیست که آیا گیب در صدد اثبات این امر است که اصل اعتقاد به مهدویت در میان مسلمانان از اعتقادات مسیحیان ناشی شده است و مسلمانان این موضوع را از مسیحیت اقتباس نموده‌اند یا اینکه منظور اینست که قصه‌گویان این داستان‌ها را با یکدیگر می‌آمیختند و میان داستان‌های موجود در ادیان با مضامین اسلامی، گره زده و قرینه‌سازی می‌نمودند. البته سخنان بعدی او تا حدی حاکی از این است که وی با نظر اول موافق است و بر این باور است که مسلمانان یا متصوفه این اعتقادات را از مسیحیان اخذ نموده‌اند، زیرا او در ادامه

می گوید، تفکر مسلمانان در باره حضرت محمد ﷺ و احترامی که برای او قائل بودند، تحت تاثیر اندیشه‌های نصرانیان درباره حضرت عیسی علیه السلام قرار گرفته است. بنا به نظر او:

«در رأس تکریم و تعظیمی که مومنان برای شخصیت محمد ﷺ قائل بودند، پاره‌ای از اندیشه‌های نصرانی مربوط به شخص عیسی قرار گرفت. بسیاری از معجزه‌ها و سخنان مذکور در انجیل‌های چهارگانه و افسانه‌هایی که کلیسای شرقی هاله‌ای از آنها بر گرد شخصیت بنیانگذار دین رسم کرده بود به حضرت محمد ﷺ انتقال یافت»^۱.

وی همچنین می‌افزاید که تصوف آغازین به وسیله شیعه به وجود آمده و شیعه را دلیل به وجود آمدن تصوف می‌داند. او اعتقاد اولیای تصوف مبنی بر اتصالشان به پیامبر ﷺ و علی علیه السلام را دلیل بر این همبستگی می‌داند و بیان می‌دارد:

«درباره روابط صوفیه با شیعه نشانه‌های قوی در دست داریم که ارتباط اصلی آنها را با تشیع آغازین نشان می‌دهد. هم با توجه به این حقیقت که سلسله معنوی اولیای تصوف به قدیمترین شخصیت‌های شیعه نظیر سلمان فارسی منتهی می‌شود و هم از جهت اینکه این سلسله‌ها از سلمان به امام علی علیه السلام و خود پیغمبر اکرم ﷺ متصل می‌گردد»^۲.

گیب میان دانش گنوسی و درک معنوی و باطنی در تصوف همخوانی ایجاد می‌کند و معتقد است، مذهب گنوسی نیز همچون تصوف که دانش معنوی را از پیامبر اکرم ﷺ و علی علیه السلام اقتباس نموده‌اند، به دانش سری قائل هستند.

۱. همان، ص ۱۴۸.

۲. همان، ص ۱۷۵.

«دانش گنوسی یا درک اسرار معنوی مخصوص به فلان سلسله تصوف مستقیماً از آن دانش سری نشات می‌گیرد که پیغمبر ﷺ به علی علیه السلام فاش کرده است»^۱.

همیلتون گیب شیعه آغازین را دلیل به وجود آمدن تصوف می‌داند، در حالی که نگاهی به عصر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و مخالفت آن امامان با روحیه تصوف‌گرایی حاکی از این است که مذهب شیعه اولیه، نمی‌توانسته عامل تحقق‌یابی تصوف باشد. با توجه به اینکه حاکمان بنی‌عباس می‌خواستند در برابر عقاید اسلامی و روحیه ظلم‌ستیزی و حساسیت سیاسی علویان یا شیعیان جایگزینی بیابند، در عقاید به سوی ترجمه آثار فلسفی یونان پیش رفتند و در عرصه سیاسی نیز به تأیید و ترویج روحیه انزواطلبانه و درون‌گرایانه تصوف پرداختند و آن را در راستای سیاست‌های خود می‌دیدند. از طرف دیگر علاوه بر اینکه روحیه عرفانی تا حدی برخواسته از عوامل روان‌شناختی و برگرفته از عناصر درون‌دینی است، اما وجود پاره‌ای از عوامل تاریخی و محیطی نیز در این امر بی‌دخالت نبوده است، از جمله اینکه همجواری میان تمدن اسلامی با تمدن‌های ایران و هند و تعامل میان مسلمانان با پیروان مذاهب هندویی، بودایی، گنوسی، مسیحی و امثال آن می‌توانسته در تأثیر‌پذیری تصوف از رویکرد عرفانی این مذاهب دخیل بوده باشد.

بنا بر این با وجود آنکه می‌توان برای آغاز پیدایش تصوف دلایل روان‌شناختی، سیاسی، تاریخی و حتی مویذات دینی جست، اما از سیره و رویه آن دسته از امامان شیعه که در عصر حاکمان بنی‌عباس می‌زیستند، نمی‌توان بر این امر تأییدی یافت، بلکه امامان با آن مخالفت ورزیده و در سخنانشان تصوف را

نفی نموده‌اند. وجود پاره‌ای از سخنان حکمی و معنوی در سخنان پیشوایان دینی، نمی‌تواند دلیل بر تاسیس تصوف، به عنوان یک نهاد و طبقه اجتماعی به وسیله آن امامان باشد، به علاوه که ادعای سلسله‌های صوفیه در متصل نمودن خود به بعضی از شاگردان پیشوایان شیعه، همچون کمیل بن زیاد، معروف کرخی و امثال آن، صرفاً نوعی گمانه زنی و ادعا است و نمی‌تواند دلیل بر تایید تصوف از جانب امامان تلقی گردد. به نظر می‌رسد قرابت و شباهت میان سخنان معنوی و حکمی امامان با تصوف، بزرگترین عامل این برداشت گردیده است، به طوری که پاره‌ای از اندیشمندان و مورخان همچون مصطفی شیبی و یا همیلتون گیب پیشوایان شیعه را موسس تصوف تلقی نموده‌اند، حال آنکه میان اخلاق و حکمت شیعی که پیشوایان شیعه مروج آن بوده‌اند با تصوف - در روش و غایت - فاصله زیادی وجود دارد.

گیب در بخش پایانی کتاب، قسمتی را با عنوان «اسلام در جهان نو» بیان می‌کند و در آن به بعضی از رخدادهای مذهبی معاصر، جریانات روشنفکری و توصیف فرقه‌هایی که در قرن نوزدهم تأسیس شده‌اند، می‌پردازد. از جمله اینکه به فرقه شیخیه اشاره می‌کند و آن را فرقه‌ای به وجود آمده از بطن شیعه می‌داند. او به اشتباه موسس آن را سید علی محمد باب می‌خواند و در بیان اینکه چرا علی محمد باب، خود را باب خواند، به نادرستی می‌گوید:

«وی خود را به نام رمزی (باب) (در، دروازه) می‌خواند بنا به این ادعا که

حقیقت الهی به توسط این (در) شناخته شده است و پس از طغیان پیروانش

وی به سال ۱۸۵۰ / ۱۲۶۶ ه. ق اعدام شد»^۱

سپس گیب به دو شاخه از فرقه‌هایی که پس از فرقه بابیه انشعاب یافتند، از جمله فرقه بهائیت، اشاره می‌کند و در این باره می‌گوید:

«فرقه بابیه پس از مرگ باب به دو شاخه تقسیم شد. اکثریت بابی‌ها از مرید او میرزا حسینعلی معروف به بهاء الله (۱۸۱۷ - ۱۸۹۲ / ۱۲۳۳ - ۱۳۱۰ ه. ق) پیروی کردند که آن را به نام خود نسبت داد و بهائیت خواند. بهائیت که اکنون قطعاً خارج از مرز اسلام قرار دارد، کامیابی‌های مختصری در ایران و ایالات متحده داشته است و مرکز آن در حیفا واقع در فلسطین است.»^۱

سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

دومین کتاب مهم همیلتون گیب در باره اسلام، کتاب «مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام» است. این کتاب در باره نگرش سیاسی اسلام، تفاوتش با نگرش مسیحیان و آراء شیعه و سنی در باره مسئله خلافت و حکومت سخن می‌گوید. از آنجایی که در بخش‌هایی از این کتاب پیرامون نگرش سیاسی شیعه و وظیفه مردم در امر حکومت در عصر غیبت امام عصر علیه السلام سخن گفته شده است، کتابی بسیار مفید و حائز اهمیت است که خواندن آن را به کسانی که در عرصه تئوری‌های حکومت دینی و نگرش فریقین پیرامون نظریه‌های سیاسی، پژوهش می‌کنند، توصیه می‌کنیم.

وی در ابتدای کتاب بیان می‌کند که نسبت دین و سیاست در اسلام با نسبت آن دو در مسیحیت متفاوت است، به طوری که نباید این دو دین را در عرصه نظریه‌های سیاسی با یکدیگر سنجید. وی در این باره استدلال می‌کند که دین مسیحیت در زمانی که تأسیس گردید، در درون و متن یک نظام و حکومت سیاسی تجلی نمود اما اسلام زمانی که تأسیس شد، سازمان سیاسی را هم بنیان

۱. همان، ص ۲۰۶.

گذارد و خود تشکیل دهنده یک حکومت سیاسی نیز بود. او در این باره به ریشه‌شناسی کلمه ملت^۱ می‌پردازد و می‌گوید، کلمه ملت در غرب به معنای مردم است، زیرا آنچه که در غرب اهمیت دارد ملت و قراردادهای اجتماعی است، در حالی که کلمه ملت در فرهنگ اسلامی به معنای دین و آیین است زیرا آنچه که مردم و جامعه را در فرهنگ اسلامی با یکدیگر مرتبط ساخته و اهمیت دارد آیین و شریعت است و مسلمانان در برابر کلمه ملت به معنای مردم از کلمه قوم استفاده می‌کنند. وی حتی اختلاف عقاید را در صدر اسلام مبتنی بر ریشه‌های سیاسی می‌داند و در این باره چنین می‌گوید:

«اسلام در دنیایی که خود سازمان سیاسی‌اش را پایه‌گذاری کرده است، نشو و نما نموده است، اختلاف عقاید در اوایل اسلام، جنبه‌های سیاسی داشته است، نه جنبه‌ی مذهبی. همگامی مردم مسلمان و مساعدت با سران سیاسی خود با قبول الزاماتی جهت توسعه‌ی حکومت سیاسی در آن طرف مرزهای اسلام و در اثر اختلافاتی که با دنیای بیرون از خود دیده، دامنه‌ی بیشتری یافته است... سده‌های نخستین اسلام پر است از اختلافات ناشی از این مسائل و برخورد سنت‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با حقایق مسلم و مسائل ثابت و تغییرناپذیر اسلامی».^۲

گیب معتقد است در اسلام تئوری سیاسی مطرح نشده است، به علاوه در هیچیک از دو مذهب، اعم از اهل سنت و شیعه، توصیه به مخالفت با حاکمان وقت نشده است. وی در تحلیل این مسئله معتقد است، سنی مذهب‌بان فاصله میان مردم با حکومت را از راه تسامح و بلکه اطاعت از حاکمان پر می‌کند و از دیدگاه آنان، حاکمان حافظ منافع مردم، به وجود آورنده امنیت و مجری احکام دینی هستند، اما شیعه نیز به جهت اینکه حکومت را متعلق به امام معصوم

^۱ nation

^۲ همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قاضی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۲۸ - ۲۷.

می‌داند، از اینرو در عصر غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام، به تبعیت از حکومت‌های وقت، سازگاری و عدم مخالفت با حاکمان را توصیه می‌کند. طبق نظر او با وجود دو تفکر و مبنای متفاوت اعتقادی در شیعه و سنی، اما نتیجه این دو فکر که همان اطاعت و پیروی از حکومت وقت است، یکسان به نظر می‌رسد. وی در این باره می‌گوید:

«این شکاف میان دولت و مردم، از طرف سنی مذهب‌ان از راه مسامحه و چشم‌پوشی مشروطی که در خلال تاریخ صورت گرفته، پر شده است و از طرف مردم شیعه از راه تبعیت از حکومت‌های وقت تا ظهور مهدی علیه السلام موعود پر شده است، ولی در عمل هر دو فرقه به یک نتیجه رسیده‌اند، وظیفه اصلی دولت معلوم و روشن است، حفظ و نگهداری سرزمین اسلامی و حمایت دستگاه‌های مذهبی جامعه و احترام اصول کلی اعمال و رفتار مسلمانان و اینکه هیچ مجازات و تحمیلات بیش از آنچه برای سیاست و حکومت خود ضروری می‌داند، بر مردم تحمیل نکند.»^۱

گیب در بیان نظریه سیاسی فریقین معتقد است، بنا به نظر اهل سنت و شیعه - در عصر غیبت - وظیفه عرفی مردم اطاعت است و وظیفه شرعی آنها این است که کارهای خویش را به درستی انجام دهند، از حاکمان اطاعت کنند و با آنها مخالفت نورزند، مگر اینکه دین مردم در خطر باشد که در این صورت می‌توانند با رهبری مخصوص، در برابر حاکم بایستند،^۲ همانطور که حاکمان نیز باید به امور و تکالیف دینی احترام بگذارند.

۱. همان، صص ۲۸ - ۲۷.

۲. وی در این باره می‌گوید: «همه مقامات قضایی و مدنی از طبقه حاکمه منشعب شده و به میل آنها تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند. وظیفه عرفی مردم اطاعت است و وظیفه شرعی آنها را ملزم می‌کند که در محیط کار خود درستی و صحت عمل را در نظر داشته باشند و فقط هنگامیکه دین مردم در خطر باشد، می‌توانند به رهبری مخصوصی متوسل به زور شوند.» (دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، ص ۳۸).

از نظر او فرق مسلمانان و مسیحیان این است که در جوامع غربی و مسیحی، ارتباط و همبستگی مسیحیان با یکدیگر بر اساس قراردادهای اجتماعی و پیمان‌های عرفی است که با یکدیگر توافق نموده‌اند، اما همبستگی مسلمانان، همبستگی طبیعی، طایفگی و خانوادگی بوده است، به علاوه در جوامع مسیحی چون میان سیاست و دین فاصله وجود دارد، از اینرو گاه در یک کشور غربی، در چند منطقه از یک کشور، بر حسب قرارداد ممکن است، چند حکم و قانون متفاوت وجود داشته باشد، به عنوان مثال در یک منطقه طلاق جایز باشد و در منطقه دیگر ممنوع باشد، اما به جهت اینکه مسلمانان تابع شریعت و قوانین اسلامی هستند و طلاق در اسلام ممنوع اعلام شده است، از اینرو بر خلاف یک کشور غربی، امکان ندارد که در یک منطقه اسلامی، طلاق ممنوع و در منطقه دیگر مجاز باشد، بلکه در همه جای کشور اسلامی، احکام و قوانین از وحدت و یکسانی برخوردار است.

او در توضیح نظر بعضی از اندیشمندان اسلامی معتقد است، تفکر اسلامی بسیار نزدیک به یک سازمان و حکومت دمکراتیک است که مردم باید به وظایف و تکالیف فردی و اجتماعی خود جامه عمل بپوشانند و حاکمان هم حقوق توده مردم را ایفا کنند. او در بخش هفتم از کتاب اینچنین می‌گوید:

«قوانین اسلامی، روابط حکام و مردم را تابع اصول کلی و عمومی رفتار و اعمال اجتماعی همه مسلمانان قرار داده است هم چنانکه تعهدات مالیاتی مردم را نسبت به دولت تحت قوانین و مقررات صدقات می‌شناسد، خارج از این تعریقات کلی، در اسلام هیچگونه نظریه‌ی سیاسی، یعنی هیچگونه بحثی در مورد وسائل و اسبابی که آرمان‌ها و هدف‌های اسلامی را تأمین کند، نشده است.»^۱

گیب معتقد است، هیچگاه در تفکر اسلامی به مردم توصیه نشده است که در فعالیت‌های سیاسی و حکومتی شرکت فعال داشته باشند، بلکه پاره‌ای از رهبران مذهبی اگر هم گاهی در طول تاریخ وارد عرصه سیاست شده‌اند، با تردید و دو دلی این کار را انجام داده‌اند.^۱ از نظر او دلیل کنار آمدن عالمان مذهبی با حاکمان صرفاً حفظ منافع دین است، و رهبران مذهبی چون خطر وحدت میان مذهب با حکومت‌های سیاسی را می‌دانستند، از اینرو برای حفظ کیان دین ارتباط خود را با سیاست کم کردند.^۲

در تحلیل سخنان مذکور، لازم به ذکر است که دیدگاه سیاسی فریقین، ریشه در دیدگاه کلامی آنها دارد که همیلتون گیب در بعضی از موارد بدون توجه به این اختلاف کلامی، میان رویه و شیوه سیاسی شیعه و اهل سنت یکسان به داوری می‌پردازد و میان آن دو مذهب تفکیک نمی‌کند. بنا به تفکر کلامی اهل سنت اعتقاد بر این است که پس از وفات نبی اکرم ﷺ جامعه اسلامی وارد دوره حکومت دینی شده و پس از پیامبر کسی برخوردار از مشروعیت آسمانی، حق جعل شریعت و منصب نبوی نیست، از اینرو جانشینی پیامبر را نوعی زعامت و خلافت سیاسی صرف می‌دانند. این نگرش کلامی در عرصه فلسفه سیاسی تا به امروز متداول‌ترین و رایج‌ترین نظریه در میان عالمان دینی اهل سنت

۱. وی می‌گوید: «در تاریخ هیچگاه از افراد مردم یا سازمان‌های متشکلی از مردم، خواسته نشده است که در مسئولیت‌های سیاسی حکومت شرکت موثر داشته باشند. حتی پاره‌ای از رهبران مذهبی، چنانکه دیده شده است، خواه ناخواه و با شک و تردید، عملاً وارد امور سیاسی شده‌اند» (همان، ص ۳۸).

۲. وی می‌گوید: «رهبران مذهبی بزودی خطر یکی شدن مذهب و حکومت‌های سیاسی را دریافتند. با احساس ضرورتی که در حفظ فضائل و معیارهای مذهبی اسلام داشتند، نتایج سیاسی امور را کنار گذاشته، ارتباط خود را با سیاست کم کرده و به جای آنکه برای هدفی که به آن دسترسی نیست، بکوشند، آن هدفی که تازه اگر به آن دسترسی هم باشد، به هر صورت یک امپراطوری نیمه اسلامی جهانی خواهد بود، همه‌ی سعی خود را در این بکار بردند که در جامعه اسلامی یکنواختی شعور مذهبی مشترکی را توسعه دهند» (همان، صص ۲۹ - ۲۸).

تلقی می‌گردد، از اینرو اهل سنت اطاعت از حکومت سیاسی وقت را لازم می‌بینند و حق مشروعیت را برای حاکمان قائل هستند، اما شیعه به جهت اعتقاد به ظهور امام معصوم و عدم مشروعیت برای حاکمان در عصر غیبت، اگر هم نسبت به حاکمان نرزش نشان می‌دادند از روی اضطرار و شرایط دوران بوده است و از نظر آنان حکومت صرفاً متعلق به پیشوایان دینی و آسمانی است. اما به نظر می‌رسد سخنان همیلتون گیب در پاره‌ای از موارد، بر اساس تفکر اهل سنت بیان شده و تفاوت نگرش سیاسی اهل سنت با اندیشه سیاسی شیعه را مورد توجه قرار نداده است.

عالمان شیعه به جهت اعتقاد به مسأله امامت و اینکه امامت را یک منصب آسمانی و اعطایی (منصوص) می‌دانند، درباره خلافت پس از پیامبر نگرش دیگری را اتخاذ نموده‌اند. از دیدگاه شیعه امامیه، امامان دوازده‌گانه یکی پس از دیگری بنا به حق امامتی که خداوند به آنها اعطا نموده، دارای حق خلافت می‌باشند و آنان شایسته‌ترین افراد برای خلافت می‌باشند، از اینرو چون پس از غیبت امام مهدی علیه السلام در انتظار ظهور وی هستند، حق خلافت و رهبری سیاسی را برایش محفوظ می‌دانند. این اعتقاد کلامی در میان عالمان شیعه موجب شد تا این پرسش در میان آنها مطرح شود که در عصر غیبت امام مهدی علیه السلام وضعیت حکومت و رهبری اجتماعی و سیاسی جامعه دینی چگونه خواهد بود؟ و چه کسانی در این امر دارای مشروعیت و حق حکومت هستند؟

با توجه به اینکه شیعیان پس از غیبت امام مهدی علیه السلام در انتظار ظهور ایشان بوده و خلافت و رهبری سیاسی را حق انحصاری ایشان می‌دانستند، به طور طبیعی در باره خلافت و زعامت سیاسی حاکمان در طی قرون نیز نظر مساعدی

نداشته، حق حکومت را برای آنها عاریه‌ای و موقتی دانسته و مشروعیت دینی برای آنان قائل نبوده‌اند.^۱ به همین جهت شیعیان ترجیح می‌دادند تا در رابطه با حکومت‌های وقت، کج‌دار و مریز رفتار کنند تا ظهور امام مهدی علیه السلام تحقق یابد و از طرف دیگر، عالمان دینی هم، چون این منصب را از آن امام می‌دانستند، ترجیح می‌دادند تا در امر حکومت دخالت نکنند، اگر هم گاهی به دربار و حکومت نزدیک می‌شدند صرفاً به این جهت بود که بتوانند از این راه به تصحیح حاکمان، احقاق حق توده مردم و به حفظ کیان دین پردازند که مطالعه عصر صفویه و قاجار خود موید این نگرش می‌باشد. مردم از حاکمان انتظار داشتند تا به اجرای قوانین و احکام دین پردازند و همچنین خود را ملزم به مخالفت با حاکمان نمی‌دیدند، به طوری که پاره‌ای از عالمان شیعه نیز حتی قیام بالسیف و جنگ و ستیز برای دگرگونی حکومت وقت را برای خود مشروع نمی‌دانستند.

حق انحصاری خلافت برای امام مهدی علیه السلام از دیدگاه شیعه و همچنین وجود بعضی از روایات در منابع اهل سنت، مبنی بر اینکه عدالت و حق در زمان امام مهدی علیه السلام - نوعی یا شخصی - پیاده خواهد شد، از مهمترین عواملی بود که موجب شد در طول تاریخ تمدن اسلامی، مدعیان دروغین مهدویت خود را مهدی موعود قلمداد نموده و از این عنوان سوء استفاده کنند. در واقع بیشترین جنبش‌های سیاسی در طول تاریخ فرهنگ اسلامی با الهام از مسأله مهدویت شکل گرفت. و بسیاری از مخالفان سیاسی و انقلابی‌های مسلمان که بر علیه حکومت وقت قیام می‌نمودند، به مسئله مهدویت توصل می‌جستند.

۱. وی می‌گوید: «اکثریت شیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارند، قائل به دوازده امام‌اند که آخرین ایشان محمد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال ۸۷۳ م / ۲۶۰ ه. ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی‌اند» (همان، ص ۱۴۲).

بنابراین اگر این اعتقاد کلامی پذیرفته شود که هیچ حکومتی تا زمان ظهور امام مهدی علیه السلام دارای مشروعیت نیست و از طرفی هیچ انقلاب و جنبشی هم غیر از قیام امام مهدی علیه السلام موفق و پیروز نمی‌گردد و جهان تا ظهور ایشان آباد و اصلاح نمی‌گردد، این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که عنوان مهدویت بهترین مفهوم دینی در میان مولفه‌های دینی برای قیام می‌باشد. نگاهی به فرقه کیسانیه در کوفه، قیام محمد احمد سودانی در سودان، قیام محمد (فرزند عبدالله قحطانی) در مکه و تسخیر خانه کعبه توسط او (سال ۱۹۷۹م) و دیگر مدعیان مهدویت در طول تاریخ، تاییدی بر این نکته می‌باشد.

همین مسأله موجب شده تا بسیاری از شرق شناسان که در باره مهدویت سخن گفته‌اند و مقاله یا کتاب نوشته‌اند، میان علت مهدویت‌گرایی و دلیل مهدویت‌گرایی خلط کنند و آن دو را بیامیزند. بسیاری از آنان معتقدند تفکر مهدویت‌گرایی بیشتر در بن‌بست‌های اجتماعی، ناامیدی‌های سیاسی، ناکامی‌ها، شکست‌ها و در هنگام مخالفت با حکومت وقت مورد استفاده قرار گرفته است و این امر - علت مهدویت‌گرایی - را به جای دلیل حقانیت مهدویت و جایگاه آن در متون دینی - دلیل مهدویت‌گرایی - نشاندهند و نتیجه گرفتند که مهدویت از جایگاه کلامی و صدق دینی برخوردار نیست. در حالی که اگر مسأله مهدویت‌گرایی از حقانیت دینی و منزلت و مقام قطعی در متون دینی - کتاب و سنت - برخوردار نبود، تا این حد از آن سوء استفاده نمی‌گردید و عامل اغفال پاره‌ای از مومنان ساده دل نمی‌شد. این امر خود گویا است که مسأله مهدویت از موقعیت ویژه و خاصی در منابع دینی از جانب فریقین برخوردار است که دستمایه بهره برداری عده‌ای از مدعیان گردیده است. به تعبیر همیلتون گیب

چون اعتقاد بر این بود که جامعه آباد نمی‌شود مگر با ظهور مهدوی، از اینرو ادعای مهدویت ترویج شده است. بنا بر این شایسته است که میان علت مهدویت‌گرایی - علت‌های تاریخی ادعای مهدویت - که مورد استفاده بسیاری از شرق‌شناسان و دائرةالمعارف نویسان در تحلیل مهدویت قرار گرفته و میان دلیل مهدویت‌گرایی - منزلت مهدویت در متون دینی - آمیخته نشود و آنها را از یکدیگر تفکیک نماییم.

دلیل مهدویت‌گرایی را باید در روایات صحیح و سخنان معصومین و همچنین آیات قرآنی جست که در باره حکومت عادلانه و ایده‌آل سخن گفته‌اند، اما علت مهدویت‌گرایی ریشه در چند عامل مهم دارد:

- ۱ - **سودجویی و قدرت طلبی:** این علت در میان مدعیان مهدویت به چشم می‌خورد، نگاهی به تاریخ زندگی مدعیان دروغین مهدویت گویای این است که نوعاً آنها افرادی جاه طلب بوده‌اند که از حقانیت متون دینی در زمینه حکومت جهانی مهدوی با تکیه بر باورها و احساسات پاک مردم استفاده نموده‌اند.
- ۲ - **جهل و نادانی:** این علت مهدویت‌گرایی نوعاً متعلق به پیروان مدعیان مهدویت است که به جهت جهل، نادانی و سادگی بیش از حد، جذب ادعاهای مدعیان مهدویت شده‌اند و به ادعاهای آنان اعتماد نموده‌اند.
- ۳ - **یاس و ناامیدی:** یاس از وضعیت موجود، سرکوب خواسته‌ها و امیال، به ستوه آمدن از وضعیت حاکمان و سختی شرایط زندگی، سومین علت مهدویت‌گرایی در طول تاریخ غیبت، بوده است. عوام و بسیاری از انسان‌های زجر کشیده به جهت خستگی از وضعیت موجود جامعه و از طرفی اعتقاد به این امر که سرانجام جامعه به وسیله یک مصلح آسمانی به اصلاح و عدالت خواهد

رسید، به جایی رسیدند که با کوچکترین ندای مدعیان مهدویت که خود را مبشر و دارای رسالت آسمانی می خواندند، جذب آنها شده و به آنان دل می دادند، به عنوان نمونه نگاهی به پیروان محمد احمد سودانی، مدعی مهدویت در سودان، و وضعیت نابسامان آن دوران خود موید این است که چگونه مردم به جهت نابسامانی‌ها، فقر، بیچارگی و ظلم حاکمان، به راحتی سوی مدعی مهدویت گرایش پیدا نموده و تا پای جان در کنار او ایستادند.

لازم به ذکر است، همیلتون گیب با وجود آنکه از جهت ادوار شرق‌شناسی متعلق به دوره چهارم است و در دوره‌ای می‌زیست که شیوه پدیدارشناسی میان شرق‌شناسان متعارف بوده است، لکن وی نیز همچون شرق‌شناسان قرن نوزدهم، نگاهی تاریخی به شیعه و مهدویت دارد و بسیاری از سخنان او در باره پیدایش افکار کلامی شیعه که آن را محصول جریانات اجتماعی و سیاسی قرن دوم می‌بیند و اندیشه شیعه را در باره امامت و مهدویت تحت تاثیر ادیان ایران باستان و عرفان شرقی می‌داند، قابل نقض است.

فصل دهم

دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

- مقدمه
- تالیفات آنه ماریشیمل
- شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل
- نگرش آنه ماری شیمل درباره تشیع و مهدویت
- تفاوت شریعت و فرهنگ
- جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه شیمل
- امامت در اندیشه شیعه
- فرقه‌های شیعی
- فهرست منابع:



مقدمه

خانم آنه ماری شimmel^۱ (۲۰۰۲ - ۱۹۲۲م) از جمله برجسته‌ترین شرق شناسان و اسلام‌شناسان معاصر است که در زمینه اسلام‌شناسی، عرفان اسلامی، تاریخ ادیان، فرهنگ اسلامی، عرفان اسلامی، ادبیات و مولوی شناسی دارای آثار متعددی است. بعضی از محققان فهرست تالیفات او را به ۱۱۳ اثر تخمین زده‌اند که به زبان‌های آلمانی، انگلیسی، ترکی و فرانسه نوشته شده است. وی که به زبان‌های متعدد احاطه داشت، سال‌های زیادی را در سرزمین‌های اسلامی سپری نموده و با مطالعه و تحقیق، اطلاعات و آگاهی‌های زیادی را درباره فرهنگ، تمدن و آداب کشورهای اسلامی بدست آورد، به طوری که با خواندن آثار وی، حجم اطلاعات و آگاهی‌های گسترده وی در باره تمدن اسلامی هر خواننده مسلمانی را شگفت‌انگیز خواهد نمود. وی در هر زمینه‌ای از موضوعات اسلامی که مقاله و کتاب نوشته، خوانندگان اثر خود را سیراب نموده است و این امر در باره همه آثار او صادق است. وی به جهت کوشش‌های علمی و فرهنگی برنده جایزه صلح کتاب در سال ۱۹۹۵ فرانکفورت و بسیاری از جوایز بین‌المللی شده است و از جمله اسلام‌شناسانی است که برای ایراد سلسله سخنرانی‌های گیفورد^۲

^۱ Annemarie Schimmel 1922 - 2002.

^۲ سخنرانی‌های گیفورد (Gifford Lectures) مجموعه سخنرانی‌هایی است که در سال ۱۸۸۹ میلادی به ابتکار لرد گیفورد کشیش اسکاتلندی، در دانشگاه ادینبورگ راه افتاد و در آن اندیشمندان بزرگی همچون ویلیام جیمز، هانری برگسون، آلفرد نورث وایتهد، سید حسین نصر و آنه ماری شimmel سخنرانی کرده‌اند.

با موضوع «نگرشی پدیدارشناسانه به اسلام» دعوت شد، که آن سخنرانی‌ها موجب نوشته شدن یکی از آخرین تالیفات وی با عنوان: «تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام» گردیده است.

یکی از آخرین آثار او، که برای شناخت شخصیت، آثار علمی و فعالیت‌های پژوهشی او بسیار مفید است، کتاب «زندگی غربی، شرقی من»^۱ است که تالیفی خودنوشت در باره زندگینامه این اندیشمند است. وی در آن اثر، به فعالیت‌ها، آثار و رخدادهای هشتاد ساله حیات علمی خویش می‌پردازد. علاوه بر آن برای بزرگداشت خانم شیمیل در ایران، دو مجلس یادبود برگزار شده است که موجب گردآوری دو کتاب در باره او شده است، یکی از آن دو در سال ۱۳۸۰ در دانشگاه تهران برگزار شد که محصول آن کتابی با عنوان «عرفان پلی میان فرهنگ‌ها»^۲ گردید. این کتاب تشکیل شده از مجموعه سخنرانی‌هایی است که پاره‌ای در باره شخصیت علمی خانم شیمیل و پاره‌ای دیگر در باره موضوعاتی است که مورد علاقه و دلدادگی او بوده است. دومین یادبود در باره او در شانزدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران در سال ۱۳۸۱ به وسیله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برگزار گردید که موجب نوشته شدن کتابی دیگر با عنوان «آشنایی از آن سوی افق»^۳ گردید که مجموعه سخنرانی‌هایی را در زمینه شیوه پژوهشی و شخصیت علمی وی در بر می‌گیرد.

۱. آنه ماری شیمیل، زندگی غربی، شرقی من (خاطرات آنه ماری شیمیل)، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.
 ۲. عرفان پلی میان فرهنگ‌ها (بزرگداشت آنه ماری شیمیل)، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.
 ۳. آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی‌های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمیل، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

همچنین در زمینه آثار و تالیفات خانم شیمیل کتابی با عنوان «افسانه خوان عرفان» به کوشش حسین خندق آبادی گردآوری شده است که در آن به طور تفصیلی به کتاب‌شناسی آثار وی پرداخته شده است و کلیه آثار او، به فارسی و غیر فارسی مورد بررسی و شناسایی قرار گرفته است.^۱ همچنین یک کتاب‌شناسی خلاصه‌تری نیز از آثار وی در مقدمه کتاب «ابعاد عرفانی اسلام» اثر خانم شیمیل به وسیله مترجم کتاب، آقای عبدالرحیم گواهی، گردآوری شده است که تنها به بعضی از آثار مهم وی اشاره دارد.

تالیفات آنه ماری شیمیل

بعضی از تالیفات و آثار برجسته خانم شیمیل که به فارسی ترجمه یافته است، عبارتند از:

- ۱ - شکوه شمس^۲ (این کتاب در زمینه شخصیت و افکار مولوی است که همراه با مقدمه‌ای طولانی از سید جلال الدین آشتیانی، انتشار یافته است).
- ۲ - ابعاد عرفانی اسلام^۳ (این کتاب به بررسی تاریخ تصوف و مبانی آن می‌پردازد).
- ۳ - تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام^۴ (این کتاب با رویکردی پدیدارشناسانه به شناخت پاره‌ای از موضوعات مهم اسلامی می‌پردازد).

۱. همچنین کتاب‌شناسی اجمالی آثار آنه ماری شیمیل در دو کتاب آمده است ۱- افسانه خوان عرفان، تدوین حسین خندق آبادی، (مقاله کتاب‌شناسی آثار پروفیسور آنه ماری شیمیل، تالیف خسروناقد)، موسسه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱، صص ۵۹-۴۹؛ ۲- آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی‌های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمیل، صص ۹۵-۷۹.
 ۲. همان، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.
 ۳. همان، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.
 ۴. همان، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

- ۴ - درآمدی بر اسلام^۱ (این کتاب به شناخت اسلام، شخصیت حضرت محمد ﷺ، بررسی قرآن، فرقه‌ها و پاره‌ای از علوم اسلامی می‌پردازد).
- ۵ - محمد ﷺ رسول خدا^۲ (این کتاب درباره زندگی و شخصیت پیامبر اسلام است).
- ۶ - زن در عرفان و تصوف اسلامی (به تبیین شخصیت بعضی از زنان بزرگ مسلمان از جمله زنان عارف می‌پردازد).^۳
- ۷ - نام‌های اسلامی (در باره نام‌های اسلامی در عرصه‌های متفاوت زندگی مسلمانان نوشته شده است).^۴

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل

روش تحقیق و پژوهش خانم شیمل، طبق بیان وی در کتاب «تبیین آیات خداوند» پدیدارشناسانه می‌باشد. وی در آغاز این کتاب بسیاری از شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان را متهم می‌کند که همدلانه اسلام را نشناخته‌اند و بدون آنکه کتاب آسمانی مسلمانان قرآن و دیگر مبانی اصلی اسلام را بشناسند، به این نتیجه رسیده‌اند که اسلام در برابر مسیحیت بدعتی بیش نیست. وی در ابتدای کتاب «تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام» سخنی را از ریماروس، از مورخان ادیان درباره اسلام نقل می‌کند:

«من شخصاً متقاعد شده‌ام از میان کسانی که دین ترکی (اسلام) را به داشتن این و یا آن نقص متهم می‌کنند، تنها معدودی قرآن را خوانده‌اند، و در بین آن تعداد

۱. همان، درآمدی بر اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۵.

۲. همان، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۸۲.

۳. همان، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تپ، تهران، س ۱۳۷۹.

۴. همان، نام‌های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

معدود هم که آن را مطالعه کرده‌اند، تعداد بسیار انگشت شماری وجود داشته‌اند که به کلمات آن کتاب معنای صحیح و وسیعی را که شایسته آن است، بخشیده‌اند»^۱

شیمل چگونگی توجه یافتن خود به شیوه پدیدارشناسی را در شناخت اسلام، اینگونه نقل می‌کند که در سال ۱۹۵۰ میلادی آنگاه که در دانشکده الهیات آنکارا به تدریس تاریخ ادیان مشغول بوده، روزی مشغول تدریس مبحث «راز هیبت و جلال» از دین پژوه بزرگ رودولف اوتو بوده که یکی از دانشجویان مسلمان بلند می‌شود و به او می‌گوید، ما مسلمانان سال‌های زیادی است که با این بحثی که شما نقل می‌کنید در فرهنگ اسلامی با عنوان صفات جلال و جمال آشنا هستیم و عارفان به آن تذکر داده‌اند. شیمل نقل می‌کند که سخن آن دانشجو وی را به فکر برد و به این نتیجه واداشت که باید در شناخت اسلام به سوی روش پدیدارشناسی و رویکرد همدلانه از اسلام گام نهاد. از نظر او شاید تنها روشی که بتوان به وسیله آن در یک نگاه تطبیقی میان مباحث مشترک ادیان به عناصر یکسان رسید، همین روش پدیدارشناسانه است.^۲ در واقع منظور شیمل این بود که در شناخت اسلام باید با همزبانی و از دیدگاه یک فرد مسلمان نگریست نه اینکه مانند بعضی از دین‌شناسان غربی مباحث اسلام را بر اساس شیوه تاریخی و زاویه دید خود بشناسیم، بلکه به تعبیر مارتین هایدگر جنگل را به وسیله یک جنگلی و یک کویر را با یک کویری بشناسیم.^۳

لازم به ذکر است که شیمل در انتخاب این روش متأثر از اندیشمندان بزرگ دیگری نیز بوده که در دوران او از این شیوه استفاده می‌نمودند، از جمله اینکه رودولف اوتو، میرچا الیاده، اتین ژیلسون، توشیکو ایزوتسو، هانری کربن و

۱. تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، صص ۳۲ - ۳۱.

۲. همان، ص ۳۱.

۳. موریس کوروز، فلسفه‌ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۳۲.

بعضی از دیگر دین‌شناسان از این شیوه استفاده نموده‌اند، اما شیمل در اتخاذ این شیوه برای شناخت اسلام بیشتر تحت تاثیر فریدریش هایلر بوده که شیمل کتاب «تبیین آیات خداوند» را به او هدیه کرده و در باره شیوه پدیدارشناسانه او می‌گوید:

«نگرش پدیدارشناسانه برای شناخت و درک بهتر اسلام کاملاً مناسب است، به ویژه الگویی که فریدریش هایلر در اثر جامع خویش، صور و ماهیت ادیان، به وجود آورده است که من نیز الگوی این کتاب را بر همان ساختار قرار داده‌ام»^۱.

شیمل معتقد است، پاره‌ای از اسلام‌شناسان در شناخت اسلام از شیوه‌های دیگر استفاده نموده‌اند که هر چند آن روش‌ها می‌تواند مفید باشد، اما فهم دقیق اسلام نیازمند آشنایی با زبان اسلام، مطالعه دقیق متون اسلامی، دست‌نوشته‌ها و کتیبه‌ها، و آشنایی با زبان‌های محلی و فرهنگ‌های بومی است.^۲ وی معتقد است، محقق باید از گرایش‌ها و علایق شخصی خود نسبت به دین مورد مطالعه خود، فاصله گیرد و در شناخت آن از چشم یک فرد معتقد بنگرد، وی در زمینه روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می‌گوید:

«وی می‌کوشد ابتدا با مطالعه پدیده‌ها و سپس سطوح عمیق‌تر و عمیق‌تر بازتاب‌های انسانی در مقابل الوهیت (ذات الهی) به کانون یا قلب یک دین وارد شود تا اینکه به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد... بالاترین تجربه روحی و معنوی می‌تواند با یک موضوع (محمول) حسی شعله‌ور شود»^۳.

استفاده از شیوه پدیدارشناسی در بررسی ادیان، همانگونه که آنه ماری شیمل در شناخت اسلام از آن استفاده نمود، به صورت شیوه‌ای رایج در قرن بیستم استفاده شده است و پس از اینکه روش پدیدارشناسی به وسیله فیلسوفان بزرگی

۱. تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

۲. همان، صص ۳۵ - ۳۲.

۳. همان، ص ۳۶.

همچون هوسرل، گادامر، هایدگر و دیگر فیلسوفان معاصر به سرانجام فلسفی رسید، دین پژوهان این شیوه فلسفی را در دین شناسی، جامعه شناسی و دیگر عرصه های علوم انسانی بکار بردند که از پیشگامان این شیوه در تاریخ ادیان می توان به اتین ژیلسون، میر چا الیاده، رودولف اوتو، گرادوسن فان درلیو، ژوکو بلیگر، هانری کربن و توشیکو ایزوتسو اشاره نمود.

با وجود اینکه این روش به وسیله خانم شیمل مورد توجه قرار می گیرد اما با خواندن کتاب های وی به نظر می رسد، پدیدارشناسی او با پدیدارشناسی افرادی همچون هانری کربن در پاره ای از عناصر و ویژگی ها متفاوت است. کربن در شناخت دیدگاه فرقه های اسلامی بیشتر به منابع کلاسیک و آثار اندیشمندان بزرگ فرقه های متفاوت اسلامی که در زمینه علوم اسلامی صاحب نظر بوده اند، رجوع می کرد اما شیمل در پاره ای از آثار خود در بیان افکار، اعتقادات و اندیشه های اسلامی تکیه بر منابع کلاسیک و قابل اعتماد اسلامی ندارد، بلکه به سخنان شفاهی و مشاهدات خود از آداب و سنن رایج میان توده مردم (دین عوام) که در روابط شخصی و مستقیم با مردم سرزمین های مسلمان بدست آورده، اکتفاء نموده است، به طوری که این امر موجب شده تا گاهی وی به نقل سخنانی غیر رایج و ضعیف در باره عقاید اسلامی که برای پیروان آن تازگی دارد، استناد کند.

خواندن آثار او گواهی می دهد که وی گاه در بیان اعتقادات مذاهب و فرقه ها به سخنانی استناد می کند که مورد وثوق نیست و او صرفاً آنها را در بعضی از مجالس مذهبی دیده و یا شنیده است که به بعضی از آنها در رابطه با مسئله مهدویت و تشیع، موضوع مقاله کنونی، اشاره خواهیم نمود. شاید اگر این

دسته از مشاهدات وی در عرصه بوم‌شناسی و مردم‌شناسی مطرح می‌گردید، بر وی خرده گرفته نمی‌شد، اما وی آنچه را که در بعضی از سرزمین‌های اسلامی همچون ترکیه، هند، پاکستان، ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی دیده، در بیان اعتقادات رسمی فرقه‌های مذهبی، مورد استفاده قرار می‌دهد و به عنوان عقاید آن مذاهب بیان می‌نماید. شیمل خود در این باره می‌گوید:

«این سخنرانی‌ها نتیجه یک عمر اشتغال من به زبان‌ها و ارزش‌های اسلامی بوده است و یا حاصل صحبت‌ها و مذاکرات متعددی که با دوستان بی‌شماری از میان مسلمانان داشته‌ام، خواه افراد بسیار عالم و تحصیل‌کرده و پیچیده در جهان اسلام و نیمکره شرقی و یا روستاییان ساده و بی‌سواد - به ویژه خانم‌ها - در پاکستان، هند و ترکیه. آنان تا حدود زیادی الهام بخش استادان آکادمیک و دانشگاهی من در رشته مطالعات اسلامی بوده‌اند»^۱

قابل توجه است که کتاب «درآمدی بر اسلام» از جانب این اسلام‌شناس قابل تطبیق با کتاب «اسلام بررسی تاریخی» همیلتون گیب و کتاب «قلب اسلام» سید حسین نصر است، اما تفاوتی که میان کتاب شیمل با آثار گیب و نصر دیده می‌شود، این است که آن دو به افکار بنیادی، کلامی و کلان مذاهب اسلامی نگریسته و کمتر به آداب و رسوم، سنت‌های اجتماعی و عادات متداول میان جوامع مذهبی و تأثیرات فرهنگی اسلام بر جوامع پرداخته‌اند، اما شیمل در این کتاب، علاوه بر اینکه گاه به مبانی فکری و اعتقادی فرقه‌های اسلامی می‌نگرد، مقدار زیادی به دینداری و فرهنگ عمومی و همگانی توده مردم می‌پردازد. در واقع می‌توان یکی از فرق‌های عمده در اسلام‌شناسی گیب و نصر با شیمل را این دانست که آن دو با نگاهی تئوریک و بیشتر کلامی به اسلام می‌نگرند اما شیمل بیشتر با شیوه مردم‌شناسی و بوم‌شناسی با توجه به آثار فرهنگی جهان اسلام در

حوزه‌هایی چون هنر، معماری، آداب و رسوم، زبان، عرفان، شعر و ادبیات و مانند آن به اسلام می‌نگرد.

نگرش آنه ماری شیمل در باره تشیع و مهدویت

در پاره‌ای از آثار خانم شیمل در زمینه اعتقادات و افکار شیعه، از جمله در باره مهدویت و اعتقاد به مصلح جهانی اسلام سخنانی نقل گردیده است. وی به طور پراکنده در بسیاری از آثار خویش به ویژه در کتاب «تبیین آیات خداوند» و «درآمدی بر اسلام» به مسأله مهدویت اشاره می‌کند و نکاتی را که تا حدی برآمده از معلومات شفاهی و شنیداری او است، نقل می‌کند و تنها در بخش «تشیع و فرقه‌های مترتبط با آن» از کتاب «درآمدی بر اسلام» به طور منظم سخنانی را در زمینه مهدویت ابراز می‌دارد.

تفاوت شریعت و فرهنگ

همانطور که پیش از این بیان شد، بخشی از اطلاعات وی برگرفته از نقلیات و سخنان مردم و یا مشاهدات وی از پاره‌ای سرزمین‌های اسلامی و دیدن بعضی از آداب و رسوم متداول میان مسلمانان سرچشمه می‌گیرد که این دسته از سخنان شفاهی، آثار شیمل را آسیب پذیر و در معرض سوء فهم قرار داده است، افکار و سنت‌هایی که ریشه در منابع و متون دینی فریقین ندارد و صرفاً آداب و رسومی است که با گذشت زمان و با تکیه بر ریشه‌های فرهنگی و بومی در میان مردم شکل گرفته است. در واقع خانم شیمل میان شریعت یا آداب دینی با آداب و رسوم فرهنگی و قومی تفکیک ننموده است و تصور نموده که هر چه در میان

مردم رواج می‌یابد و تبدیل به عادت می‌گردد، ریشه در شریعت و آداب دینی دارد. مثلاً وی پس از بیان چشم زخم و تاثیرات نگاه در اسلام در باره برخورد خانم‌ها در نگاه به نامحرم می‌گوید:

«قبلاً راجع به چشم زخم سخن گفتم. در همین زمینه باید از نیروی منفی و مخرب «نگاه» که در قرآن ذکر شده نیز یاد کرد..... این قانون شرعی که خانم‌ها مطلقاً باید از چشم در چشم شدن با مردان غریبه پرهیز کنند، یادآور خطر نگاه است، از این جهت برخی خانم‌ها برای اجتناب از این قبیل تماس‌ها از عینک‌های تیره استفاده می‌کنند»^۱.

در واقع از این سخنان گمان می‌رود که وی حتی عینک زدن زنان را شاید امری شرعی و دینی تلقی نموده است، در حالی که این مسأله امری شخصی و فردی است. یا اینکه وی بدون دلیل ورود زنان به زیارتگاهها را در زمان بارداری امری ممنوع تلقی می‌کند:

«در خلال بارداری، خانم‌ها از ورود به زیارتگاهها اولیاء و بزرگان نیز محروم هستند»^۲

همچنین وی در کتاب تبیین آیات خداوند در بخش جنبه‌های مقدس و حیوانات و گیاهان در باره اسبی که حضرت مهدی علیه السلام بر روی آن سوار می‌شود این سخن را نقل می‌کند:

«در بین گروه‌های شیعی، این اعتقاد رواج دارد که در آخرالزمان، وقتی حضرت مهدی علیه السلام به زمین نزول می‌کنند، بر یک اسب سفید سوارند، بنا بر این همه ساله در مراسم عزاداری ماه محرم، اسب زیبایی را که پاهایش را با حنا رنگین کرده‌اند با نام ذوالجناح به راه می‌اندازند تا به تصور عوام، چنان چه حضرت بناگاه ظهور فرمودند، اسب ایشان زین کرده و آماده باشد. مومنین با تقوی این اسب را لمس می‌کنند تا از برکات آن بهره‌مند شوند»^۳

۱ همان، ص ۴۰۹.

۲ همان، ص ۴۱۰.

۳ تبیین آیات خداوند، ص ۱۰۸.

همچنین در بخش دیگری از کتاب مذکور هنگامی که در باره جایگاه و موقعیت عدد چهل در میان مسلمانان به صورت تفصیل سخن می‌گوید، مطلبی را درباره مدت خلافت امام مهدی علیه السلام نقل می‌کند که شاید با تفکر و روایات شیعه سازگار نباشد:

«مسلمانان معتقدند که حضرت مهدی علیه السلام در آخر زمان، پس از اینکه چهل خلیفه حکومت کرده‌اند ظاهر خواهد شد و به مدت چهل سال حکومت خواهد کرد»^۱

جایگاه اسطوره‌شناسی در اندیشه آنه ماری شیمل

شیمل در بخش دیگری از کتاب تبیین آیات خداوند، به صورت مفصل در مورد اسطوره‌های موجود در فرهنگ اسلامی سخن می‌گوید و از انواع اساطیر انسان‌شناسانه، اعتقادی، علت‌شناختی و اخروی سخن می‌گوید، از جمله اینکه در اسلام پاره‌ای از این اسطوره‌ها همچون افسانه‌های خدایان و واسطه‌های الهی که در ادیان اسطوره‌ای و غیر سامی به چشم می‌خورد، وجود ندارد اما پاره‌ای دیگر همچون اساطیر انسان‌شناسانه و آخرت‌گرایانه وجود دارد. وی معتقد است در اسلام، اساطیر در باره آخرت بسیار زیاد است و به دلیل اینکه در قرآن به این موضوع و نیز سرنوشت افراد در دنیای دیگر بسیار فراوان پرداخته شده است، از اینرو اسطوره‌ها در این عرصه ترویج یافته است، به طوری که عده‌ای از افراد داستان‌هایی را در باره بهشت و جهنم و رخدادهای آن ساخته‌اند. وی در این باره می‌گوید:

«دستمایه اساطیر مربوط به آخرت بسیار قوی است، زیرا قرآن بسیار زیاد به این مبحث و نیز سرنوشت افراد در دنیای دیگر می‌پردازد. از این روی مفسرین و شعرای خیال‌پرداز هر دو، در این زمینه با سرزمین حاصلخیزی

مواجه می‌شدند که می‌توانستند در آن همه گونه افکار و تخیلات خویش را پرورش دهند، مطالبی از قبیل جزئیات ابزار و وسایل اخروی (کتب اعمال، ترازوهای میزان و سنجش خوب و بد، پل صراط و غیره) و داستان‌های مفصل و دلنشینی راجع به خیر و خوشی بهشتیان و عذاب و شکنجه وحشتناک دوزخیان^۱

شیمل پس از اینکه به بیان اساطیر اخروی در قرآن اشاره می‌کند که سرمنشأ پاره‌ای از داستان‌ها و نقلیات گردید، مواردی از مسائل مهدویت علیه السلام را از جمله مصادیق اسطوره‌گرایی می‌داند، از جمله اینکه گفته شده: وی (امام عصر علیه السلام) خواهد آمد و دجال را شکست خواهد داد. او معتقد است تا زمانی که این داستان‌ها با اطلاعات و آیات قرآنی تایید نگردد، باید پشتوانه و عامل به وجود آمدن آن‌ها را فلاسفه و متصوفه تلقی کنیم. وی در این باره می‌گوید:

«مطلب اضافی خاصی هم در مورد مهدی علیه السلام رهبر هدایت یافته‌ای از خاندان پیغمبر صلی الله علیه و آله که قبل از انتهای عالم ظهور خواهد کرد، بر این داستان‌ها افزوده شد. وی، یا عیسی مسیح علیه السلام که آمدن مجدد او هم به دهه‌های آخر عمر جهان مرتبط دانسته شده، بالاخره بر دجال پیروز خواهند شد قبل از اعلام بعثت اخروی (قیامت) مدت کوتاهی بر جهان حکومت خواهند کرد تا صلح و آرامش را به جهان بازگردانند. مادامی که این گونه اساطیر از ناحیه اطلاعات دقیقی از منبع وحی قرآنی پشتیبانی نمی‌شد، معمولاً پشتوانه معنوی آن‌ها فلاسفه و متصوفه اسلامی بود»^۲

از نظر او این دسته از افکار و اعتقادات بر اثر عوامل روان‌شناختی و اسطوره‌های فردی و جمعی مسلمانان به وجود آمده است. البته در اینکه پاره‌ای از افکار و سخنانی که در باره علائم ظهور و یا ویژگی‌های پس از ظهور گفته شده و دارای وثاقت و اعتبار هم نیست، ریشه در اسطوره‌گرایی و آرکی‌تایپ‌ها دارد، تردیدی نیست، اما اینکه هر مسأله مربوط به موضوع مهدویت را که با

۱ همان، ص ۳۰۰.

۲ همان، صص ۳۰۱ - ۳۰۰.

هندسه ذهنی خانم شیمل سازگار نیست، برتافته از روحیه اسطوره‌گرایی و روحیه جمعی دینداران تلقی کنیم، بسیار نابجا و دور از باور دینی مسلمانان خواهد بود. شیمل در راستای تاثیر اسطوره در تفکر مسلمانان به بعضی از دیگر موارد از جمله اسطوره‌هایی که پیرامون شخصیت نبی اکرم ﷺ است، اشاره می‌کند. وی از پاره‌ای اندیشمندان متجدد یاد می‌کند که در تلاش برای زدودن جنبه‌های غیر واقعی و اسطوره‌ای از شخصیت پیامبر هستند و در ادامه می‌گوید آیا بهتر نیست تا به جای بیان و نقل جنبه‌های غیر طبیعی و اسطوره‌ای از زندگی و شخصیت پیامبر برای فرزندانمان، به بیان ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیامبر پردازیم^۱.

لازم به ذکر است که با خواندن بخش مذکور از کتاب خانم شیمل و تحلیل اسطوره‌گرایانه‌ای که از پاره‌ای افکار و اندیشه‌های مسلمانان ارائه می‌دهد، می‌توان تفاوت روش پدیدارشناسانه او را با روش پدیدارشناسانه هانری کربن دریافت. کربن هیچگاه این بخش از اندیشه‌های مسلمانان را برآمده از اسطوره‌گرایی نمی‌دانست، بلکه این افکار را با تکیه بر مبانی عرفانی و باطنی تحلیل و تأویل می‌نمود، به طوری که این اندیشه‌ها او را به وجد و سر ذوق می‌آورد، اما در برابر، خانم شیمل نیز با وجود آنکه با افکار و اندیشه‌های موجود در سنت عرفانی مسلمانان آشنا است، اما تحلیلی را که از اسلام می‌پسندد،

۱ همان، ص ۳۰۲: « تمایلی نیز در جهت اسطوره‌زدایی داده‌های قرآنی و حتی بیش از آن داستان‌های مشهور مرتبط با شخص پیامبر ﷺ وجود داشته است... متجددین مسلمان کم و بیش به انتقاد از اشعار مولودیه حضرت رسول ﷺ پرداخته‌اند که در آنها گفته می‌شود چگونه همه مخلوقات عالم وجود، به این طفل تازه متولد شده که همچون رحمتی برای عالمیان فرستاده شده بود (انبیاء، آیه ۱۰۷) تبریک می‌گفتند، در حالی که پرندگان و جانوران نیز در این جشن و تحسین شرکت داشتند. آیا این کاری غیر منطقی و خلاف عقل، و بلکه حتی خطرناک نبود که به عوض تأکید روی ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیغمبر ﷺ و اوصاف اخلاقی آن جناب که انسانی واقعی و ملموس بود و برای هدایت جامعه و امت خویش به سوی یک زندگی اجتماعی و فرهنگی بهتر و متعالی‌تر آمده بود به کودکانمان این گونه افسانه‌های اساطیری را یاد دهیم؟»

رمزگشایانه و اسطوره‌زدایانه و در تقابل با رویکرد پدیدارشناسانه و تاویلی کربن است.

امامت در اندیشه شیعه

شیمل در باره مفهوم رهبری و ولایت آسمانی بر امت یا جامعه از اندیشه شیعی یاد می‌کند و بنا به تصور رایج و غلطی که در بسیاری از شرق‌شناسان قرن نوزدهم و نویسندگان دائره‌المعارف‌ها دیده می‌شود، بیان می‌دارد که در تفکر شیعه مسأله امامت و رهبری جامعه از محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام آغاز گردید و سپس در میان شیعیان امامیه تبدیل به اعتقاد یافتن به «امام غائب» گردید. به نظر می‌رسد شیمل نیز همچون بسیاری از اسلام‌شناسان غربی که در تحلیل موضوع مهدویت به ریشه‌ها و بنیان‌های اعتقادی آن در متون دینی نمی‌پردازند، به تاسی از آنها در بیان تاریخ مهدویت به دنبال قیام مختار و محمد بن حنفیه می‌رود و سپس نیز متوجه فرقه اسماعیلی می‌گردد، گویی که صرفاً باید مهدویت را در تاریخ سیاسی و تحولات اجتماعی قرن دوم جست. شیمل در کتاب خود در این باره چنین قضاوت می‌کند:

«فرمانروایی الهی را می‌توان، تا حدودی در اسلام تشیع سراغ کرد. دستمایه بازگشت رهبر یک امت یا جامعه پس از اینکه مدت مدیدی را در خفا و غیبت به سر برده، از موضوعاتی است که در تاریخ بشری صورتی قدیمی دارد، مطلبی که نخستین بار در مورد پسر علی علیه السلام ... یعنی در مورد محمد بن حنفیه (متوفای ۷۰۰ م/۸۱ هـ) اعتقاد گسترده به مراجعت این فرد قهرمان - که معمولاً تصور می‌شود در غاری زندگی می‌کند - در میان شیعیان رشد و نمو یافت تا اینکه در بین شیعیان دوازده امامی به ایجاد طرز تفکر «امام غائب» که در انتهای زمان ظهور خواهد کرد تا جهانی را که پر از ظلم و بیداد شده از عدل و داد پر کند، انجامید»^۱

شیمل در ادامه، در بیان اعتقاد به مفهوم امامت و ولایت اشاره به تفکر فرقه اسماعیلی می‌کند و می‌گوید آنها این امام را غائب نمی‌دانند، بلکه او را شخصی می‌دانند که به عنوان امام زنده است که علاوه بر رهبری دنیوی، رهبریت معنوی را هم به عهده دارد. وی در این باره می‌گوید:

«در بین اسماعیلیه این امام غایب نیست که در کانون توجه و تمرکز امت است، بلکه شخصی است که به عنوان امام حی و حاضر و زنده تلقی می‌شود. آنچه آنان «امام حاضر» می‌خوانند نه تنها رهبر دنیوی، بلکه پیشوای معنوی و روحانی ایشان است که از طریق وی نور الهی جلوه و درخشش می‌یابد... و حامل خیر و برکات معنوی است. از همین جهت نیز در مورد مسلمانان اسماعیلی مذهب از واژه سلطنت مقدس استفاده می‌شود، در حالی که این مفهوم برای اسلام تسنن کاملاً بیگانه است.»^۱

شیمل در امامت و رهبری، به نقش علماء دینی در تفکر مسلمانان اشاره می‌کند و با تکیه بر حدیث «العلماء ورثة الانبیاء»، عالمان وارثان پیامبران هستند، برای آنان نقش تفسیرگری شریعت اسلامی و مسئولیت حفظ و نگهداری قانون و سنت الهی را قائل است.^۲ وی در این راستا شخص «مجتهد» را در فرهنگ شیعه همان جانشین مقام امام مهدی علیه السلام و مسئول تصمیمات فقهی در جامعه می‌داند، در این باره می‌گوید:

«در بین شیعیان دوازده امامی، شاید بتوان «مجتهد» را یک روحانی نامید، زیرا وی به گسترش حکمت امام غائب و هدایت جامعه در تصمیمات فقهی، بر مبنای یک بصیرت عمیق‌تر دینی، کمک می‌کند»^۳

۱. همان، ص ۴۱۶.

۲. همان، ص ۴۱۷ «در جامعه گسترده اسلامی، نقش اساسی متعلق به علمای دینی است، فقهای الهی و مفسرین شریعت اسلامی، زیرا در حدیث آمده العلماء ورثة الانبیاء، علماء جانشینان انبیا هستند. آنان مسئول حفظ و نگهداری قانون الهی و سنت‌اند. از این روی آنان در حفظ و ثبات امت اسلامی سهم داشته‌اند، هر چند که به ویژه در دوران جدید، به عنوان افرادی سرزنش شده‌اند که در مقابل نوسازی جامعه اسلامی و تطابق آن با ارزش‌ها و رسوم متفاوت عصر جدید مقاومت می‌کنند.

۳. همان، ص ۴۱۸.

لازم به ذکر است که شیمل تحلیل خود را در باره ارتباط میان تفکر مهدویت با جریان محمد بن حنفیه که در غالب آثار شرق‌شناسان قرن نوزدهم تکرار شده، در کتاب «درآمدی بر اسلام» نیز بیان می‌کند و همچون آنان بر شیوه تاریخی تکیه می‌کند. وی در این باره چنین می‌گوید:

«با کمال تعجب اولین نطفه‌های عقاید و افکاری که بعدها عقاید کلامی شیعی شناخته شده، حول محور علی علیه السلام و یا دو پسر وی از نسل فاطمه علیها السلام یعنی نوه‌های حقیقی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دور نمی‌زند، بلکه پیرامون شخصیت یکی دیگر از پسران علی علیه السلام که از همسری غیر از فاطمه علیها السلام بود یعنی محمد بن حنفیه دور می‌زند»^۱

شیمل محمد بن حنفیه را موسس و بنیان‌گذار عقاید کلامی شیعه می‌داند و بر این باور است که اندیشه‌های اعتقادی و کلامی شیعه از جریان سیاسی کیسانیه و قیام مختار شکل گرفته است. به طوری که اظهار می‌دارد، برای او بسیار عجیب است که چرا عقاید کلامی شیعی حول محور امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام نمی‌باشد و حول شخصیت محمد بن حنفیه است.

البته شایان ذکر است که بر خلاف تصور شیمل، که تدوین افکار شیعه را با قیام مختار و فرقه کیسانیه می‌داند، تاسیس اندیشه‌های کلامی شیعه از زمان امام علی علیه السلام و جریانات به وجود آمده پس از وفات پیامبر و بر اثر اختلاف بر سر خلافت امام علی علیه السلام شکل گرفته است. در واقع جریان اساسی اعتقادات کلامی شیعه بر محور شخصیت امامان و پیشوایان شیعه است و از زمان حیات امام

۱ درآمدی بر اسلام، ص ۱۵۹... مختار یکی از هواخواهان محمد بن حنفیه این خبر را پخش کرد که وی از دنیا نرفت و بلکه در نقطه‌ای از کوه‌ها در حال حیات به سر می‌برد و قبل از روز رستاخیز به عنوان مهدی علیه السلام مراجعت خواهد کرد تا زمین را که پر از ظلم و بیداد شده بود از عدل و داد پر کند، اندکی بعد اعتقاد به مراجعت محمد بن حنفیه به اعضای دیگر خاندان علی علیه السلام نیز منتقل شد، و یا اگر صحیح‌تر بگوییم، به آن عضو از اهل بیت علیهم السلام که از طرف پیروان و طرفداران خود آخرین امام قلمداد می‌شد، حال خواه او امام پنجم بود یا هفتم و یا دوازدهم.

علی علیه السلام آغاز شده است و بر خلاف گمان او تاسیس عقاید شیعه از امام علی علیه السلام و سپس امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام آغاز گشته و پس از آن در میان فرزندان امام حسین علیه السلام نهادینه شده است، و قیام مختار و سپس جریان کیسانیه تنها یکی از آن جریانات انحرافی بوده که همچون بهائیت و بابیت در دوره جدید، خود را به شیعه تحمیل نموده و در حاشیه اعتقادات شیعه قرار گرفته است، نه اینکه شیعه با مختار و فرقه کیسانیه شکل گرفته باشد

به نظر می‌رسد با وجود آنکه شیمل روش خود را در اسلام شناسی مبتنی بر پدیدارشناسی می‌داند، اما به این روش کاملاً وفادار نمی‌ماند و تحلیل تاریخی او در باره مهدویت خود بیانگر این است که او تحت تاثیر شیوه تاریخی دیگر مستشرقان بوده است. همانطور که بیان شد، پدیدارشناسی خانم شیمل بسیار متفاوت از دیدگاه دیگر پدیدارشناسان است و در تحلیل مهدویت تفاوت زیادی میان سخنان او با دیگران به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه کربن در تحلیل مهدویت، به اهمیت و ارزش اساسی آن در عرفان اشاره می‌کند و هیچگاه از آن تحلیل تاریخی ارائه نمی‌دهد. وی مهدویت را بنیان معرفت‌شناسی شیعه و رکن اساسی رویکرد عرفانی و حکمت معنوی شیعه تلقی می‌کند و بیش از آنکه مهدویت را متأثر از جریانات سیاسی قرن دوم هجری و جنبش‌های سیاسی بداند، آن را پایه استوار فکر شیعه تلقی می‌کند، به همین جهت در سنجش سخنان کربن با شیمل، نگاه تاریخی شیمل به مسأله مهدویت آشکار و هویدا است و در نگرش او مهدویت از منزلت ویژه‌ای برخوردار نیست و تنها یک آموزه و مولفه در کنار دیگر اعتقادات شمرده می‌شود در حالی که در نزد کربن، مهدویت تنها

یک مولفه و آموزه دینی نیست، بلکه یک رکن و ستون معرفت شناسی معنوی شیعه را تشکیل می‌دهد که با نبود آن عرفان و حکمت شیعی فرو می‌ریزد.

فرقه‌های شیعی

از جمله آثاری که آنه ماری شیمیل در آن به صورت منظم و کلاسیک پیرامون شیعه و فرقه‌های شیعه سخن گفته است، کتاب «درآمدی بر اسلام» است. وی در آنجا پس از اینکه باور اصلی و مشترک شیعه را اعتقاد به خلافت و جانشینی امام علی علیه السلام پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند، بیان می‌دارد که این منصب پس از امام علی علیه السلام طبق تعیین پیشین، به عهده فرزندان امام گذارده شده است. وی در این باره می‌گوید:

«مطابق عقیده شیعه، محمد صلی الله علیه و آله کمی پیش از رحلت خویش، علی علیه السلام را رهبر امت اسلامی کرد و او را با اسرار و رموز سر به مهر ایمان آشنا ساخت. منصبی که بعضی از اولاد و نسل خاص ایشان، که از قبل تعیین شده‌اند، به نوبت آن را به ارث می‌برند، هر چند که اعتقاد به مقام و مرتبه خاص خانواده علی علیه السلام به اشکال مختلفی بیان گردیده است»^۱

وی پس از تعریف شیعه به ترتیب به فرقه‌های شیعی از جمله کیسانیه، زیدیه و اسماعیلیه و امامیه اشاره می‌کند و معتقد است، وجه مشترک تمامی فرقه‌های شیعی - به جز زیدیه - این است که نسبت به سه خلیفه نخست، حالت تبری و بیزاری دارند.^۲

^۱ همان، صص ۱۵۸ - ۱۵۷.

^۲ همان، ص ۱۷۰ در نزد تمام گروه‌های شیعی مرسوم است که سه خلیفه اول را طرد (تبری) نمایند، زیرا که بر طبق اعتقاد پیروان و شیعیان علی (ع) آنان غاصبین منصب خلافت، که بدون شک برای حضرت علی (ع) مقرر شده بود، شناخته می‌شدند از این روی اسامی ابوبکر، عمر و عثمان در بین شیعیان به چشم نمی‌خورد. زیدیه‌های جدید از این تبری خودداری می‌کنند. این کنار گذاشتن سه خلیفه اول و حتی صب و دشنام دادن به آنها (که به هر حال جزء اولین گروندگان به اسلام و از اصحاب محترم پیامبر اسلام (ص) بودند)، است که یکی از موانع

وی در باره اعتقاد امامیه به امام مهدی علیه السلام می گوید:

«تشیع دوازده امامی از سال ۱۵۰۱ میلادی، دین رسمی ایران بوده است. این مذهب بر مبنای اعتقاد به امام غایبی که از غیب بر جهان حکم می راند قرار دارد. منصب الهی وی، در غیاب ایشان را مجتهدین و یا علمای مذهب بیان می کنند... مطابق اعتقاد شیعیان، امام مخزن یک جوهر درخشان الهی است که نسل به نسل به ارث می رسد»^۱.

شیمل پس از اینکه در زمینه امامت امامان شیعه سخن می گوید، این پرسش را مطرح می سازد که آیا پدر، فرزندی را که این نور در او می درخشد، جانشین خود می کند یا اینکه این نور به طور طبیعی به فرزند و امام بعدی منتقل می گردد: «هر چند که این سوال باقی می ماند که آیا پدر، آن فرزندی را که این نور در وی می درخشد جانشین خود می کند و یا اینکه این نور به طور اتوماتیک (خود به خود) به اولین اولاد پسر وی منتقل می شود»^۲.

البته این پرسش عجیب شیمل، این تصور را در خواننده ایجاد می کند که شاید آشنایی او به عرفان بیشتر تاریخی و به صورت معلومات عمومی است و اینکه شاید او با مبانی اعتقادی شیعه و عرفان آشنایی عمیق نداشته است. از جمله مذاهب شیعه که مورد توجه شیمل قرار گرفته، فرقه اسماعیلی است که در باره مفهوم امامت و اعتقاد به حضور امام در هر دوره‌ای نظرگاه خاصی دارد. وی به صورت خلاصه به بیان افکار آنان همچون روحیه تاویل‌گرایانه‌شان از آموزه‌های دینی، چگونگی تفسیر قرآن و آداب دینی، و نگرش آن‌ها درباره مفهوم امام می پردازد و از بعضی شخصیت‌های دینی آنان نام

سخت نزدیکی بین شیعه و سنی را به وجود آورده است. تمایل و رغبت نسبت به علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر علیهم السلام نیز در بین بسیاری از سنیان با ایمان رایج می باشد.

۱. همان، ص ۱۶۲.

۲. همان، ص ۱۶۲.

می‌برد. وی همدلانه تفسیر آن‌ها از نیایش و عبادت را توضیح داده و بیان می‌دارد که از منظر اسماعیلیه، امام در قید حیات است و مرکز حقیقی دین است.^۱ از جمله دیگر مذاهب که در باره مهدویت نظرگاه خاصی دارند و مورد توجه شیمل قرار گرفته، فرقه بابیه است. وی به اشتباه دلیل تسمیه باب را به این جهت می‌داند زیرا او خود را باب یا (در) خداوند می‌دانست که مومنان از طریق او می‌توانند با خداوند ارتباط برقرار کنند. وی جریان بابیه را از جریان‌های مذهبی قرن نوزدهم می‌خواند و درباره آنها می‌گوید:

«در ایران در قرن نوزدهم میلادی جریان جدیدی به وجود آمد که تا حدودی بر مکتب فقهی شیخیه مبتنی بود. این جریان جدید حرکت بابیه بود که وجه تسمیه آن چنین بود که بنیانگذار این حرکت، سید علی محمد تبریزی در سال ۱۸۲۶ میلادی. خود را باب «در» معرفی نمود تا از آن طریق مومنین بتوانند به حضور خداوند برسند».^۲

شیمل در بیان افکار فرقه بابیه گاه قضاوت نادرستی دارد، به عنوان نمونه می‌گوید چون باب تصمیم داشت تا زنان را از قید حجاب آزاد سازد، از اینرو زنان از مدافعان علی محمد باب بودند، در حالی که زنان در دوره قاجار بسیار سنتی و وفادار به مذهب بودند و وضعیت فکری و انسان‌شناسی آن دوران اصلاً قابل مقایسه با وضعیت کنونی نیست. او کشته شدن شاعرهای به نام «طاهره قره

۱. همان، صص ۱۶۵ - ۱۶۴ شیمل در توضیح افکار اسماعیلیه می‌گوید: «ناصر خسرو... یکی از بزرگترین نمایندگان فلسفه اسماعیلی است که این درونی شدن تکالیف یک فرد مسلمان را به نحو زیبایی مشخص کرده است: معنای خارجی یا بیرونی نماز، صلوات، عبادت از پرستش و نیایش خداوند از طریق وجه دنیوی وجود انسانی است، با چرخاندن بدن در جهت نماز که کعبه خانه مقدس خداوند متعال در مکه می‌باشد و لیکن معنای روحانی و معنوی نماز عبارت از نیایش و عبادت خداوند از طریق روح متفکر آدمی است با چرخیدن در جهت قبله ارواح تا بدین ترتیب دانش ناب کتاب مقدس و شریعت الهی دریافت شود. قبله ارواح آدمیان خانه خداست، خانه‌ای که در آن دانش الهی سکونت دارد، و آن امام حقیقت سلام الله علیه است».

۲. همان، ص ۱۷۱.

العین» را که از طرفداران فرقه بابیه بود، دلیل بر طرفداری زنان از علی محمد باب تلقی می‌کند و می‌گوید:

«حرکت بابیه با خشونت کامل در ایران سرکوب شد. شخص باب و مومنین وفادار به وی، عمدتاً قتل عام شدند. یکی از آنان شاعره بسیار حساس و نازک دل، طاهره قره‌العین (متوفای ۱۸۵۲م) بود: از آن روی که باب مصمم بود تا بانوان را از قید حجاب سخت آزاد سازد، لذا حرکت بابیه در نظر خانم‌هایی که در آرزوی برخورداری از یک آزادی و فعالیت بودند، بسیار جذاب می‌نمود.»^۱

او در انتهای بخش «تشیع و فرقه‌های مرتبط با آن» به فرقه بهائیت، یکی دیگر از فرقه‌های جدید التاسیس در زمینه مهدویت، اشاره می‌کند و در باره آنها می‌گوید، فرقه بابیه در آغاز کار خود را وفادار به چارچوبه اسلام شیعی با رویکرد عرفانی می‌دانست اما جانشین باب، بهاء الله فرقه خود را به صورت رادیکال‌تر و افراطی‌تر تاسیس نمود و شریعت اسلام را منسوخ می‌دانست و خود را پیامبری دیگر پس از حضرت محمد ﷺ می‌خواند، به همین جهت این مذهب نتوانست قابل پذیرش قرار گیرد:

«جانشین باب، بهاء الله (متوفای ۱۸۹۲م) نهضت مزبور را در جهتی رادیکال‌تر رهبری کرد. پیروان آن، بهاییان رابطه خود با اسلام را همانند رابطه مسیحیت با یهود می‌دانند. قوانین اسلامی از نظر این‌ها متوقف و منسوخ گردیده و... از آنجایی که آنان مدعی هستند دین ایشان پس از حضرت محمد ﷺ، خاتم پیامبران، ظهور کرده لذا، از نظر شریعت اسلامی، هر اندازه هم که افکار و عقاید آنان بلند و عالی باشد، باز قابل پذیرش نیست.»^۲

در پایان باید خاطر نشان ساخت که با وجود آنکه خاتم آنه ماری شیمل از اطلاعات کم نظیری در باره اسلام و ادیان برخورداری است و بخش زیادی از عمر خود را در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی صرف نموده است که با سنجش

۱. همان، صص ۱۷۲ - ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۷۲.

میان آثار او با دیگر شرق‌شناسان این امر محسوس و آشکار می‌گردد، اما گاه به نظر می‌رسد، آگاهی‌های شیمل درباره تمدن اسلامی و آموزه‌های اسلام، عمیق و دقیق نیست و او در پاره‌ای از موارد بر اساس اطلاعات شفاهی و غیر مستند سخن گفته است. به علاوه علی‌رغم اینکه وی روش خود را در اسلام‌شناسی پدیدارشناسانه می‌داند، اما به نظر می‌رسد در بعضی موارد نسبت به اسلام همدلانه و از منظر یک مسلمان نمی‌نگرد و به جای وفاداری به شیوه پدیدارشناسی، به سوی شیوه تاریخی‌گرایش پیدا می‌کند، به طوری که این امر بعضی از داورها و نتیجه‌گیری‌های او را آسیب‌پذیر ساخته است.



فهرست منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۶۶.

- آشتیانی، جلال، و همکاران، در احوال و اندیشه های هانری کربن، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹.



- آملی، حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۸.
- انجمن ایران شناسی فرانسه و ایران، چکیده‌های ایران‌شناسی، طهوری، تهران، س ۱۳۸۳.
- بدوی، عبدالرحمن، دائرةالمعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷.
- بدوی، عبدالرحمن، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س ۱۳۷۵.
- براون، ادوارد، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی تا، بی جا.
- براون، ادوارد، نامه هائی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۲.
- پازوکی، شهرام، یادی از هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲.
- حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، موسسه امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۷.
- حسینی طباطبائی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، چاپخش، تهران، س ۱۳۷۵.
- حکیمی، محمد رضا، نان و کتاب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۸۴.

- جمعی از نویسندگان، مرجع مهدویت، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام و پایگاه اطلاع رسانی پارسا، قم، س ۱۳۸۴.
- جمعی از نویسندگان، آشنایی از آن سوی افق (بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات باز، تهران، س ۱۳۸۲).
- خندق آبادی، حسین، حکمت جاویدان، موسسه توسعه دانش، تهران، س ۱۳۸۰.
- دارمستر، جیمز، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷.
- دارمستر، جیمز، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، س ۱۳۸.
- دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخار زاده، نشر فرزانه، تهران، س ۱۳۷۶.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷.
- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- سعید، ادوارد، شرق شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۱.
- سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراف، تصحیح هانری کربن، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران.

- شایگان، داریوش، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱.
- شیمل، آنه ماری، افسانه خوان عرفان (مجموعه مقالات)، تدوین حسین خندق آبادی، موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱.
- شیمل، آنه ماری، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.
- شیمل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.
- شیمل، آنه ماری، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.
- شیمل، آنه ماری، درآمدی بر اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۵.
- شیمل، آنه ماری، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۸۲.
- شیمل، آنه ماری، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تپ، تهران، س ۱۳۷۹.
- شیمل، آنه ماری، زندگی غربی شرقی من، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.
- شیمل، آنه ماری، نام‌های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

- صالح حمدان، عبدالحمید، طبقات المستشرقین، مکتبه المدبولی، بی جا، بی تا.
- صالح، هاشم، الاستشراق بین دعواته و معارضیه، الطبعة الثانية، دارالساقی، اللبنا، س ۲۰۰۰.
- طیباوی، خاورشناسان انگلیسی زبان، سید خلیل خلیلیان، نوید، تهران، س ۱۳۴۹.
- عداس، کلود، ابن عربی سفر بی بازگشت، نیلوفر، تهران، س ۱۳۸۲.
- عبدالله خوروش، حسین، فرهنگ اسلام شناسان خارجی، موسسه مطبوعاتی مطهر اصفهان، اصفهان، س ۱۳۶۲.
- فخاری، عبدالحسین، ذهنیت مستشرقان، چاپ سوم، نشر آفاق، تهران، س ۱۳۷۸.
- فلوتن، فان، السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیة، الدكتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مکتبة النهضة المصریة، قاهره، س ۱۹۶۵.
- فلوتن، فان، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.
- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۱.
- کوربان هنری، نظرة فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلیمان، موسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، س ۲۰۰۲.

- کربن، هانری، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳.
- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷.
- کرامر، رابرت. اس، دائرةالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳).
- کوروز، موریس، فلسفه‌ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸.
- گلدتسیهر، ایگناتس، درس‌هایی درباره اسلام (فرقه‌ها)، علینقی منزوی، بی‌جا، بی‌تا.
- گلدتسیهر، ایگناتس، العقیده و الشریعة فی الاسلام، یوسف موسی، محمد، و همکاران، الطبعة الثانية، دار الکتب الحدیثة، مصر، ۱۹۵۹.
- گوینو، ژوزف کنت دو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی‌تا.
- گیب، همیلتون، اسلام (بررسی تاریخی)، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷.
- گیب، همیلتون، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.
- گیب، همیلتون، درآمدی بر ادبیان عرب، یعقوب آژند، موسسه امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.

- گیب، همیلتون، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، ۱۳۶۱.

- لامعی، ش، قدیس، انتشارات رامند، تهران، س ۱۳۸۰.

- مادلانگ، دبلیو، دائرةالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲).

- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، آل البیت، بیروت، س ۱۹۹۸، ج ۱.

- المنظمه العربیه للتربیه و الثقافه و العلوم، مناهج المستشرقین فی دراسات العربیه الاسلامیه، اللبنا، س .

- موحدیان عطار، علی، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، مجله هفت آسمان، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲ و ۲۱.

- موسویان، سید حسین، آراء و افکار اسلام شناسان معاصر آلمان، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، وزارت خارجه، تهران، س ۱۳۷۵.

- مونتگمری وات، ویلیام، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۳.

- میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، س ۱۹۱۰م (۱۳۲۸ ه ق).

- مشکین نژاد، پرویز، فرهنگ خاورشناسان، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۲.

- نقیب زاده، عبدالحسین، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۷۲.

- نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۱.

- نصر، سید حسین، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳.

- نیک بین، نصرالله، فرهنگ جامع خاورشناسان مشهور و مسافران به مشرق زمین، چاپ دوم، شرکت سهامی کتاب، تهران، س ۱۳۸۰.

- یوسفی فر، شهرام، عرفان پلی میان فرهنگها بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.

- یوسفی فر، شهرام، سخنگوی شرق و غرب (همایش توشیهیکو ایزوتسو)، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۰.

- Balyuzi, H.M, Edward Granville Browne and the bahai faith, George Ronald, London, 1970.

- Bosworth.C.E and others, The Encyclopedia of Islam, Brill, Leiden, 1997, vol 9.

- Browne, Edward G, A year Among the Persians, London, 1893.

- Eliade, Mircea, The Encyclopedia of Religion, macmillan publishing company, New York, 1987.

- Hasting, games, Encyclopedia of religioun and ethics, charles scribners sons, New York, 1964, vol 8.

- Hussain, J. m, The occultation of the Twelfth Imam a Historical Background, Princeton, 1993 .
- Kohlberg, E, from Imamiyya to Ithna-Ashariyya, Bsoas, 1976 .
- Kohlberg, E, Imam and community in the pre – Ghayba period, in Authority and political culture in shiism, ed S.A. Arjomand, Albany, New York, 1988 .
- Makdisi, George, Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A..R. Gibb, E.J.Brill, Leiden, 1965 .
- Sachedina, a, Islamic Messianism, Princeton, 1993 .

