

نام کتاب: مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

پدیدآور: موسوی گیلانی، رضی

موضوع: غرب و مهدویت

زبان: فارسی

تعداد جلد: 1

ناشر: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)

مکان چاپ: تهران (ایران)

سال چاپ: 1387 ه. ش

نوبت چاپ: 2

ص: 5

فهرست

پیش‌گفتار 9

فصل اول مهدویت از منظر شرق‌شناسان مقدمه 13

معنای لغوی و اصطلاحی شرق‌شناسی 18

دوره‌های شرق‌شناسی 22

فصل دوم دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن پیرامون مهدویت مقدمه 31

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه‌شناسی 34

زمینه‌های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی 43

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی 46

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن 48

عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن درباره مهدویت 53

1- شهاب الدین سهروردی 53

1-1- نبوت باطنیه 53

2-1- عالم مثال 55

ص:6

2- فرقه اسماعیلیه 59

3- ابن عربی 61

4- سید حیدر آملی 61

تقریب باطنی مذاهب 62

نمادشناسی تطبیقی 63

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام 65

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن 72

دکترین مهدویت از منظر هانری کربن 73

مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن 76

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت 79

نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت 87

فصل سوم مهدویت از دیدگاه جیمز دار مستتر مقدمه 90

روش تحقیق دار مستتر 92

نگرش دار مستتر پیرامون مهدویت 95

نقد و بررسی آراء دار مستتر 100

فصل چهارم مهدویت از دیدگاه فان فلوتن مقدمه 104

روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت 105

نگرش فان فلوتن درباره مهدویت 107

نقد و بررسی آراء فان فلوتن 112

ص:7

فصل پنجم مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر مقدمه 116

روش تحقیق گلدتسیهر 117

نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت 119

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر 125

فصل ششم پژوهش ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت مقدمه 129

شیوه تحقیقی ادوارد براون 131

تالیفات ادوارد براون 131

آثار ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت 133

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق درباره فرقه بابیت و بهائیت 135

مدعیان جانشینی علی محمد باب 142

داوری‌های ادوارد درباره بابیه و بهائیت 146

فصل هفتم مهدویت از دیدگاه مارگولیوٹ مقدمه 149

نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت 150

نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ 159

فصل هشتم نگرش ژوزف کنت دوگوبینو پیرامون مهدویت مقدمه 159

کنت دوگوبینو در ایران 160

نگرش کنت دوگوبینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه 163

نگرش گوبینو پیرامون مهدویت 165

مقایسه میان اهل الحق و بهائیت 168

ص:8

فصل نهم دیدگاه همیلتون کیب درباره شیعه و مهدویت مقدمه 172

تالیفات همیلتون کیب درباره اسلام 173

اندیشه‌های همیلتون کیب درباره اسلام 175

سیاست و مهدویت در فکر همیلتون کیب 183

فصل دهم دیدگاه آنه ماری شیمیل درباره مهدویت مقدمه 194

تالیفات آنه ماری شیمیل 196

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمیل 197

نگرش آنه ماری شیمیل درباره تشیع و مهدویت 202

تفاوت شریعت و فرهنگ 202

جایگاه اسطوره‌شناسی در اندیشه آنه ماری شیمیل 204

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 آخر الزمان، یکی از اساسی‌ترین و بدیهی‌ترین مولفه‌های فکری و کلامی تمامی فرقه‌های مذهبی است، علاوه بر مذاهب اسلامی، در تمامی ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی - سامی و غیرسامی - نیز این اعتقاد به گونه‌های متفاوت به چشم می‌خورد و همه مذاهب، آرمان‌نهایی جوامع بشری را ظهور و تجلی یک شخصیت آسمانی و منجی دینی می‌دانند. بر اساس این تفکر دینی، بسیاری از دین پژوهان 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 دین پژوهان غربی در زمینه اسلام نوشته‌اند، مقالاتی در زمینه مهدویت و منجی‌گرایی اسلامی به چشم می‌خورد که در دائرة المعارف‌ها 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 کیسائییه، اسماعیلی، شیخیه، باییت 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 اظهارنظر نموده‌اند.

در این راستا هریک از دین پژوهان 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 کارکرگرایانه به موضوع نظر افکنده‌اند. آنچه در آثار این دسته از شرق‌شناسان اسلام‌شناس - جدای از خطاها و اشتباهات - اهمیت داشته، نگاه بیرونی و درجه دوم آنان به موضوع آنان به موضوع مهدویت و نکات که شاید از منظر یک اندیشمند مسلمان مورد دقت 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 دین پژوهان غربی درباره مهدویت است، به بررسی افکار بعضی از دین پژوهان غربی درباره این موضوع پرداخته و می کوشد، تا در این دفتر و دفترهای بعدی، مهدویت از نظرگاه غربیان را مورد بررسی قرار داده و به نکته های مثبت و منفی فکر آنان به صورت نقادانه اشاره کند . امید است که با توجهات باری تعالی و الطاف حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق اتمام این پژوهش به مولف اعطا گردد و از لغزش ها مصون بماند.

(ان الحمد لله رب العالمین) زمستان 84- سید رضی موسوی گیلانی

ص: 11

فصل اول مهدویت از منظر شرق شناسان

- مقدمه

- معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی

- دوره های شرق شناسی

ص: 13

مقدمه

آن دسته از دین پژوهان را غربی که در سال های زیادی از عمر خویش به مطالعه سرزمین های شرقی و یا اسلامی پرداخته و به شناخت فرهنگ و تمدن شرقی دست یازیده اند، شرق شناس گویند. اگر فرهنگ را در معنای جدید و جامعه شناسانه آن بکار ببریم که کلیه آداب و سنن، مذهب، تاریخ، زبان، مردم شناسی، بوم شناسی و دیگر عناصر یک سرزمین را شامل می شود و سپس مروری به آثار مکتوب در این حوزه ها داشته باشیم، خواهیم دید بخشی از کارهای تحقیقی و پژوهشی در این حوزه ها که پیرامون فرهنگ شرقی است، توسط محققان غیربومی و شرق شناس صورت پذیرفته است.

از جمله موضوعاتی که دین پژوهان و اسلام شناسان غربی به آن پرداخته اند، فرهنگ و تمدن اسلامی است که از شاخه های آن می توان به فلسفه اسلامی، کلام، تاریخ اسلام، عرفان اسلامی، قرآن پژوهی، حدیث، ملل و نحل (فرقه های مذهبی و دیگر علوم مربوط به تمدن اسلامی اشاره نموده و از نخستین و مهمترین حوزه های اسلامی که مورد دقت نظر و کاوش اسلام شناسان غربی قرار گرفته و بزرگترین دین پژوهان غربی به آن توجه نموده اند، قرآن شناسی می باشد.

ص: 14

در سده گذشته اندیشمندان بزرگی همچون کارل بروکلمان، رژی بلاشر، آرتور جان آبربی، رینولد نیکلسون، ادوارد براون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آندره پوپ، توشیکو ایزوتسو، مونگمیری وات، ایگناتس گلدتسیهر، همیلتون گیب، گریشمن، آنه ماری شیمل و تعداد زیادی از مستشرقین به اندیشه و تفکر اسلامی، اقبال نشان داده به سالهای زیادی را در عرصه ها و شاخه‌های متفاوت فرهنگ اسلامی، مطالعه نموده و به تخصص درست 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، پیش 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، سلیقه ها، زاویه دید و عادات افراد جامعه پی‌ببرد، 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 بستره ها، 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

ص: 15

آن مراکز دارای اهداف و اغراض سیاسی، نظامی و علمی بوده و یا اینکه خود این دسته از شرق‌شناسان وابسته به مذهب و تفکری بوده‌اند که مخالفت با اسلام را برای آنان در پی داشته است. همیلتون گیب از شرق‌شناسان برجسته درباره پاره‌ای از خاورشناسان بر این باور است که بعضی از آنان گاه خود را در موضع برتری می‌دانند و با این تصور که تمدن و مذهب شان 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.»¹

¹ (1). همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س 1367، ص 16.

البته وی می‌افزاید که در سال‌های اخیر نگاه منفی مبلغان مسیحی که در واقع نخستین شرق‌شناسان 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، برخلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرورفته‌اند، نادیده بگیریم. با این همه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری است ذاتی که در ارزیابی هر یک از نوشته‌های ایشان باید آن را به حساب آوریم.»^۲

ص: 16

رجوع به منابع دست دوم در زمینه اسلام و دیگر ادیان شرقی و همچنین کلی‌نگری به جای جزئی‌نگری در زمینه شناخت مذاهب اسلامی و برگزیدن شیوه تاریخی در تحلیل تمدن اسلامی را،^۳ 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 را به تحلیل فرهنگ اسلامی پرداخته‌اند. به علاوه که تعدد مذاهب و فرقه‌های اسلامی نیز بر این داوری‌های غیر منصفانه بی‌تأثیر 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 دائرة المعارف‌نویس بیشتر مشهود است، موجب پاره‌ای از لغزش‌ها و آراء سست، گردیده است.

ص: 17

^۲ (2). همان، صص 16-17.

^۳ (1). سید حسین نصر، یکی از اندیشمندان سنت‌گرا درباره نگاه تاریخی شرق‌شناسان و تحلیل تمدن اسلامی بر اساس این روش‌شناسی، چنین می‌گوید: «در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان درباره اسلام، این پیش‌فرض ناگفته‌نفته 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 کربن، به دنبال آنها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن ماری شیمل، به راستی انگشت شمار است. مدتی سپری شد تا این که در نیمه دوم سده بیستم مسل‌مان زادگانی آشنا به زبان‌های غربی و روش‌های پژوهش علمی، برای تبیین سنت فکری اسلامی برای مخاطبان غربی به شیوه‌ای متقن شروع به نوشتن آثار عمیقی درباره اسلام کردند» (سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، تصحیح شهرام بازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س 1383، ص 3).

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:

1- کتابهای مستقل در زمینه مهدویت

2- نوشتن مقاله و پرداخت به مسأله مهدویت در بخشی از کتاب، مجله یا دائرة المعارف.

3- سایت‌ها و وبلاگ‌هایی که توسط شرق‌شناسان و پژوهشگران غربی در زمینه مهدویت ایجاد شده است.

4- فعالیت‌های علمی و تحقیقی بنیادها و موسسات پژوهشی در زمینه مهدویت.

5- 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 1 و 2 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.

ص: 18

معنای لغوی و اصطلاحی شرق‌شناسی

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 آکسفورد به کار رفت و در سال 1838 همین واژه در فرهنگ علمی فرانسه درج گردید. در فرهنگ انگلیسی آکسفورد، کلمه شرق‌شناسی یا خاورشناسی (MSILATNIRO) (که تا سال 1812 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 مشرق‌زمین و آسیایی می‌پرداختند.

شرق در لغت به معنای برآمدن آفتاب و تابان شدن معنا می‌دهد⁴ و از دیدگاه غربیان شامل همه کشورهای می‌شود که در شرق قاره اروپا قرار دارند و از دیدگاه آنها به سه بخش خاورمیانه، 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

⁴ (1). علی اکبر دهخدا، فرهنگ دهخدا، ج 9، ص 14229 (ذیل واژه شرق).

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.

ص: 19

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 هرکشورش چندین فرهنگ، تمدن و آداب و سنت وجود دارد، به غیر از این تقسیم‌بندی نمود. بنابراین برخلاف آن دسقا از اندیشمندان که تصور می‌کنند، تقسیم‌بندی شرق توسط غربیان، بدون لحاظ کردن اسلام، برای تحقیر تمدن اسلامی است،⁵ باید اذعان نمود که تقسیم براساس 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 به‌جز جغرافیا ذیل یک عنوان خاص قرار داد و بدیهی است که هرچه، 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.

ص: 20

بنابراین امروزه اصطلاح غرب‌شناسی برای شرقیان، به معنای شناخت کلیه کشورهای شرقی است که با وجود اینکه مذاهب متفاوت مسیحی و گاه غیرمسیحی 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 این‌رو 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.

شاکلن 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

⁵ (1). محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، محمود رضا افتخارزاده، نشر فرزانه، تهران، ص 1376، ص 88.

معنای خاص و یکسانی نیستند، مثلاً در ادبیات سیاسی، پس از انقلاب کمونیستی شوروی در اکتبر سال 1917، 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

ص: 21

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، «برآمدن و تابان شدن» است. برخلاف 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»⁶

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»⁷.

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 شرق‌شناسی در فرهنگ لغت و در دانشگاه‌ها به عنوان یک رشته علمی و پژوهشی استعمال شود، از قرن‌ها پیش،

⁶ (1). شهرام پازوکی، یاد از هانری کربن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س 1382، ص 167 (مصاحبه با هانری کربن در سال 1355).

⁷ (2). همان، ص 167.

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، سفرنامه‌نویسی و دیگر امور می‌پرداختند، مسأله شرق‌شناسی، حرفه‌ای مشخص بوده است، هرچند که در آن دوران، اصطلاح شرق‌شناسی گاه مورد استفاده هم قرار نمی‌گرفته است.

دوره‌های شرق‌شناسی

پاره‌ای از اندیشمندان معتقدند، شروع شرق‌شناسی در غرب مسیحی از زمان تصمیم‌ش‌ورای کلیسای وین در سال 1312 آغاز شده است. ادوارد سعید در این باره می‌گوید:

«شروع شرق‌شناسی را در غرب مسیحی از زمان تصمیم‌ش‌ورای کلیسای وین در سال 1312 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 شرق‌شناسان 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»⁸

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 انگیزهای قوی دینی بودند و با این زمینه‌های علمی می‌خواستند، به شناخت بیشتر فوہنگ اسلامی و شرقی دست یابند. محمد دسوقی در این باره می‌گوید:

«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 آغاز تاکنون همواره آن را در خود داشته است.»⁹

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

1. 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.
2. دوره دوم شرق‌شناسی پس از جنگ‌های صلیبی آغاز شد و تقریباً تا نیمه سده هجدهم میلادی ادامه یافت.

⁸ (1). ادوارد سعید، شرق‌شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س 1371، ص 95.

⁹ (1). محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، ص 61.

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

4. دوره چهارم شرق‌شناسی پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تاکنون ادامه دارد.¹⁰

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، درحالی‌که 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

ص: 24

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 به‌ویژه پس از جنگ‌های صلیبی، با انگیزه‌های استعماری، سیاسی و گاه تبلیغی (میسینوری) 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»¹¹

همچنین باید اضافه کنیم که اگر بخواهیم کلمه شرق‌شناسی را با فضای تبشیری و سیاسی دوره دوم و سوم از ادوار چهارگانه 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 بنیادگرایی¹² در ادبیات سیاسی امروز غرب که با معنایی منفی همراه است، قابل

ص: 25

¹⁰ (2). همان، صص 62-60.

¹¹ (1). عبد الرحیم گواهی، مقدمه بر کتاب شرق‌شناسی، تالیف ادوارد سعید، ص 36.

¹² (2). MSILATNEMADNUF..

مقایسه است. یعنی همانطور که کلمه کمونیسیم 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 سنت گرای 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 پاره ای از اندیشمندان معتقدند، شرق‌شناسی بخشی از سیاست استعماری جوامع غربی است. ویلیام مونتگمری وات، از شرق‌شناسان 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 کمی 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...»¹³

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

ص: 26

تحقیقی هم دارند. در این دوره مفهوم شرق‌شناسی همچون مفهوم غرب‌شناسی، 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 پاره ای از آنها همچون ماسینیون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آندره یوپ، اچ. ای. آر. گیب، آنه ماری شیمل و دیگران تحت تاثیر فرهنگ شرق را 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 علاقه مند شدند، اما همچنان از سیاست دوری گزیدند... خاورشناسان دانشگاهی در این تغییر موضع درجاتی از استقلال را حفظ کردند، مگر وقتی که مجبور

¹³ (1). ویلیام مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1373، ص 180.

می‌شدند برای پشتیبانی مالی تلاش کنند و محتملا وقتی کمک مالی تأمین می‌شد که طرح آنان با علایق تجاری و حکومتی منطبق می‌گردید.^{۱۴}

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 هرچند ممکن است اشتباهات و سخنان ناروایی هم داشته باشند، اما این امر نه به جهت اهداف تبشیری و سیاسی، بلکه احتمالا 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

ص: 27

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 مدافعه جویانه قرون گذشته و ترویج شیوه‌های پژوهشی و تحقیق، تعداد بیشتری از دین‌پژوهان غربی را می‌توان مثال زد که با همدلی، هم‌زبانی و دغدغه‌کشف حقیقت‌پا 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 گذاشته 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 شبانه‌روزی به تحقیق و مطالعه درباره 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، رنه گنون، کوماراسوامی و تیتوس بورکهارت که خود غربی و شرق‌شناس بودند، آنگاه که درباره تمدن اسلامی سخن گفته‌اند، برخلاف پاره‌ای از اسلام‌شناسان غربی که مسیحی یا یهودی

ص: 28

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 غیرمسلمان فرقی نیست و هرانسانی در معرض آن قرار دارد. بنابر این شایان ذکر است که در دوره چهارم به ویژه در قرن بیستم، با تعداد بیشتری از دین‌پژوهان غربی و اسلام‌شناسان شرق‌شیراس مواجه هستیم که

¹⁴ (1). همان، ص 180.

از سر کشف حقیقت و جستن گمشده خویش به سوی شرق و کشورهای اسلامی قدم برداشته و در این مسیر تکاپو نموده اند، به طوری که تفاوت فاحشی را می توان میان آثار اسلام شناسان قرن بیستم با قرون پیشین یافت . به همین جهت ادوارد سعید درباره دوره چهارم می گوید:

«انتخاب واژه شرق جنبه قانونی داشت، زیرا توسط افرادی نظیر شوستر (resuahc (ماندول) ellivednam (، شکسپیر، جان درایدن) edyrd nhoj (، الکساندر پوپ) (epop (و بایرون) naryB (مورد استفاده قرار گرفته بود . واژه مزبور مشخص کننده، آسیا و یا شرق از جهات جغرافیایی، اخلاقی و فرهنگی بود».¹⁵

ص: 29

فصل دوم دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن پیرامون مهدویت

- مقدمه

- روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی

- زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

- تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

- تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن

- عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن درباره مهدویت

1- شهاب الدین سهروردی

1-1- نبوت باطنیه

2-1- عالم مثال

2-2- فرقه اسماعیلیه

3- ابن عربی

4- سید حیدر آملی

- تقریب باطنی مذاهب

- نمادشناسی تطبیقی

- تفسیر باطنی هانری کرین از اسلام

- تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کرین

- دکترین مهدویت از منظر هانری کرین

- مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کرین

- نقد آرای هانری کرین درباره مهدویت

- نتیجه سخنان هانری کرین درباره دکترین مهدویت

ص:30

مدخل

یکی از قوی ترین اسلام شناسان غربی که درباره تفکر شیعه و موقعیت مهدویت در نظام فکری شیعه پژوهش نموده، هانری کرین است. وی برخلاف بسیاری از دین پژوهان غربی که با شیوه تاریخیگری به اسلام و مسأله مهدویت نگرسته اند، با روش پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه ها و عناصر بنیادین شیعه و حکمت معنوی می پردازد. وی معتقد است، یکی از اصلی ترین و محوری ترین عناصر حکمت معنوی فکر شیعه، اعتقاد به مسأله امامت است که تجلی آن در عصر ما، مهدویت می باشد. از این رو، نکات قابل تأملی را درباره مهدویت مطرح می سازد. وی چندین مقاله مستقل درباره ولایت و امامت امام مهدی علیه السلام، جزیره خضرا، محل زندگی فرزندان امام و موضوعات مربوط به مهدویت دارد و بر این باور است که مهدویت آموزه ای اسلامی است که در عرفان اسلامی توانایی تبدیل شدن به یک نظریه و یا دکترین را دارد. او برخلاف بسیاری از دین پژوهان غربی، نگرش مثبت و همدلانه ای نسبت به مهدویت ارائه می دهد و به اهمیت این مبحث اذعان دارد؛ هرچند که در بعضی از مسائل مهدوی تحت تأثیر اندیشه های اسماعیلی و شیخیه می باشد.

ص:31

مقدمه

هانری کرین (1978-1903) از برجسته ترین شرق شناسانی است که سال های زیادی از عمر خویش را در ایران سپری نموده و به پژوهش و تحقیق در زمینه ایران شناسی، اسلام شناسی، عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته و انجمن ایران شناسی

فرانسه را در ایران پایه گذاری و تأسیس نموده است. وی از اندیشمندان بزرگ غربی و اسلامی در زمینه شناخت عرفان و فلسفه اسلامی درس آموخته و پس از سال ها تلاش در فهم تفکر شیعی، آثار برجسته ای را در زمینه های عرفان، فلسفه و کلام شیعی به زبان فرانسوی ترجمه و تحریر نموده است. مجموعه آثار او را به 197 عهوان تخمین زده اند که پاره ای از آن ها در موضوع خود بی بدیل است.^{۱۶}

دستاورد مطالعات و کوشش های کربن که با همکاری پاره ای از اندیشمندان ایرانی صورت پذیرفت، گردآوری مجموعه ای از آثار عرفانی و فلسفی بزرگان و مفاخر ایران با عنوان «گنجینه نوشته های 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 دغدغه های فکری او است.^{۱۷}

ص:32

وی برخلاف بسیاری از مستشرقان که با مطالعات اندک و بر اساس ظن و گمان به نوشتن درباره فرهنگ شرقی و اسلامی پرداخته اند، 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 می رسد.

کربن خود را مستشرق نمی داند؛ بلکه خود را فیلسوفی سیار می داند که به دنبال گمشده خود به همه جا سر می زند و از همه کس درباره گمشده خویش می پرسد. وی در این باره می گوید:

¹⁶ (1). برای کتاب شناسی آثار هانری کربن رجوع شود به: هنری کوربان، نظره فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلیمان، موسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، س 2002 م، صص 23-15.

¹⁷ (2). برای مطالعه درباره زندگینامه، آثار و فعالیت های علمی هانری کربن به کتاب های ذیل رجوع شود: داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س 1371؛ یادی از هانری کربن، گردآوری و تدوین شهرام یازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س 1382، ص 167 (مصاحبه با هانری کربن در سال 1355)؛ تاریخ فلسفه اسلام، هانری کربن، ترجمه اسد الله مبشری، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، سال 1361، (مترجم کتاب، اسد الله مبشری در مقدمه کتاب به زندگینامه هانری کربن پرداخته است، از صص نه تا سی و پنج؛ جلال آشتیانی، در احوال و اندیشه های هانری کربن، هرمس، تهران، س 1379، (مجموعه سخنرانی هایی که در یادبود هانری کربن بیان شده است)؛ عبد الرحمن بدوی، -- دائرة المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س 1377، صص 487-481؛ مصطفی حسینی طباطبایی، نقد آثار خاورشناسان، انتشارات چاپخش، تهران، 1375، صص 98-87.

«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 درآورده‌ام. اما این شهرها از نظر من مدینه‌های تمثیلی‌اند. منازل نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.»¹⁸

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

ص:33

مهدویت را از بستره تعالیم دینی انتزاع می‌کنند و به صورت تحلیلی، نه ترکیبی و ارگانیک، به پژوهش می‌پردازند، درحالی‌که گاه عنصری علاوه بر اهمیت درونی در نظام و پیکره یک تفکر و دین از موقعیت فوق العاده 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 آموزه های 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.

مسأله 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 مؤلفه های 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، مسأله 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 کوشش های فکری این خاورشناس بزرگ مسأله 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،

ص:34

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:

¹⁸ (1). در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسین سید عرب، ص18.

«به فرجام ظهور امام دوازدهم (مهدی، امام غایب) که در پایان دهر ما روی خواهد داد، کلیه مکنونات منزلت الهی را آشکار خواهد کرد.»^{۱۹}

وی در تبیین عرفان اسلامی، با استناد به سخنان بزرگانی چون عبد الرزاق کاشانی که از شارحان عرفان محیی الدین 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 عبد الرزاق کاشانی را درباره ولایت، که محور اصلی بحث دکترین مهدویت است، چنین بیان می‌کند:

«به عقیده عبد الرزاق کاشانی به گونه ای است که ولایت بخشی از نبوت است . به نظر او لازمه رسیدن به مرحله نبوت، رسیدن به مرحله ولایت است؛ چرا که هرنبی 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.»^{۲۰}

روش پژوهشی هانری کرین در شیعه‌شناسی

هانری کرین در دین پژوهی، مانند توشیکو ایزوتسو، میرچا الیاده، رودولف اوتو، اتین ژیلسون و فریدریش هایلر از شیوه پدیدارشناسی استفاده نموده است.^{۲۱}

ص: 35

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 برهه ای از تاریخ بر جای 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 هردین دست یابد.^{۲۲} در نگاه تاریخی ما نمی‌توانیم بفهمیم که یک فکر چه مبانی ای 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،

¹⁹ (1). هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، اسد الله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س 1361، ص 17.

²⁰ (2). هانری کرین، آیین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س 1363، ص 20.

²¹ (3). «کرین در مقابله نمودشناسی (پدیدارشناسی) هوسرل با نمودشناسی هایلر، و نیز مقابله آرای هایلر با اندیشه های یاسیرس، مسأله روز بود و گفت‌وگوهای دوستانه شب‌های دراز در خاک گابریل مارسل را بر می‌کرد.» (هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص 29)

²² (1). آنه ماری شیمل درباره 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 هردین دست یابد» (آنه ماری شیمل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1376، ص 36).

توصیف و شناخت یک پدیده و تأثیرات آن - که به تعبیر ادموند هوسرل یک نوع روانشناسی توصیفی^{۲۳} 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 هرنحوی 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 چشم پوشی کرد ... روش پدیدارشناسی عبارت از تلاشی برای دریافت واقعیت‌ها، در روشنایی خاص و غیر قابل تأویل خود آنهاست»^{۲۴}.

ص: 36

همچنین مارتین هایدگر درباره پدیدارشناسی می‌گوید:

«در پدیدارشناسی سعی می‌شود، 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 می‌کند، یا یک کویری، از کویر صحبت می‌کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آن‌ها چگونه پدیدار می‌شوند، نه اینکه ما به آن‌ها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده، بنگریم و تأویل نماییم»^{۲۵}.

در شیوه پدیدارشناسانه برخلاف شیوه تاریخی - که مبتنی بر روش پوزیتیویستی می‌باشد - 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 علت‌ها و عوامل فکری امکان‌پذیر است، برخلاف شیوه پوزیتیویستی که در آن بررسی مسأله بدون نظر داشتن به ظرفیت‌ها و عناصر ذهنی مورد اهتمام و توجه می‌باشد.

هانری کربن برخلاف پاره ای از خاورشناسان پیش از خود همچون دارمستتر^{۲۶}، ایگناتس گلدتسیهر^{۲۷} و فان فلوتن^{۲۸} مارگولیو و دیگران، به مسأله

²³ (2) retetsemraD (1849 - 1894). وی یکی از خاورشناسان معروف در قرن نوزدهم است که درباره اسلام و مهدویت کتاب نوشته و بر اساس

²⁴ (3). موریس کوروز، فلسفه هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س 1378، صص 25-26.

²⁵ (1). همان، ص 26.

²⁶ (2) rehizdloG zangl (1850 - 1921). ایگناتس گلدتسیهر یکی از برجسته‌ترین خاورشناسان است که درباره مهدویت نیز به تفصیل سخن گفته است. عنوان کتابش به عربی و فارسی عبارت است از: «دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، 1317».

²⁷ (3) rehizdloG zangl (1850 - 1921) ایگناتس گلدتسیهر یکی از برجسته‌ترین 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، الطبعه الثانیه، دار الکتب الحدیثه مصر، 1959/ ایگناتس گلدتسیهر، درس‌هایی درباره اسلام (فرقه‌ها)، علینقی منزوی، بی‌جا، بی‌تا.

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 تقفی 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 نگریده 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 شرق شناسان و دین پژوهان آنگلوساکسون 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 روان شناختی 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، بیش‌تر به مؤلفه‌های فکری و اعتقادی دین توجه می‌گردد و پژوهشگر به جای اظهارنظر، به بیان و توصیف آموزه‌های مذهب می‌پردازد. در نگاه پدیدارشناسانه به مهدویت، محقق همچون هانری کربن به جای آن که به رد یا اثبات موضوع بپردازد و درباره صدق و کذب آن سخن بگوید یا مهدویت را اختراع مدعیان مهدویت تلقی کند، به این موضوع می‌پردازد که مهدویت از منظر آموزه‌های دینی، چگونه توصیف شده و تفسیر کتاب و سنت یا نظر و اعتقاد عالمان و عارفان شیعی به مهدویت چگونه است. در واقع برخلاف روش تاریخی‌گری که در میان خاورشناسان پیش از کربن شایع بوده است، شیوه توصیفی، همدلانه و پدیدارشناسانه، روش تحقیق او را در پژوهش تشکیل می‌دهد و او به جای آن که به اظهار نظر شخصی و تحلیل تاریخی بپردازد، می‌نگرد که آموزه‌ای چون مهدویت در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری اسلام و به‌ویژه شیعه چه نقش و کارکردی دارد.

²⁸ (4) netolv nav eloreG (1866-1903). وی از جمله خاورشناسانی است که درباره تشیع و اعتقاد به مهدویت کتاب نوشته است. وی می‌کوشد تا مذهب شیعه و اندیشه مهدویت را برآمده از افکار کوفیان و ساخته دست کسانی چون مختار تقفی 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 امیة، الدكتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانیة، مکتبة النهضة المصریة، قاهره، س 1965؛ فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیة، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی‌جا، بی‌تا.

در روش پدیدارشناسی، بررسی و مطالعه یک پدیده حتی پیش از پرداختن به حقانیت و کشف دلیل آن اهمیت دارد و محقق سعی می‌کند که مجموعه عوامل یک فکر را به صورت شبکه‌ای و منسجم شناسایی کند. در واقع پدیدارشناس سخن درباره صحت و حقانیت یک پدیده را به صورت معلق می‌گذارد و به اصطلاح تعلیق حکم می‌کند و می‌کوشد تا به شناخت، هم‌زمانی و همدلی با یک پدیده و پدیدآوران آن بپردازد.

ص: 39

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 غیرمادی 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 مثالی مربوط به ولادت و غیبت او فراوان به چشم می‌خورد ... نقد تاریخی، این‌جا راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده ایم. این‌جا باید به عنوان پدیدارشناس رفتار کرد: کشف نیات وجدان شیعی برای مشاهده آنچه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.»²⁹

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 هرچند 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، هرچند که این پدیده در ارتباط با پدیده‌های اطراف خود هماهنگ و سازگار نباشد. از این‌رو کربن در شناخت پدیدارشناسانه تفکر شیعه، فراتر از بررسی تاریخی پیدایش شیعه، به مؤلفه‌های اصلی حکمت

ص: 40

معنوی شیعه اشاره و ویژگی‌های اصلی آن را بیان می‌کند. به نظر او، کلیدواژه‌های 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:

²⁹ (1). هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س 1377، ص 103.

«اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبرشناسی است که در یک امام شناسی بسط پیدا می کند ... 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 می شد که در مسیحیت، نظام های کلامی را به ایدئولوژی های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد.»³⁰

هانری کربن در مسأله مهدویت و شناخت شیعه به عناصر، شاخص ها و بنیادهای فکر شیعی می پردازد و از نگاه او، حقانیت و درستی این مباحث مفروض گرفته می شود. در واقع، برای او از جنبه پدیدارشناسی، درک حقانیت و درستی اعتقادی که محور بحثش می باشد - هرچند که او معتقد به این مباحث باشد - از اولویت برخوردار نیست.³¹ کربن وقتی قرائت عرفانی از شیعه را ارائه می دهد، تنها به بیان بنیادها و پایه‌های این تفکر نظر دارد و در این راستا تمامی

ص: 41

گونه‌های باطن گرایی و تأویلی فرقه های شیعه از جمله نظرات اسماعیلی، عرفان از منظر محیی الدین و سید حیدر آملی، مسأله ولایت و امامت، موضوع مهدویت، تفکو سهروردی، مذهب شیخیه و دیگر امور را مورد بررسی قرار می دهد و بررسی این امور در پدیدارشناسی فکر شیعه باطنی برای او اهمیت فراوانی دارد و همان طور که ممکن است یک مسلمان موضوع تحقیق خود را مسیحیت قرار دهد و سال ها بکوشد تا به بررسی عناصر فکری مسیحیت پردازد 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 مهم ترین پایه آن، مواجه می شود و در بیان آن به عنوان قله فکری عرفان شیعی کتاب می نویسد.

بنابراین در شیوه پدیدارشناسی کربن از اسلام، وی نخست به شناخت موضوع معطوف می شود و سپس می کوشد تا به توصیف مؤلفه ها و عناصر درونی این اعتقاد و تأثیر آن در رفتار و افکار مسلمانان و جوامع اسلامی پردازد 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 مهم ترین مباحث اعتقادی - عرفانی شیعه تلقی می گردد و معتقد بود که نمی توان به تشیع، عرفان و حکمت معنوی قائل شد، اما مسأله امامت و ولایت امام را که سرانجام به امام عصر ختم می گردد، نادیده گرفت. وی مهم ترین عنصر اعتقاد اسلامی،

³⁰ (1). همان، ص 15.

³¹ (2). کربن در بیان افکار شیعه باطنی، به مفهوم دلالتی خطبه البیان حافظ رجب برسی در کتاب مشارق الانوار استناد می کند، بدون آن که به سند و اثبات صدور این خطبه پردازد، یا درباره جزیره خضرا و دریای سفید یا سفر به پنج جزیره فرزندان امام زمان که آن را به زبان فرانسوی ترجمه نمود ه، سخن گفته است، یا درباره فرقه شیخیه و طرح مسأله جسم هورقلیائی، رکن را بع و اهمیت بحث ولایت و مهدویت در تفکر شیخیه کتاب نوشته است، اما به صدق و کذب کلامی و اعتقادی موضوع توجه نمی کند. آنچه برای او اهمیت دارد، بیان عناصر اصلی تفکر عرفانی شیعه باطنی می باشد و درباره حقانیت و صدق این سخنان تعلیق حکم می کند و به اصطلاح آن را در داخل پرانتز می گذارد.

فلسفه و حکمت اسلامی را که مایه زنده ماندن و پویایی اسلام می باشد، مسأله ولایت امام معصوم تشخیص داد و خصوصاً در بیان عرفان و حکمت معنوی شیعه، به طور جدی

ص:42

معتقد بود که تمامی عناصر عرفانی و حکمی شیعه به مسأله امامت و ولایت معطوف می گردد و در گزینش علمی تمامی آثار علمی خود و در پرداختن به عارفان و فیلسوفان و حتی فرقه های 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 فلسفه ورزی یونانی بود و اگر وی به فیلسوفان پیش از سقراط چون فیثاغورث، پارمنیدس، هراکلیتس و یا حکیمان ایران باستان اشاره می کند، به این دلیل است که آن ها را همسو با تفسیر حکمی و معنوی از اسلام می پندارد.

کربن به محیی الدین، سید حیدر آملی، صدر المتألهین و فرقه های اسماعیلی، شیخیه و سرانجام به شیعه دوازده امامی پرداخت. چون در همه این اندیشمندان و فرقه ها، 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 فرقه ها به جنبه مشترک و فصل الخطاب عرفان و حکمت معنوی، یعنی ولایت مهدوی تأکید می ورزد. از این رو عجیب است که برخلاف پاره ای از اندیشمندان مسلمان که مسأله مهدویت را امری حاشیه ای و آموزه ای دینی هم شأن با دیگر مؤلفه های دینی می دانند، کربن در بررسی پدیدارشناسانه و بیان عناصر و پایه های اصلی اسلام شیعی، چه نیکو از منظر بیرونی و معرفت درجه دوم و از نگاه یک غیر مسلمان متوجه اهمیت اساسی امامت مهدوی می گردد و آن را گوشزد می کند که

ص:43

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.

زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

پیش از این که مبانی فکری و دغدغه های کربن را نسبت به آموزه های اسلامی بیان کنیم، باید به زمینه ها و رگه های 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 پژوهش های 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^{۳۲} 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 هیچ‌گاه از فلسفه هایدگر رویگردان نشد.^{۳۳} 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. بی تردید، آشنایی

ص: 44

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

مسئله هرمنوتیک که کربن با توجه به عرفان اسلامی آن را به کشف المحجوب ترجمه می‌کند، از مهم‌ترین رخدادهای فلسفی دوران کربن بوده است. این بحث توسط هانس گئورک گادامر^{۳۴}، پل ریکور^{۳۵}، 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^{۳۶} را در بررسی عرفان و فلسفه شیعی از پدیدارشناسان غیرکلاسیک 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 ایران ی - اسلامی می‌جستم و می‌یافتم.»^{۳۷} به همین جهت، کربن در شناخت تفکر عرفانی شیعه، در نشست هایی 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 تأویلی معنوی سخن می‌گفتند، برای دیگران بسیار جلب توجه

ص: 45

³³ (2). در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسن سید عرب، ص 20. البته سید حسین نصر در مسافرتی که با هانری کربن همراه بود و به مناسبت اولین کنفرانس درباره شیعه به استرازابورگ رفته بودند، از هانری کربن نقل می‌کند: «روزی با هم بر قلعه 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.» (جشن‌نامه هانری کربن، سید حسین نصر).

³⁴ (1). H. remadaG G.

³⁵ (2). R. ueociR luaP.

³⁶ (3). H. cituenemre.

³⁷ (4). داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س 1371، ص 66.

می‌نموده است.³⁸ داریوش شایگان می‌گوید: «کربن شیفته تأویلی است که در کتاب وجود و زمان، نوشته هایدگر، می‌توان دید.»³⁹

از جمله اساتیدی که کربن از او در فرانسه استفاده نمود، لوئی ماسینیون می‌باشد. ماسینیون از جمله مستشرقانی است که درباره اسلام و عرفان اسلامی سال‌ها پژوهش نموده و آثاری از خود به جای گذاشته است. از جمله آثار وی کتابش درباره حلاج است که بیانگر دغدغه‌های عرفانی او می‌باشد. 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 می‌گیرد، شهاب الدین سهروردی باشد، همان‌طور که نخستین عارفی که مورد توجه ماسینیون قرار گرفت، محیی الدین عربی بود. به نظر می‌رسد کربن نیز در تفسیر فکر محیی الدین و تقریب آن با اسماعیلیه، افکار استاد خود را ادامه داده باشد. زیرا ماسینیون معتقد بود: «این عربی با اقدام قاطع و برگشت‌ناپذیر، الهیات عرفانی اسلام را به وحدت‌گرایی التقاطی قرامطه یا اهل ارتداد انتقال داد.»⁴⁰

ص: 46

از جمله اندیشمندان مسیحی که هانری کربن چون او، از شیوه پدیدارشناسی استفاده نمود، ا تین ژیلسون⁴² است. وی که اندیشمند و فیلسوفی مسیحی و تومیستی است، به مسیحیت با نگاه پدیدارشناسانه می‌نگرد، و بسیار قابل مقایسه با محققانی

38 (1). همان، ص 44 «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 روزه روز به روز بیشتر به فراموشی می‌سپریم.» و نخستین بار بود که من به ابعاد باورنکردنی این اصطلاح که کربن اغلب آن را به کار می‌برد، و چنان‌که می‌دانیم، کلید نفوذ به اندرون تأملات وی باقی می‌ماند، پی می‌بردم. علامه طباطبایی گفت: «بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می‌توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل ناممکن است.» دو مرد (هانری کربن و علامه طباطبایی) با وجود دشواری‌های 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 نمونه‌های از اندیشه درون نگر که وی پیش از آن جنبه‌هایی 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 می‌گفت: «منظور از کشف المحجوب همین است، یعنی پرده از باطن حقایق برگرفت»

39 (2). همان، ص 68.

40 (3). کلود عداس، ابن عربی سفر بی‌بازگشت، نیلوفر، تهران، س 1382، ص 85.

41 (4). «کتابیات باشکوه ماسینیون در باب شیعه‌گری و صبغه اساسا درس‌های وی، شعله عرفان را در روح کربن روشن می‌کرد.»

برکنار ماندن از تأثیر کلام وی ممکن نبود. آتش جان وی، و نفوذ جسورانه‌اش در زوایای نهفته زندگی عرفانی در اسلام، که تا آن زمان هیچ‌کس بدین‌سان در آن راه نیافته بود، نجابت، خشم و شوریدگی وی در برابر فرومایگی‌های این دنیا، همه 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. درحالی‌که کربن، برعکس، ایران را خانه خود احساس می‌کرد و عجب 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 بگیرید. 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 زندگی ام دست از من برنداشت.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص 23.

42 (1) nosliG yrneH -enneitE.

چون کربن و ایزوتسو در اسلام و میرچا الیاده در نمادشناسی و اسطوره شناسی از دین است. به نظر می‌رسد هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود نسبت به اسلام و تشیع به مانند اتین ژیلسون^{۴۳} در مسیحیت عمل نموده و از او الگو گرفته است.^{۴۴}

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

همان‌طور 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، به‌طوری‌که هریک از این دیدگاه‌ها به جنبه و پاره‌ای از

ص: 47

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 ولوی‌گرایی 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 این‌رو 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. بدین‌جهت، وی تاریخ فلسفه اسلامی را به سه دوره تقسیم می‌کند:

1- 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

⁴³ (2). برای آشنایی با افکار ژیلسون رجوع شود به: اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ع داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1366.

⁴⁴ (3). داریوش شایگان درباره رابطه کربن با ژیلسون می‌گوید: «کربن ... درس‌های اتین ژیلسون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال 1923-24، با عطش تمام دنبال می‌کند. وی از این درس‌ها می‌آموزد که متون کهن را چگونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسون چنان تحسینی را در کربن برمی‌انگیزد 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 21)

مورخان فلسفه، مرگ ابن رشد به معنای پایان تاریخ فلسفه اسلامی است و به اندیشه های سهروردی، محیی الدین و دیگر فیلسوفانی که پس از ابن رشد آمده اند، هیچ‌گونه توجهی نمی‌شود.

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

3- از عصر صفویه تاکنون دوره سوم نام گرفته است. پاره‌ای از بزرگ‌ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می‌باشند.⁴⁵ کرین از جمله کسانی است که برحسب این تقسیم بندی معتقد است که دوره دوم از تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. از این‌رو در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیشمندان و متفکرینی می‌پردازد که در ایجاد حکمت معنوی حیات اثربخش بوده‌اند، که باید به این شخصیت‌هایی که در ترسیم کرین از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده‌اند، مستقلاً پرداخته شود:

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کرین

هانری کرین به سهروردی بسیار علاقه مند بود. آن‌گاه که در فرانسه اشتغال علمی داشت و در حال تخصص یافتن در زبان‌های باستانی و آموزش زبان‌های فارسی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصش را شهاب الدین سهروردی قرار داد. شاید بتوان گفت که توجه کرین به شیعه باطنی و عرفان بر اثر دلدادگی‌ای

است که وی به سهروردی داشت. از جمله کارهای علمی کرین 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 کرین بوده و پایه فکری او را تشکیل داده است. سهروردی توجه خاصی به فلسفه خسروانی (ایران باستان / پهلوی)، فلسفه افلاطونی، نوافلاطونی و عرفان اسلامی داشته است و در راه پیوند میان این مؤلفه‌ها، به طرحی جدید از فلسفه و تبیین عالم دست زد که آن را می‌توان در کتاب حکمة 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. همان‌طور که فلوطین در صدد جمع نمودن میان افکار و اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود بود و فکری اشراقی و شهودی داشت، سهروردی نیز به هماهنگ‌سازی میان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا

⁴⁵ (1). هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س 1377، صص 7-8.

پرداخت. و این امر بسیار مورد توجه اندیشمندی چون کرین قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود. شاید در فرهنگ اسلامی سهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کرین در طرح مسأله ح کمت 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 بیان یک حقیقت که همان حکمت اشراق است، پرداخته اند و بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمت اشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع از

ص:50

هرمس،- که گفته شده همان ادريس پیامبر است- زرتشت و دیگر پیامبران تا فیثاغورث، افلاطون، فلوطین و بزرگان صوفیه چون حلاج، بایزید بسطامی، سهل تستری، ابو الحسن خرقانی و ذو النون مصری به آن پرداخته‌اند و همه آنان از یک حقیقت که با کشف و شهود و اشراق حقیقت حاصل می‌گردد، سخن گفته‌اند.⁴⁶ وی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکیمان ایرانی چون شاهان پیشدادی مانند فریدون و شاهان کیانی چون کیخسرو و از افرادی چون بزرگمهر نام می‌برد و آنان را در کنار حکیمان یونانی چون امپدکلس و فیثاغورث و عرفایی چون ابو الحسن خرقانی و ذو النون مصری می‌نهد⁴⁷ و معتقد است که مشابهت میان اندیشه های افلاطون و اعتقادات ایرانیان باستان نمی‌تواند برآمده از یک اتفاق باشد، بلکه این افکار مشترک را محصول حکمت باطنی و کشف حق ابق عالم اعلی می‌داند.⁴⁸ 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

ص:51

⁴⁶ (1). ر. ک به: عبد الحسین نقیب‌زاده، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، تهران، 1372، صص 165-166.

⁴⁷ (2). شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران، ص 157: (... و الاضواء المینویة ینابیع الخره «خره» و الرأی التي أخرج عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی إن الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه «خرداد» و ما للأشجار سموه «مرداد» و ما للنار سموه «اردیبهشت».

⁴⁸ (3). غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، س 1366، صص 439-438.

فیلسوف، مشائینی چون ابن سینا و فارابی هستند یا نه؟ و ارسطو در جواب او می گوید 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 می کند.⁴⁹ به همین خاطر از نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است⁵⁰ و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتس توجه بیش تری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیک تر می داند⁵¹ و در واقع می کوشد تا میان حکمت زردشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند.⁵² با وجود آن که سهروردی همان طور که در مقدمه حکمة الاشراق یادآوری می کند، معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آنچه جلب توجه می کند، این است که وی با انتقاداتی که به پیروی از غزالی بر فلسفه و مطلق ارسطویی وارد می سازد، می خواهد یک رویه و روش خاصی را در فلسفه اسلامی که کربن از آن الهام می گیرد و از آن به حکمت معنوی تعبیر می کند، 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 باطری و درونی

ص: 52

میان تمامی اندیشمندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می طلبند، 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 رسیده اند، برترین و کامل ترین طیف می داند که به معرفت واقعی رسیده اند و از آنان به حکیم متأله تعبیر می کند⁵³ و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می داند.

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی بر اندیشه های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی بی تأثیر نبوده است.⁵⁴ همچنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدر المتألهین شیرازی که بر کتاب حکمة الاشراق تعلیقه نوشت و بر عده ای از زرتشتیان شیراز به همراهی موید بزرگ آذر کیوان که اوپانیشادها و بهگودگیتا را از

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

⁵⁰ (2). سه حکیم مسلمان، ص 71 (به نقل از مقاله ششم شهاب الدین سهروردی از طبیعیات کتاب مطارحات).

⁵¹ (3). سهروردی در بیان کمالات و تجربه های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و عروج وی به عالم نور می پردازد و می گوید: «و قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: ابنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كأنى مجرد بلا بدن، عرى عن الملابس الطبيعية، برى عن الهبولى فأكون داخل فى ذاتى خارجاً عن سائر الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبه الا نيقه ما ابقى متعجباً فأعلم أنى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف.»، تلویحات، مجموعه اول آثار سهروردی، چاپ استانبول، ص 112.

⁵² (4). سه حکیم مسلمان، ص 73.

⁵³ (1). به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ «متأله» درباره حکیمان اشراقی توسط شهاب الدین سهروردی است که این لفظ برای دسته ای از حکمای الهی در ایران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهین به کار رفته است (سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص 183).

⁵⁴ (2). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 307.

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 سده های نهم هجری (پانزدهم م) و دهم هجری (شانزدهم م) جهش فوق‌العاده‌ای به وجود آورد،⁵⁵ به طوری که ابن ابی‌جمه و احسائی بعدها بر فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه بسیار اثرگذار بوده است.

ص: 53

عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن درباره مهدویت

1) شهاب الدین سهروردی:

با توجه به موقعیت خاصی که شهاب الدین 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 بلبه‌ای از این آرا اشاره می‌کند.

1-1) 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.»⁵⁶ 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 استوانه های نبوت باطنیه باقیه است و پس از پیامبر

ص: 54

⁵⁵ (3). همان، صص 307-308.

⁵⁶ (1). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 305.

اکرم صلی الله علیه و آله هرچند 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 صلی الله علیه و آله 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 دست‌کم 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، دست‌کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین‌سان 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.»⁵⁷

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 «قیّم بالکتاب»

ص:55

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.⁵⁸ به همین جهت کربن نتیجه می‌گیرد که بی‌علت 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.⁵⁹ به همین جهت مفهوم امام در اندیشه سهروردی چون تشیع باطنی مسأله‌ای جدی بوده است.

2- (1) عالم مثال:

⁵⁷ (1). همان، ص 305.

⁵⁸ (1). همان، ص 307.

⁵⁹ (2). در قرآن آیات زیادی وجود دارد که یکی از وظایف امام را صریحا هدایت به امر و دستور خداوند، بیان می‌کند. از جمله در سوره انبیاء، آیه 73: اِنَّ وَّ

جَعَلْنَاهُمْ اُمَّةً يَهْتَدُونَ بِاَمْرِنا E و سوره سجده، آیه 24: اِنَّ وَّ جَعَلْنَا مِنْهُمْ اُمَّةً يَهْتَدُونَ بِاَمْرِنا E.

سهروردی به پیروی از افلاطون و نوافلاطونیانی چون فلوطین برای عالم نظامی طولی قائل بود . و همان طور که افلاطون علاوه بر عالم ماده به عالم مثل (ایده‌ها) 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 اصطلاح شناسی خاص خود که متأثر از ادبیات اشراقی بود، معتقد بود که در نظام طولی عالم، عالم نور الانوار (ذات خداوند)، عالم انوار قاهره (عقل)، عالم انوار مدبره (نفس)، عالم مثل معلقه (عالم مثال) و عالم ماده قرار گرفته است.

منظور سهروردی از عالم مثل 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

ص:56

این‌که معتقد به عالم مثل افلاطونی (مثل نوریه) بود و برای تمامی پدیده‌های جزئی عالم یک صورت و مثال کلی در عالم مثل قائل بود، به عالم مثل 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.⁶⁰ بنابراین عالم مثال افلاطونی (مثل نوریه) در نظر سهروردی غیر از عالم مثالی (مثل معلقه) است که وی بیان می‌کند.⁶¹ 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 انوار یا عالم مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود که مثل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند.

بنابراین عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، حد 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 مثل 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 بعد نیست. در واقع موجودات جهان حسی، مظاهر و جلوه‌ای از عالم مثال هستند و هرچه در عالم ماده قرار دارد، جلوه‌ای از عالم مثال می‌باشد.

ص:57

سهروردی بنا به قاعده امکان اشرف که وجود ممکن اخس را قبل از ممکن اشرف ممنوع می‌داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم ماده وجود داشته باشد، و هر عالم

⁶⁰ (1) ر. ک به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، چاپ دوم، حکمت، تهران، س 1366، صص 415-413؛ سید حسین

نصر، سه حکیم مسلمان، 85-84؛ میر عبدالحسین تقیب‌زاده، درآمدی به فلسفه، چاپ دوم، آگاه، تهران، س 1372، ص 167.

⁶¹ (2) سهروردی در حکمة الاشراق درباره تفاوت عالم مثل معلقه (عالم مثال سهروردی) و مثل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می‌گوید: «... و الصور المعلقة لیست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة نابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مثل معلقة و لیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذالعالم.» (حکمة الاشراق، چاپ

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 می باشند و معتقد است که غرایب و عجایب عالم مثال بی پایان و شهرهای آن غیرقابل احصا است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می توانند از راه‌های مختلف، امور غیب را دریافت نمایند.^{۶۲}

کربن در تاریخ فلسفه خویش در توصیف عالم مثال معلقه سهروردی می گوید:

«در این عالم که می توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلالی پیدا می کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد.»^{۶۳}

سهروردی معتقد بود که اهل اشراق در خلسه های معتبر و مکرر خود به عالم هورقلیا راه یافته و «هورخش» را مشاهده می نمایند. منظور از هورخش در زبان اشراقیون وجهه عالی الهی است که در زیباترین صورت متجلی می گردد و سهروردی درباره آن می گوید:

«و قد يكون المخاطب يترأ في صورة إِمَّا سماوية او في صورة سادة من السادة العلوية و فيشجاه الخلسات المعتر في عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدين المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق»^{۶۴}

ص: 58

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.»^{۶۵} 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

⁶² (1). شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، صص 417-418.

⁶³ (2). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 300.

⁶⁴ (3). المشارع و المطارحات، چاپ استانبول، ص 474.

⁶⁵ (1). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 300.

می‌یابند. بنا به نظر کرین تأویل داده‌های قرآنی به واسطه همین عالم انجام می‌پذیرد و بدون این عالم، جز کنایه ای مجازی امکان‌پذیر نخواهد بود.^{۶۶}

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

ص: 59

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 این‌که امام مهدی ع چون در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می‌کند، برای اداره عالم مادّی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این امر لاجرم آن‌ها را معتقد به بحث «رکن رابع» ساخت. بر اثر همین فکر پس از شیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسینعلی بهاء با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب ح ضرت 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.

2- فرقه اسماعیلی:

از جمله فرقه‌هایی که دارای گرایش باطنی و تأویلی است، فرقه اسماعیلی می‌باشد، به طوری‌که آنان نسبت به تمامی احکام و آداب دینی تأویلات و تفسیرهای باطنی ارائه می‌دهند. این فرقه به جهت آن‌که در برهه‌ای 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 کرین از اهمیت به‌سزایی برخوردار می‌باشد. کرین 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.

ص: 60

⁶⁶ (2). همان، ص 300.

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) *sisegexE* (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 جابر بن حیان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.»⁶⁷

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.⁶⁸ همچنین وی کتاب «کشف المحجوب» تالیف ابو یعقوب سجستانی را که درباره مذهب اسماعیلی است و در قرن چهارم نوشته شده، با مقدمه ای به زبان فرانسوی چاپ نموده است، علاوه بر آن، کتاب «جامع الحکمتین» اثر ناصر خسرو قبادیانی را با

ص: 61

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.

3- ابن عربی:

وی ملقب به محیی الدین و از جمله شاخص‌ترین عارفان است که از او به پدر عرفان نظری یاد می‌گردد. بدین جهت، هانری کربن نمی‌توانسته به او توجه ویژه نداشته باشد. شاید بتوان گفت محیی الدین پس از شهاب الدین سهروردی، بیش‌ترین توجه کربن را به خود مشغول نموده است. و کربن پاره‌ای از شرح‌های فصوص‌الحکم محیی الدین را چون شرح سید حیدر آملی

⁶⁷ (1). هانری کربن، مبانی هنر معنوی، گردآوری زیر نظر علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س 1376، صص 27-28.

⁶⁸ (2). زابینه اشمیتیکه، مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف، ع روح‌بخشان، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س 1382.

«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.^{۶۹}

4- سید حیدر آملی:

کربن در تقسیم بندی تاریخ تشیع معتقد است که سید حیدر آملی مهم ترین رخداد مرحله سوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله‌ای که از زمان خواجه نصیر الدین طوسی (1270 م) که همراه با هجوم مغولان است، آغاز می شود و تا عصر صفوی ادامه می یابد. 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 می گوید:

«بسط مطالعات اسماعیلی و پژوهش های 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

ص: 62

عالی ترین کوشش درونی سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باز زیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است.»^{۷۰}

البته به نظر می رسد سید حیدر آملی در وحدت بخشی میان تصوف و تشیع و این که بلطن تصوف همان تشیع است و باطن تشیع همان تصوف است، از شهاب الدین 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 دیگوانبیا وحدت ایجاد نمود، سهروردی بود . به همین جهت کربن در بخش های فراوانی از کتاب تاریخ فلسفه خود تأثیرپذیری اندیشمندان پس از سهروردی را از وی گوشزد می کند.

تقریب باطنی مذاهب

کربن علاقه خاصی به مذاهب و فرقه های باطنی و حکمی دارد و به شیعه (اسماعیلی، شیخیه و امامیه)، حکمت خسروانی و مذهب زرتشت نیز از این منظر می نگرد. با توجه به این علاقه، گاه نیز برای تقریب و پیوند باطنی میان این مذاهب و فرقه ها و نشان دادن روحیه مشترک و حکمت معنوی میان آنها، تلاش فراوانی می کند. از جمله این که وی درباره مسأله مهدویت در شیعه و سوشیانس در تفکر زرتشتیان به سخنی از قطب الدین اشکوری که از شاگردان میرداماد است، استناد می کند.

⁶⁹ (1). 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 1368.

⁷⁰ (1). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 46.

اشکوری عقیده داشت که سوشیالیسم زرتشتیان همان است که ایرانیان به عنوان امام منتظر بدان اعتقاد دارند و کربن با تکیه بر این سخن

ص:63

می‌گوید، که این سخن اشکوری بیانگر این است که اندیشه ایران شیعی همان منحنی اندیشه ایران باستان را دنبال می‌کند و گویی که همان سخن را می‌گوید که روح ایرانی با آن مانوس بوده و به آن اعتقاد می‌ورزیده است.⁷¹

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

چرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیالیسم سخنانی اسرارآمیز و نمادین می‌گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق‌الارضی بودن و مکان غیرمادی‌ای که محل زندگی امام مهدی علیه السلام است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز می‌گویند. 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 رمزشناسی مذاهب به شدت استفاده می‌کند.

نمادشناسی 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 می‌کوشد 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

ص:64

متفاوت معنا سروکار 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 دوازده‌گانه 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 دوازده‌گانه کعبه می‌پردازد.⁷² وی می‌گوید:

⁷¹ (1). هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی)، ص 163.

⁷² (1). همان، صص 160-161.

«حدیث 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 دوره‌بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده‌گانه فهمیده است.»^{۷۳}

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 درآمد، از این رو او را واسطه و حلقه اتصال میان معنویت اسلام و مسیحیت و عامل آشنایی مسیحیت با اسرار اسلام تلقی می‌کند.^{۷۴}

ص: 65

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 عبد الرزاق 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 وحی های الهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد و فرمانروایی امام، عامل زمینه سازی قیامت القیامات خواهد شد.^{۷۵}

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 دوازده‌امامی، 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.

ص: 66

از دیدگاه کربن و بر اساس نگرش عرفانی، اختلاف اهل سنت و شیعه تنها بر سر جانشینی و رهبری سیاسی امام علی ع و خلیفه نخست نیست؛ بلکه اختلاف آن‌ها ریشه‌ای‌تر و بنیادی‌تر از مسأله رهبری سیاسی است. زیرا اگر جانشینی و خلافت

⁷³ (2). هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص 42.

⁷⁴ (3). همان، ص 162.

⁷⁵ (1). همان، ص 108.

پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 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 - برخلاف مسأله خلافت - از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می باشد. از نظر کرین، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسأله امامت است که بنابه 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 فروخواهد برد.⁷⁶ و یا نشناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان های آن دوره را به منابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می کند.⁷⁷ پس امامت در تفکر شیعه نوعی جایگزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می باشد. از این رو پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر علیه السلام برای این م قام برگزیده شده اند. به همین دلیل کرین معتقد است که در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم صلی الله علیه و آله اسلام به

ص: 67

شریعت محدود می گردد، اما در تفکر شیعه، شریعت نبوی به حیات خود ادامه می دهد. از این رو، او تمایز اصلی شیعه و سنی را بر این اساس می داند و بنابر همین اصل، کرین به مسأله مهدویت توجه خاصی دارد و آن را قله اصلی تفکر شیعی در عصر غیبت تلقی می کند. در واقع، از سپیده دم خلقت، حیات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم النبیین آغاز می شود و با ظهور امام عصر علیه السلام پیگیری می شود. 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 می خواهد آشکار سازد.

کرین در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک ناپذیر قائل است. وی معتقد است که پیامبر 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 انسان ها را به حقیقت خواهد رساند. به این ترتیب سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت به سرانجام خواهد رسید تفکر کرین در این باره مبتنی بر سخن نبوی است که فرمودند: «الشریعة اقوالی، الطریقة 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 می کند که

⁷⁶ (1) لو لا الحجة لساخت الارض بأهلها.

⁷⁷ (2) در واقع از مفهوم این روایت که گفته شده است: «من مات و لم يعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیة» استنباط می گردد 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

حضرت ابراهیم، آن‌گاه که از ابتلائات و امتحانات سخت با موفقیت و سربلندی خارج می‌شود، مفتخر به مقام امامت می‌گردد⁷⁸ و خداوند به پاس ارزش دادن به صبر و شکیبایی او با وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می‌کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم علیه السلام که دارای مقام امامت بود چنین می‌گوید: **وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُوقِنِينَ**⁷⁹ یعنی ما ابراهیم را - آن‌گاه 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 کربن امام را بشر ملکوتی می‌داند، به طوری که اگر عکس این قضیه صدق می‌کرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هیچ‌گاه اعطای این مقام نمی‌توانست برای او یک پاداش تلقی گردد.

در حقیقت یکی از ویژگی هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کربن به آن توجه خاصی دارد، این است که اگر کسی به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه 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

حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه ای است که شأن نزول آن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام است و هریک 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 اشرافی همچون سهروردی و پیروانش و چه در میان فیلسوفان مشائی همچون ابن سینا و پیروانش با ادبیات خاص هریک از این دو مشرب متداول بوده است، مضافاً که در بیان این عوالم، از تفکر نوافلاطونیانی همچون فلوطین بی‌بهره 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 ویژگی های کسانی مانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده اند، این است که به جنبه ملکوتی عالم ملک احاطه و بر تأویل عالم اشراف دارند. از خصوصیات علم به ملکوت و باطن عالم این است که

⁷⁸ (1). قرآن در سوره بقره آیه 124، درباره به امامت رسیدن حضرت ابراهیم می‌فرماید: **وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**. E. این آیات برتری مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام را بر نبوت وی نشان می‌دهد، همان‌طور که عصمت را برای امامت اثبات می‌کند. زیرا آن‌گاه که حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند می‌پرسد که آیا این مقام به ذریه و فرزندان من هم می‌رسد، خداوند در جواب می‌فرماید، ظالمان که در این جا منظور گناهکاران هستند، شایسته این مقام نمی‌باشند. که از مفهوم آیه استنباط می‌شود که بنابراین امام باید بری از گناه و ظلم باشد.

⁷⁹ (2). سوره انعام، آیه 75.

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.^{۸۰} بدان جهت در قرآن آمده است، آنانی که

ص: 70

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.^{۸۱}

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.^{۸۲}

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:

⁸⁰ (1). 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 برحسب 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 برحسب 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- علی علیه السلام به سعد ابی وقاص درباره پسرش عمر سعد و جریان قتل سید الشهداء 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.

⁸¹ (1). قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه 7، می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». 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 امکان‌پذیر است و در این باره می‌گوید:

«تمایز معانی، با توجه مراتب معنوی، میان انسان‌ها صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است.» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص 18).

⁸² (2). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 18.

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

ص: 71

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 دوازده گانه، دارای ولایت باطنی و مقام سرپرستی است که بر این اساس مؤمنان باید نسبت به امام حالت محبت، انقیاد و اطاعت داشته باشند.⁸³ 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 سرسلسله عرفان و ولایت جزئی خود را سینه به سینه به یک امام معصوم متصل سازند و این امری ضروری تلقی می‌کنند. زیرا «ولایت جزئی» یا به تعبیر خواجه عبد الله 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 دوازده گانه می‌باشند.

ص: 72

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

برخلاف بسیاری از خاورشناسان که در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی، نگاهی همه جانبه و عمیق ندارند و به هریک از مؤلفه‌های دین به صورت تفکیکی و تحلیلی نگریده 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 اصلی ترین و محوری ترین عناصر آن می‌باشد و به صورت میدانی و شبکه ای به تحلیل این عناصر محوری می‌پردازد. از این رو یکی از مؤلفه های بنیادین که برای او جلب توجه می‌کند، مسأله مهدویت است. وی آن را از محوری ترین 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:

⁸³ (1). قرآن در این خصوص می‌فرماید: اَطِيعُوا اللَّهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ E\ 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. آن‌گاه که این کلمه درباره خداوند، رسولان و امامان به کار می‌رود، به معنای سرپرستی و فرماندهی است و آن‌گاه 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.

«ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشه شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست.»^{۸۴}

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 داده اند. زیرا آنان اعضای «درآکه تجلی الهی» و این «معرفت قلبی» را که در معرفت‌شناسی امامان تعریف شده بود، از دست داده یا فلج کرده‌اند.»^{۸۵}

کربن ظهور امام عصر 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

ص: 73

این همان پیروزی تأویل خواهد بود، از این رو تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود،^{۸۶} این امر متحقق نخواهد شد.

«... تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی‌معناست. 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 انسان هاست و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوانمردی از همین جا ناشی می‌شود و این اندیشه همه خلیفات شیعی را در خود دارد.»^{۸۷}

کربن در آثار خود به نقش محوری و کلیدی مهدویت و امام زمان علیه السلام اشاره های 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 هانری کربن

از منظر اعتقادات شیعه امامی و با دقت نظر کلامی در مباحث هانری 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

⁸⁴ (1). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 105.

⁸⁵ (2). همان، 105.

⁸⁶ (1). کربن در اثبات این امر که تا مردم به بلوغ و رسش روحی نرسند، ظهور امام عصر علیه السلام متحقق نخواهد شد، به سخن سعد الدین 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 106).

⁸⁷ (2). همان، ص 105. کربن وجود روحیه فتوت و اخلاق جوانمردی را در گذشته که توسط عرفا ترویج می‌شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه‌ها 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.

کربن برخلاف 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 به‌عناصر و مؤلفه‌های اصلی و بنیادین آن

ص:74

توجه کنند، به بیان اصلی‌ترین عناصر تفکر شیعی اشاره می‌نماید و بر تبیین آن‌ها تلاش می‌ورزد. در واقع کربن به عنوان یک خاورشناس و پژوهشگر روشمند توانست عمق اعتقادات شیعه را آشکار سازد و اساس و پایه‌های آن را که مایه استواری تئوریک شیعه در طول تاریخ بوده، تفسیر کند، به گونه‌ای که عظمت کار کربن نسبت به دیگر خاورشناسان و دین‌پژوهان غربی در مزیت‌بخشی و رجحان دادن به مهدویت بر دیگر آرای کلامی، بسیار نمودار است.⁸⁸

در ساختار فکری شیعه، پاره‌ای از آموزه‌های اعتقادی جای‌گاهی ویژه و بنیادی دارند، به طوری که با حذف آن آموزه‌ها، شیعه نابود و مضمحل می‌شود.

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 پایه‌های دین می‌پردازند، وقتی به بیان مسأله ولایت می‌رسند، یادآوری می‌کنند که همه پایه‌های دین مبتنی بر ولایت امامان است و شریعت از آن منظر معنادار می‌باشد. در واقع این اولویت‌گذاری در اعتقادات، گویای این است که نباید همه اعتقادات را در یک ردیف نهاد و هم سطح یکدیگر پنداشت و اولویت‌دهی به بعضی از اعتقادات را نادیده گرفت. کربن در مسأله مهدویت گاه به سوی شیخیه نزدیک می‌گردد و گاه به اسماعیلیه و امامیه توجه می‌کند و در این مسیر، گاهی از مباحث عرفانی و اشراقی محیی‌الدین و سهروردی کمک می‌گیرد و می‌کوشد تا میان تفکر عرفانی

ص:75

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

⁸⁸ (1). با وجود آن که هانری کربن در شیوه‌پدیدارشناسانه خود از شیعه، به توصیف آن در تمامی گرایش‌هایش (اسماعیلی، شیخیه و دوازده‌امامی) می‌پردازد و کمتر سعی می‌کند تا به اظهار نظر و داوری بپردازد، گاهی دیده می‌شود که قلمش رها شده و به ترجیح یک اندیشه دیگر و مقایسه میان آرا می‌پردازد و اظهار نظر شخصی می‌کند. به عنوان مثال در بحث عالم هورقلیا و ملاقات با امام عصر علیه السلام با کمال تعجب، وی به نظریه شیخیه گرایش پیدا می‌کند و معتقد می‌شود که کلیه تشرفات و دیدارها در عالمی فرامادی که همان عالم هورقلیا است، صورت می‌پذیرد و در بیان این اعتقاد، عالمان شیعه دوازده‌امامی 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، زکندیش می‌داند.

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 خصوصا در عرفان بپردازد.

در واقع همان طور که سلوک اخلاقی و عرفانی پیش از محیی الدین وجود داشته، اما او توانست عرفان نظری را به تصویر کشد و آن را به طور سیستماتیک تدوین نمود، و یا منطبق 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 بپردازد و آن را از حاشیه تئوریک فکر شیعه به متن آورد.

ص:76

انسان وقتی با منزلت و جایگاه مهدویت در شیعه‌شناسی کربن مواجه می‌شود - جدای از اشتباهاتی که در باب مهدویت دارد - احساس می‌کند که می‌تواند 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 دین ورزی 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 هرچند 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

ص:77

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 منطبق عقلی حدود آن را معین می‌کند، محدود نمی‌شود. اندیشه شیعی، ناظر به انتظار است، نه انتظار وحی شریعتی جدید، بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی. نمونه‌های اعلاّی 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.»⁸⁹

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.⁹⁰

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

ص: 78

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 بپردازند، 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 کرین 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:

⁸⁹ (1). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 42.

⁹⁰ (2). هانری کرین 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 مبتنی بر امامت و قطب الاقطاب بودن امام و ولایت منتشر شده از جانبش می‌دانست و گمان می‌برد که عارفان توانایی ایفای این مسئولیت را دارند و عرفان - برخلاف شریعت و فلسفه - می‌تواند از عهده این مسئولیت 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 کرین، 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 ایفاکننده نقش امامت و ولایت نداند - علی‌رغم ادعای خود تصوف - اما به اصل سخن کرین مبنی بر این که باطن شیعه همان امامت و ولایت پیشوایان دین است، وفادار باشد. در واقع کرین به طرح امامت و ولایت پرداخته است، لکن مصداق آن را در عرفان می‌جوید.

«معنای ظهور امام منتظر، همان جلوه کمال انسانیت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر می سازد و معنای این سخن، آشکار شدن سرّ الهی است که به انسان امانت سپرده شده...»⁹¹

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 می باشد و هیچ گاه به معنای نادرست سکوت، خمودگی و افزودن گناه در جامعه نمی باشد، بلکه برعکس انتظار به معنای اصلاح خود و جامعه می باشد. کوبن پس از آن که این حدیث نبوی را نقل می کند:

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

ص: 79

نتیجه می گیرد که این سخن نبوی اعلانی صریح و پژوهی در همه ادوار تاریخ و در وجدان شریعی خواهد بود و این که خداوند با ظهور مهدوی می خواهد 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 می کند.⁹²

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

1) با آن که اهمیت مهدویت با توجه به شیوه پدیدارشناسی کربن، بر ما پنهان نیست، اما در پارهای از مباحث مهدویت می توان سخنان او را به نقد کشید، هرچند که این خرده گیری، چیزی از اهمیت فکر او نمی کاهد و در شناخت او نسبت به این که مهدویت از ارکان فرقه های شیعه محسوب می گردد، هیچ گونه خدشه ای وارد نمی سازد.

در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که برخلاف بسیاری از مستشرقان که به اسلام نگاه تاریخی دارند و این را دنبال می کنند 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 پاره ای 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 می دهد و عمق

ص: 80

شیعه را همان جنبه باطنی و معنوی آن می داند و به صحت و عدم صحت تاریخی این نگرش در افکار فرقه هایی چون اسماعیلی و شیخیه توجه نمی کند.

⁹¹ (1). همان، ص 109.

⁹² (1). تاریخ فلسفه، ص 105.

البته این شیوه باطن‌گرایی کربن به عنوان مغز و باطن تفکر شیعه مورد اقبال پاره ای از اندیشمندان است؛ اما نباید فراموش نمود که به شیعه از جنبه های دیگر هم می توان نگریست. مثلا می توان به شیعه از منظر عقلی، کلامی، حدیثی و فقهی هم نگریست، به طوری که از این منظرها بخش های دیگری از شیعه می توانست مورد توجه کربن قرار بگیرد. کربن هرچه 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 فرقه های شیعه توجه نمود. مثلا به سهروردی و صدر المتألهین بیش از دیگر فیلسوفان اسلامی چون ابن سینا توجه دارد و در میان فرقه های شیعه، در کنار امامیه به اسماعیلی و شیخیه، بیش از دیگر فرقه های شیعه توجه دارد. زیرا در این فرقه های شیعه بیش از دیگر فرقه ها به مسأله تأویل، باطن‌گرایی و جنبه های عرفانی توجه می شود. همچنین به عارفان بیش از دیگر اندیشمندان اسلامی چون متکلمان، محدثان، فقیهان و دیگر عالمان شیعی، توجه می کند. در واقع نگاه کربن به شیعه نگاهی همه جانبه و همه سویه نیست. حتی در تحلیل منابع شیعی چون احادیث و روایات پیشوایان دینی، بیش تر به احادیثی که قابلیت تأویل حکمی و عرفانی را دارد، توجه می کند و تنها روایاتی را که بتواند با آن‌ها حکمت باطنی شیعه را بیان نماید، ذکر می کند.

2) گاه دیده می شود که وی به دسته ای از روایات که از جهت وثوق و اطمینان در سند و دلالت خدشه پذیرند، استناد می کند. از دیدگاه کربن چون حقیقت شیعه همان جنبه باطنی آن، یعنی حکمت و معنویت، می باشد، از اینرو

ص: 81

هرچه که بیانگر این حکمت و معنویت باشد، مورد استناد او قرار می گیرد. به عنوان مثال به خطبه البیان منسوب به حضرت علی علیه السلام که در کتاب مشارق الانوار حافظ رجب بررسی آمده است و از خطبه های غلوآمیز و افراطی درباره مقام امامت شمرده می شود، استناد می کند و صحت و سقم این حدیث را مورد توجه قرار نمی دهد، درحالی که این خطبه از جنبه تاریخی و سندشناسی، مورد تأیید حدیث شناسان نیست و همیشه مورد انتقاد عالمان دینی بوده است و صرفا صوفیه دلالت و مضمون این خطبه را مورد تأیید قرار می دهند و به آن استناد می کنند. وی درباره شخصیت حافظ رجب بررسی که بنابه نظر عالمانی از شیعه چون علامه مجلسی، قابل اعتماد نیست^{۹۳}، چنین می گوید:

«در میان آثار رجب بررسی که به هشت اثر می رسد، مشارق الانوار را که مهم ترین خطبه های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می شود، می توان دیباچه ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقی کرد.»^{۹۴}

کربن به جهت علاقه زیاد به شیعه معنوی، به سوی گرایش هایی از شیعه که به باطن و تأویل گرایش دارند، چون اسماعیلی و شیخیه، و رویکرد عرفانی از امامیه بیش تر گرایش پیدا می کند 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.

^{۹۳} (1). محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، چاپ بیروت، ج 1، ص 10.

^{۹۴} (2). تاریخ فلسفه اسلامی، ص 139.

3) کرین 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

ص:82

(جزیره خضرا)، دریای سفید (که در گفته‌های بعضی از تشرف 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 (1288/1870) و ابو القاسم خان ابراهیمی (1247 شمسی / 1969) 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، کرین 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 السّلام 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 امت امام عصر علیه السّلام 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. این‌جا 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.

ص:83

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 ورای عالم طبیعت است و مبین همان تمایلات ژرفی است که در جریان از مسیحیت با تمایلات ناشی از اندیشه جسم لطیف مسیح مطابقت داشت.⁹⁵

علی‌رغم این که بسیاری از علمای دسته اول امامیه، وجود و حیات امام عصر علیه السّلام را جسمانی و در همین عالم مادی می‌دانند، اما کرین تحت تأثیر بحث عالم مثال و جسم هورقلیایی، به نگرش این دسته از عالمان توجه نمی‌کند و می‌کوشد تا ملاقات‌ها و مکاشفه‌های تشرف یافتگان خدمت امام عصر علیه السّلام را با عالم هورقلیائی توجیه کند. شاید عمده‌ترین دلیل برای این که کرین به نظریه عالم هورقلیایی گرایش پیدا نموده، این باشد که وی می‌کوشد تا از تاریخ شیعه، تاریخی قدسی

⁹⁵ (1). همان، ص 105.

ارائه دهد، تاریخی که از جنبه پدیدارشناسانه کرین، 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 کمال الدین و تمام النعمه، طبرسی نوری در کتاب نجم الثاقب، محمد باقر مجلسی در جلد سیزدهم کتاب بحار الانوار 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

ص: 84

همین عالم مادی و جسمانی اثبات کنند و هیچ‌یک از آن‌ها به مانند بزرگان شیخیه نگفته‌اند که ملاقات و تشرّف 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 کرین علی رغم نگرش عالمان امامیه (دوازده‌امامی) بیش‌تر 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 ساده‌لوحانی بوده‌اند معتقد به این که امام (غایب) مثل هرانسان زنده دیگری وجود دارد و هر یک از ما می‌تواند شاهد وجود او باشد. حتی برخی (مولفین) با جدیت بسیار به بررسی زندگی معمرین پرداخته‌اند و به امکان زندگی جسمانی بسیار طولانی قائل شده‌اند.»⁹⁶

در واقع از منظر کرین، 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

ص: 85

می‌گرداند. این همان جهان «شرق میانه» است که در تاریخ زندگانی قدسی امام دوازدهم به صورت «جزیره سبز» زمردینی درمی‌آید که پیرامونش را دریایی سپید، که خود در ناکجا یا قطب همه جهات واقع شده، فراگرفته است.»⁹⁷ کرین محل زندگی

⁹⁶ (1). در احوال و اندیشه‌های هانری کرین، محمد علی امیر معزی، پژوهش در نوختناسی روایات ملاقات با امام غائب، ص 75.

به نقل از: neinari malsl nE30 / 40 - 329

⁹⁷ (1). داریوش شایگان، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، ص 156.

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.⁹⁸

با توجه به نگرش کرین 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 بانشاط خود را از دست خواهد داد.

4) عبد الرحمان بدوی معتقد است که هانری کرین با عقل گرایی مخالفت دارد و به گرایش اشراقی (yhposoeht) (بیش تر اهتمام می ورزد.⁹⁹ به نظر می رسد این رویکرد کرین دارای دلایل متعددی است. از طرفی کرین 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 کرین

ص: 86

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 شهاب الدین سهروردی بیش از هراندیشمند فیلسوف دیگر گرایش پیدا نمود. بنابراین، طبیعی است با این فضای ذهنی ای که کرین داشت، وقتی به ایران آمد معطوف به عرفان، تفکر اشراقی و سرانجام شیعه معنوی شود و تلاش خود را برای فهم آن ها متمرکز سازد.

5) به جهت تأثیرپذیری کرین از نظریات شهاب الدین سهروردی و فرقه های چون اسماعیلی و شیخیه، نظریه اش درباره ملاقات جسمانی و تجربه های 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 می برند، معتقد است که جزیره خضرا، دریای سفید، کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدی علیه السلام در این عالم رخ می دهد. حتی وی طول عمر امام را با عالم هورقلیا توجیه می کند. زیرا از نظر کرین عالم هورقلیا عالمی فرامادی و فرازمان و فرامکان است که در آن جا زمان و تحول 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 می گیرد و نظریه آنان را نادرست می داند که طول عمر امام را با بیان زندگی طولانی

⁹⁸ (2). یکی از نکته های انتقاد شده از تفکر کرین درباره مهدویت، همین زندگی فرامادی و موجود در عالم مثال است، که کرین به تبعیت از سهروردی و بزرگان مکتب شیخیه اتخاذ نموده است و با وجود آن که کرین در بسیاری از موارد، نظر به شیعه امامیه (دوازدهامی) دارد، در این جا برخلاف سخن عالمان امامیه سخن گفته است.

⁹⁹ (3). عبد الرحمن بدوی، دائرة المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س 1377، ص 481.

بعضی از کهن سالان (معمّرین) توجیه می‌کنند. و علی‌رغم این‌که کرین 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

ص: 87

انتقاد می‌ورزد. عمده اشکالی که بر کرین 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.

6) از دیگر انتقادات بر نگرش کرین در باب مهدویت، این است که وی در نگاه به مهدویت تنها موضوع را از جنبه عرفان و ولایت می‌بیند، و دیگرو زوایای تفکر مهدویت، چون ابعاد جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه، سیاسی و دیگر جنبه‌های عصر ظهور را مورد توجه قرار نمی‌دهد. از نظر کرین امام مهدی عجل‌الله تعالی فرجه الشریف خاتم ولایت مقبّده و شکوفاکنده 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 کرین درباره دکترین مهدویت

در خاتمه باید عرض کنیم که هرچند نگرش هانری کرین در پاره‌ای از مباحث مهدوی - به‌ویژه 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 - برخلاف دین پژوهان و دائرةالمعارف نویسان پیش از خود که دارای روش تاریخیگری بودند¹⁰⁰

ص: 88

- به اهمیت موضوع مهدویت در تمامی فرقه های شیعه پی برد و علی‌رغم این‌که بسیاری از مقالات موجود در دائرةالمعارف‌ها و کتاب‌هایی که به وسیله خاورشناسان غربی درباره مهدویت نوشته شده و به اهمیت و رکن اساسی مه دویت 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، کرین دقیقاً متوجه این مسأله بود که مهدویت فراتر از روند تاریخی و سوءاستفاده مدعیان، دارای ریشه ژرفی در متون دینی اسلام است، به طوری‌که نمی‌توان سوءاستفاده جاه‌طلبان 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

¹⁰⁰ (1). ر. ک به مقالات ذیل: رابرت اس. کرامر، دائرةالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل‌الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم بهار و تابستان 1383)، ص 199؛ دلیو.

مادلانگ، دائرةالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل‌الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان 1382)، صص 129-125؛

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 منابه یک پایه محکم فکری خاطر نشان نموده است، به گونه ای که از اندیشمندان اسلامی انتظار می رود تا از مسأله مهدویت در عرصه عرفان و اخلاق اسلامی، به عنوان یک نظریه و دکترین استفاده کنند.

tsetal, gnitsaH semag yb detidE, scihTE dna nuoigiler fo aidepolcycnE,
thguoilogram. S. D. 336. p, 8 lov, 1964, kroY weN, nguobnidE, tide

ص:89

فصل سوم مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستتر

- مقدمه

- روش تحقیق دارمستتر

- نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت

- نقد و بررسی آراء دارمستتر

ص:90

مقدمه

به طور متداول خاورشناسانی که در زمینه فرهنگ اسلامی تحقیق نموده اند، به قرآن شناسی پرداخته و درباره مهدویت کتاب مستقلی نداشته اند و به آن در ضمن مباحث دیگر پرداخته اند، اما از جمله خاورشناسانی که درباره مهدویت سخن گفته و در این راستا کتاب مستقلی را تالیف نموده است، «جیمز دارمستتر»¹⁰¹ (1894-1849) 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 اوستاشناس 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 1877

¹⁰¹ (1) 1849-1894. retetsemraD semaJ

نوشته شده و در پاریس چاپ گردیده است، از جمله دیگر آثار او کتاب: «مجموعه قوانین زردشت یا ونیداد اوستا» است که به وسیله آقای موسی جوان با عنوان «تفسیر اوستا» به فارسی ترجمه شده است.^{۱۰۲} وی در زمینه مذهب زرتشت شهرت یافته است، به طوری که بعضی از اندیشمندان درباره اوستا و

ص: 91

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

از جمله آثاری که دارمستتر در خصوص مهدویت تالیف نموده، کتابی با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» است که این اثر در ایران در سال 1317 توسط آقای محسن جهانسوز ترجمه گردیده است.^{۱۰۳} انگیزه اصلی شکل گیری این کتاب را باید در وقایع سال 1885 م (1302 ه. ق) دنبال نمود، زمانی که فردی در سودان به نام «محمد احمد سودانی» (1885-1834) ادعای مهدویت نمود و حدود چهار سال بر این ادعا پافشاری نمود تا سرانجام در سال 1885 کشته شد. وی عده زیادی را در کشور سودان متوجه خود ساخت و به تدریج منطقه هایی 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 1885، قوای انگلیس در رویارویی با نیروهای محمد احمد سودانی شکست خوردند و این امر گلاستون رئیس الوزراء انگلیس را مجبور نمود تا در صدد برآید که سید جمال الدین اسدآبادی را که در آن زمان در انگلیس بود و روزنامه عروة الوثقی را منتشر می کرد، 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

ص: 92

سودانی بهای بسیاری از غربی ها، 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 زبان ها افتاده بود،

¹⁰² (2). این کتاب با آدرس کتاب شناسی ذیل ترجمه شده است: «جیمز دارمستتر، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبد اللهی، دنیای کتاب، تهران، س 1382». همچنین کتاب دیگری از مترجم همین اثر در راستای اوستا با کتاب شناسی ذیل ترجمه شده است: «دیباچه ترجمه فارسی کتاب تفسیر اوستا ترجمه گاتاها، جیمز دارمستتر، موسی جوان (بی جا، بی نا)، س 1348»؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی. الذریعه، ج 4، ص 141 و ج 7، ص 134.

¹⁰³ (1). دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، 1317.

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، درحالی‌که دارمستتر در بخش پایانی کتاب از ماجرای محمد احمد سودانی به عنوان قائله ای 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 برخلاف 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

ص: 93

یکدیگر است. با نگاهی به کتاب دارمستتر، 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 برخلاف 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 نهادی مذهبی از دیدگاه یک مسلمان ننگریست، از اینرو شیوه تاریخی را ناتوان از تحلیل عمیق و همدلانه آموزه‌های مذهبی می‌دانست.

دارمستتر در شیوه تاریخی‌گری خود، می‌کوشد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد و دین را همچون جامعه شراپان سکولاری چون دورکیم، و پاره‌ای از دین پژوهان 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 شیدها به شباهت‌های اسطوره‌شناسانه اهتمام می‌ورزد.

وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام تحت تاثیر اساطیر ایرانی می داند، و به مانند بعضی از خاورشناسان چون گلدتسیهر و پاره ای از روشنفکران غ یردینی ایرانی چون احمد کسروی این تفکر را درباره اسلام ابراز داشته است که اعتقاد به مهدویت تحت تاثیر تفکر ایرانیان و زرتشتیان درباره سوشیانس می باشد. دارمستتر درباره تاثیرپذیری ادیان ابراهیمی از مذهب زرتشتی در مسئله منجی گرایی اینچنین می گوید:

«می دانید 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 می شود. نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می شود.

عبارت از اعتقاد به یک وجود فوق الطبیعه بود که بایستی در آخر الزمان ظهور کند و نظم و عدالت رفته را به جهان بازآرد 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 درآمد 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.»^{۱۰۴}

دارمستتر در اشتراک میان ادیان و تاثیرپذیری آنها از مذهب زرتشتی می گوید 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 می داند. او بیان می دارد:

«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 داده اند و

عیسویان به اژدها 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.»^{۱۰۵}

نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت

¹⁰⁴ (1). همان، ص 5.

¹⁰⁵ (1). همان، ص 6.

دارمستتر پس از بیان شباهت‌های اسطوره‌گرایانه ادیان و تاثیرپذیریشان از مذهب زرتشت به بررسی تاریخی پیدایش مسئله مهدویت در اسلام می‌پردازد.

وی می‌گوید کلمه «مهدی» برخلاف نگرش پاره‌ای از خاورشناسان که آن را اسم فاعل و به معنای هدایت‌گر، ترجمه کرده‌اند، به صورت اسم مفعول و به معنای «هدایت‌شده» می‌باشد، زیرا این دسته از انسان‌ها از جانب خدا هدایت شده‌اند.^{۱۰۶}

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.^{۱۰۷} به نظر می‌رسد دارمستتر 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 انگشت‌شماری از اندیشمندان اهل سنت همچون رشید رضا، احمد امین و اقبال

ص: 96

لاهوری که به مسئله مهدویت اعتقاد ندارند، تحت تاثیر سخنان ابن خلدون قرار گرفته‌اند و با وجود آنکه ابن خلدون توانایی 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 این‌باره 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 درپلوه 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 بنی‌امیه 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.

¹⁰⁶ (2). همان، ص 7.

¹⁰⁷ (3). همان، صص 9-10.

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

ص: 97

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 تحت الحمايه حکومت اسلام می قرار گرفتن و سوم اینکه در صورت نپذیرفتن این دو مورد، کشته شوند.^{۱۰۸} دارمستتر معتقد است عرب ها برای تامین بیت المال و هزینه های آن ترجیح می دادند تا ایرانیان ایمان نیاورند، تا به این طریق مجبور باشند، جزیه دهند، اما ایرانیان به جهت تنفر از حکومت ساسانی و ره ایی از اعمال جان فرسایی که پادشاهان ساسانی تحمیل می کردند، ترجیح می دادند 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 می گوید:

«ایرانیان اسلام آوردند ... اما اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام آویختند»^{۱۰۹}

در واقع او با این سخن می خواهد اثبات کند، تاثیر تفکر و اعتقاد ایرانیان در شکل گیری پاره ای از اعتقادات اسلامی مشهود می باشد و رد پای اساطیر ایرانی را در فرهنگ اسلامی می توان دنبال نمود. به عنوان مثال می گوید، 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 می شود و آن را نور لطیفی می دانستند که از جانب خداوند نازل می شود و به آن «فریزدان» می نامیدند و پادشاه را خداوند و زاده کردگار محسوب می کردند.^{۱۱۰} به همین جهت ایرانیان پس از مرگ علی علیه السلام برای او اساطیر و افسانه ها ساختند و به عنوان مثال گفتند که در هنگام ولادت

ص: 98

امام علی علیه السلام سهمناک ترین شمشیران به نیام رفت یا اینکه گفتند که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر دروازه خیبر را از بین برکند و سپر خود ساخت و مواردی دیگر که محصول روحیه اساطیری و میتولوژی ایرانیان بوده است.^{۱۱۱}

¹⁰⁸ (1) همان، ص 12.

¹⁰⁹ (2) همان، ص 13.

¹¹⁰ (3) همان، ص 13.

¹¹¹ (1) همان، ص 16 (ناگفته نماند که دارمستتر به جهت ناآشنائی با متون روایی مسلمانان - روایات فریقین - تصور می کند که این سخنان درباره امام علی علیه السلام تنها ریشه های اسطوره شناسی دارد و برآمده از خاطره های ازلی، ضمیر ناخودآگاه و روحیه جمعی بشر است، درحالی که می توان 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 اسطوره ای و غلوآمیز ندارند و بلکه ترجیح

دارمستتر در شرح حال مدعیان دروغین مهدویت و حوادث زمان صدر اسلام که پس از وفات پیا میر صلی الله علیه و آله به وقوع پیوست، به وقوع حوادثی همچون قیام مختار تقفی و محمد ابن حنفیه، می پردازد، سپس به ترتیب به بیان جریان ادعای مهدویت در سرزمین های روم، افریقا، عثمانی و سودان می پردازد و سرانجام کتاب خویش را با بیانی درباره ادعای مهدویت محمد احمد سودانی و اختصاص دادن بخش پایانی کتاب به آن به اتمام می رساند.

وی پیرامون شخصیت محمد احمد سودانی می گوید، وی از کودکی حافظ قرآن، اهل زهد و تقوی بود^{۱۱۲} که بعدها به دلیل رواج سلسله های صوفیانه در کشورهای افریقایی، وارد حلقه مریدان «شیخ محمد شریف» گردید، اما چون معتقد بود، شیخ نمی تواند آنچه را که شریعت روا ندانسته، جایز شمارد، منفور شیخ واقع شد، به طوری که هرچه سودانی به عذرخواهی پرداخت، ثمره ای نبخشید، جز اینکه به طرد او از حلقه مریدان منتهی گشت و کینه و تنفر شیخ

ص: 99

محمد شریف را در دل او کاشت به طوری که بنابه نقل دارمستتر او را مصمم نمود تا از شیخ انتقام بگیرد.^{۱۱۳}

از دیگر عللی که دارمستتر برای تبیین قیام محمد احمد سودانی نقل می کند، این است که مردم سودان توسط مباشران مالیه به شدت مورد ستم و ظلم قرار گرفته و در عسرت به سر می بردند، به علاوه که سودان از جمله کشورهای بود که در آن برده داری به شدت وجود داشت،^{۱۱۴} به طوری که زمینه های 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 کرده اند که از علامات ظهور مهدی علیه السلام خروج ایشان از سودان است. به علاوه در سال ادعای محمد احمد سودانی، ستاره ای دنباله دار نمایان شد که سودانیان گفتند که این ستاره رایت مهدی علیه السلام است که فرشتگان آن را حمل می کنند.^{۱۱۵}

این سخنان و علائم می توانست اعتماد مردم را نسبت به فردی همچون محمد احمد سودانی جلب کرده و اراده آنان را در پیوستن به وی محکم سازد.

می دهند که در فضائل آنان افراط نکنند، از جمله اینکه این روایت که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر، درو ازه خیبر را که چهل نفر از سپاهیان نمی توانستند بلند کنند، بلند کرد، از جمله سخنانی است که ابن سعد در کتاب «طبقات» که از پنج منبع مهم تاریخ صدر اسلام می باشد، نقل نموده است.

¹¹² (2) همان، ص 185.

¹¹³ (1) همان، ص 188) البته تحلیل و علت یابی دارمستتر که می خواهد سرانجام به اثبات این امر برسد، که این سرخوردگی ها موجب ادعای مهدویت از جانب محمد احمد سودانی شد، قابل تامل است و تنها این سخن را می توان به عنوان یک احتمال عقلی مورد توجه قرار داد)

¹¹⁴ (2) همان، ص 185.

¹¹⁵ (3) همان، ص 188.

به همین جهت محمد احمد سودانی توانست چهار سال به ادعای خود ادامه

ص: 100

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

نقد و بررسی آراء دارمستتر

1- از جمله انتقادات بر دارمستتر، این است که وی چون مهدویت را یک آموزه صحیح اعتقادی نمی داند، از اینرو با نقد تفکر محمد احمد سودانی، اصل اعتقاد به مهدویت را هم مخدوش اعلام می کند. 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 گونه ای سخن می گوید که گویی از یک امر خرافی که هیچ ریشه اعتقادی ندارد، سخن می گوید.

2- شیوه او در این کتاب تاریخیگری است و همه مسائل را از روزنه یک برهه تاریخی و زمان و مکان وقوع رخداد می بیند، از اینرو به اهمیت و جایگاه مسئله مهدویت در اسلام توجه نمی کند 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، بستره ای را که در آن قرار گرفته کاملاً مخدوش و دارای پایه های متزلزل می بیند. 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 می کند.

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

ص: 101

تحت تاثیر مذهب زرتشت و تمدن ایران باستان بداند و حتی ریشه های تفکر شیعه را در ا موری همچون منصوص بودن خلافت علی علیه السلام، برآمده از تفکر زرتشتیان می داند، درحالی که شباهت میان یک آموزه در چند دین نمی تواند دلیل بر تاثیر گرفتن یک دین از دین دیگر باشد. اگر دارمستتر به خود زحمت شناخت ادیان را می داد و منشأ ادیان ابراهیمی را و حیانی می دانست و برای آنان حقانیت قائل بود، هیچگاه این سخن را نمی گفت، اما چون این دسته از خاورشناسان به مانند جامعه شناسان سکولار، دین را امری اجتماعی، فرهنگی و محصول تمدن ها می دانند، از اینرو در یافتن جنبه های مشترک میان ادیان، به دنبال اسطوره شناسی و نمادشناسی می گردند به طوری که گمان می رود، جوامع در تحقق اعتقادات خود از یکدیگر تقلید می کنند. به نظر می رسد از برتری ها و مزیت های روش پدیدارشناسی نسبت به روش تاریخیگری این است که محقق

پدیدارشناس می‌کوشد تا به جای آنکه ریشه اعتقادات را در تاریخ حوادث و رخداد‌های اجت ماعی بجوید، آن را در متون مقدس و مبانی معرفتی و اعتقادی آن دین دنبال کند و این امری است که بر دار مستتر پنهان مانده است.

4- از دیگر انتقادات بر دارمستتر، 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.

ص:102

متأسفانه به جهت اهمیتی که ابن خلدون در جامعه شناسی و تاریخ دارد و اثر مهم او در جامعه شناسی - مقدمه ابن خلدون - منشأ اثر بوده و در غرب ترجمه شده است، موجب گردیده تا نظر نادرست او در زمینه مهدویت نیز مورد توجه اسلام شناسان غربی قرار گیرد و آنان در شناخت مسئله مهدویت به جای رجوع به متون اصلی و منابع درجه اول به این آثار رجوع کنند. درحالی‌که نباید فراموش نمود که اهمیت اندیشمندی در عرصه ای 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 جامعه شناسی 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.

ص:103

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

ص:104

مقدمه

فان فلوتن^{۱۱۶} (1866-1903) از خاورشناسان هلندی و از شاگردان یکی از اسلام شناسان هم وطن خویش، دخویه (1836-1909) 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 علوتند از:

1- کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی (1895).

2- کتاب البخلاء جاحظ (1900).

3- رساله‌های کوتاهی از جاحظ (1903).

و تالیفات وی عبارتند از:

1- عزیمت عباسیان به خراسان (در سال 1890 به زبان هلندی نوشته است).

2- پژوهش‌هایی درباره عرب سالاری، تشیع و عقاید مهدویت در دوره اموی (در سال 1894 در آمستردام به زبان فرانسوی نوشته است).^{۱۱۷}

ص: 105

از مهمترین آثار فان فلوتن درباره اسلام، کتاب دوم اوست. این کتاب با عنوان «السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه»^{۱۱۸} در سال 1965 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.^{۱۱۹}

دکتر حسن ابراهیم حسن، مترجم کتاب فلوتن به زبان عربی، در مقدمه این کتاب می گوید، آنگاه من در دانشگاه لندن دانشجوی رشته تاریخ اسلام بودم، استاد توماس ارنولد در سخنرانی های خود به کتاب فان فلوتن اشاره می نمود و از آن تعریف می کرد 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. وی می‌افزاید که این کتاب را از م همترین منابع تاریخی درباره شیعه و درباره 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

¹¹⁶ (1) netoIV naV eloreG) 1866- 1903.

¹¹⁷ (2) دائرة المعارف مستشرقان، عبد الرحمن بدوی، 420.

¹¹⁸ (1) آدرس کتاب‌شناسی 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 1965.

¹¹⁹ (2) آدرس کتاب‌شناسی اثر مذکور عبارت است از: فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی‌جا، بی‌تا.

از مطالعه مجموعه ترجمه‌ها و تالیف‌های فان فلوتن استنباط می‌گردد که وی در تاریخ اسلام و قرون اولیه صدر اسلام به‌ویژه 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

ص: 106

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 دارمستتر 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 اندیشه ای ساختگی است، به بررسی این پرسش می‌پردازد که چرا مسلمانان به طرح مهدویت پرداخته‌اند و چگونه این فکر در اندیشه مسلمانان به‌ویژه شیعه شکل گرفته است؟

همانطور که قبلاً اشاره شد، این دسته از خاورشناسان برخلاف روش تحقیق پدیدارشناسانه شرق شناسانی 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 پیر وان آن نگریسته می‌شود و سپس بعد از توصیف نظرات وفاداران به آن تفکر اگر تناقض و نقصی دیده شود، گوشزد می‌گردد، درحالی‌که 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

ص: 107

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 درباره 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 سوءاستفاده از بحث مهدویت بپردازند. 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:

«مسلمانان 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.»¹²⁰

ص: 108

حسن ابراهیم حسن در مقدمه کتاب می‌گوید، 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.¹²¹ بنابه اعتقاد فلوتن، اعتقادات غیر اسلامی‌ای 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 می‌کند که منظور از اسرائیلیات، داستان‌های نادرستی است که از ادیان کهن و پیشین نقل شده است، داستان‌هایی همچون پیشگویی درباره سرنوشت و سرانجام جهان، بازگشت عیسی، ظهور دجال و مسئله مهدویت که مسلمانان آن‌ها را از داستان‌های بنی اسرائیلی اقتباس نموده‌اند. در واقع حسن ابراهیم حسن از مسئله مهدویت به اسرائیلیات تعبیر نموده و اعتقاد به مسئله مهدویت را از داستان‌های دروغ بنی اسرائیلی می‌داند.

با توجه به نگاه تاریخی فلوتن، دلیل اعتقاد به مهدویت که از نظر او تحت تاثیر داستان‌های 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 درباره اسلام نظرش این است که انتشار اسلام از راه ایجاد رعب و ترس بوده، نه از راه استدلال، احتجاج و موعظه حسنه.

ص: 109

¹²⁰ (1) فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محم د زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س 1965، ص 122: «و من الجلی أن الاعتقاد بظهور المهدی و انتظاره لم یقتصر بادی - الأمر علی آل البیت و حدهم، بل بدأ ذلك الاعتقاد یداع و ینتشر بین المسلمین علی حسب إزدیاد نفوذ الشیعه و انتشاره و قد انتشرت فکرة المهدی المنتظر لدی أهل السنه حتی محت ذکر غیره من المهدیین مما کان یتنبأ بهم مثل السفیانی و القحطانی و غیرهما. و لا شک أن التنبؤ بهؤلاء و انتظارهم لم یتلاش تماماً من نفوس المسلمین».

¹²¹ (1) همان، صفحه الیاء: «سر انتصار العباسین إلی ثلاثه عناصر هامه : 1- الکراهه المستأصله التي کان یکنها أهل البلاد المغلوبه لفلواتحین من العرب 2- الشیعه و هم أنصار أهل البیت 3- انتظار مخلص أو هاد eissem»

وی آغاز تاسیس شیعه را از کوفه و قیام های کوفی می داند و می گوید 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 اندیشه های پادشاهان و بعضی از اعتقادات اشراقی ایران باستان می خواند، شکل گرفت.^{۱۲۲} وی می افزاید، 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 می شد، پس از وفاتشان به فرزندان و خاندانشان به ارث رسیده است و به این جهت، اطاعت از آنها را وظیفه خود می دانستند^{۱۲۳} و امامان را تنها مفسران اعتقادات دینی خود تلقی نموده و برای آنها عصمت قائل می شدند. وی حتی لفظ «مهدی» را که به معنای هدایت شده در راه مستقیم است، پشتوانه اعتقاد شیعه تصور نموده است.^{۱۲۴}

او پس از اینکه تفکر شیعه را محصول ماجرای کوفه می داند، می گوید تفکر شیعه در کوفه باقی نماند و به بلاد دیگر نیز سرایت نمود و در بخش های زیادی از سرزمین های اسلامی منتشر گردید.^{۱۲۵} از نظر او امامان شیعه در ابتدا با غلو

ص: 110

مسلمانان نسبت به خودشان، مخالفت می کردند و آنها را - با تبعید یا انداختن در آتش - توبیخ می نمودند، اما بعدها آنگاه که دیدند، از این مسئله می توانند برای براندازی حکومت بنی امیه و نابودی حاکمان استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر دادند^{۱۲۶}

از جمله ضعف های 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

¹²² (1). همان، ص 76: «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 بقيه من عبادة الملوك، تلك العبادة التي كانت مشهوره عند قدماء الفرس بعد أن خالطها بعض العقائد الأشراقية و التي لا يبعد أن تكون قد انتقلت إليهم عن طريق الديانة البابلية القديمه»

¹²³ (2). همان، صص 78-77: «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 علما لم يحصلوه على النحو الذي تحصل به العلوم البشريه و إنما تلقوه من لدن الحكمة الالهيه مباشره ... أما بعد فقد علمت بحال أهل الكوفة في حبهام أهل هذا البيت ... افترضوا على أنفسهم طاعتهم و وظفوا عليهم شرائع دينهم ...»

¹²⁴ (3). همان، ص 79: «و كان طبيعيا أن يعتبر الناس هؤلاء الأئمة أنفسهم المرجع الوحيد لتفسير هذا الاعتقاد و تحديد مدها بعد أن تأصل في قلوبهم الاعتقاد بعصمتهم و يتضح لنا الاعتقاد بعصمه الأئمة من لفظ «المهدى» و هو لقب الشرف الذي كان يلقب به الأئمة من آل البيت (و معناه الهادي إلى الطريق المستقيم)»

¹²⁵ (4). همان، ص 79: «... لا سيما إذا علمنا أنها نشأت في الكوفة و تأثرت بالديانات السابقه للإسلام، و قد انتشرت تلك العقائد في جزء عظيم من الدوله الاسلاميه بقدر إزدیاد تدمر المسلمين و سخطهم ثم ضعف الدوله الأمويه و انحلالها»

¹²⁶ (1). همان، صص 92-91: «لاغرو فقد رمى علی فی النار کل من دعاه إليها من هؤلاء الغلاة و نفى عبد الله بن سبأ إلى مدائن...»

علی أن موقف هؤلاء الأئمة السلبی لم یلبث أن تغییر حين بدأ العلویون یدرکون مقدار ما قد یستفیدونه من هؤلاء المفتونین بهم و المتحم سین فی الدعوه لهم و لا سیما بعد ما رأوه من ضعف الوله الأمويه و ما دب إلى جسمها من الانحلال»

در این مبحث به دو فصل نخست کتاب ابن خلدون و همچنین کتاب دارمستتر^{۱۲۷} رجوع می‌کند که هر دو از کتاب های غیرمستند در شناخت مهدویت تلقی می‌گردند.

از دیگر موضوعاتی که فلوتن در بخش سوم کتاب خود به آن پرداخته است، پیشگویی‌های آخر الزمان است که در کتاب‌های فریقین ذکر گردیده است.

وی در تکذیب این پیشگویی ها به کتاب استاد خود «دخویه» که درباره آثار این پیشگویی ها در حادثه های قرن دهم است^{۱۲۸} 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

ص: 111

می‌رسد، همانطور که این پیشگویی درباره حجاج بن یوسف هم، مصداق داده شده است.^{۱۲۹}

بنابر اعتقاد او، این پیشگوئی ها ریشه در یهودیت و مسیحیت دارد^{۱۳۰} که از طریق کتاب های 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 پیشگویی ها، 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 آخر الزمان در قرآن، پیشگو بی نشده است و این پیشگویی‌ها صرفاً در سنت و روایات آمده است، به طوری که این احادیث در عصر بنی امیه جزئی از اعتقادات گردید و ذهن مسلمانان را به خود مشغول نمود.

از جمله پیشگویی هایی که به نظر فلوتن دارای ریشه یهودی و عبری است و مسلمانان از یهودیان گرفته اند، «الهرج» به معنای قتل و کشتار در آخر الزمان است که به نظر او از ریشه عبری «gerah» گرفته شده و در هر دو زبان عربی و عبری

¹²⁷ (2). جیمز دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، 1317.

¹²⁸ (3). همان، ص 110.

¹²⁹ (1). همان، ص 111: «كان المختار زعيم الشيعة يزعم أنه هو» ذلك الرجل من ثقیف الذي يفتح عليه بللمدار، فتح عظیم. علی أن تلك النبوء قد صدقت فی الحجاج بن یوسف من نفس قبیله ثقیف»

¹³⁰ (2). همان، ص 115: «ترجع هذه التنبوات إلى أصل يهودی أو مسیحی، إلا أنها لم تلبث أن صبغت بالصبغه العربیه فی القرن الأول الهجری و قد شاع هذا النوع من التنبو فی الأمة الإسلامیه عن طریق كتب التنبوات أو عن طریق الأحادیث التي وضعها اليهود و المسيحيون أو التي لا یخلو إسنادها من بعض اليهود أو المسيحيين ممن دخلوا الإسلام»

به معنای کشتن و قتل است.^{۱۳۱} همچنین معتقد است کلمه دجال که در پیشگویی های آخر الزمان مسلمانان آمده است، از ریشه آرامی است و همان فرد

ص: 112

ضد مسیح است) tsirhcitnA (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 شده اند.^{۱۳۲} همچنین فلوتن اعتقاد مسلمانان را در رجعت عیسی مسیح، تحت تاثیر افکار مسیحیان می داند.^{۱۳۳}

فلوتن بعد از اینکه به مسئله آخر الزمان و پیشگویی های این دوران می پردازد، سپس به تاثیر مهدویت در سرنگونی حکومت و دولت بنی امیه اشاره نموده^{۱۳۴} و آن را عامل به قدرت رسیدن بنی عباس می داند. وی پس از آن، در صفحات پایانی، به تاثیر مهدویت در ایران اشاره ای اجمالی کرده و درباره آن دسته از مدعیان مهدویت که از خاندان اهل بیت و شیعیان نبوده اند، توضیح می دهد.^{۱۳۵}

نقد و بررسی آراء فان فلوتن

اشکال نخست بر فلوتن این است که روش تحقیق او منحصرآ تاریخی است و به جای آنکه به مهدویت از دیدگاه شیعه و معتقدان به آن پردازد، صرفا 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

ص: 113

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 می باشد که نظر این افراد مقرون به واقع نیست و آثار آنان خود قابل نقد و بررسی است.

¹³¹ (3) همان، صص 117-116: «و يطلق العرب کلمه الهرج علی تلک الفتن التي يطلق علیها اللاهوت الربانی ... و قد وردت فی السنه بمعنی القتل و هو

نفس المعنی الذی یدل علیہ ذلک اللفظ فی اللغه العربیه» هرج) gereh (...)

¹³² (1) همان، صص 119-118.

¹³³ (2) همان، ص 120.

¹³⁴ (3) همان، ص 122.

¹³⁵ (4) همان، ص 145.

سومین اشکال بر فلوتن این است که وی مهدویت را عقیده ای تاسیس شده به وسیله مختار ثقفی و شیعیان کوفه می داند که دارای ریشه‌های فکری ایرانی و تحت تاثیر ادیان ایران باستان بوده‌اند، درحالی‌که شیعه قبل از مختار نیز وجود داشته است و منسوب نمودن شیعه به کوفه و مختار سخنی ضعیف و آسیب پذیر است. یک‌بار 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 یک‌بار 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 سوءاستفاده 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.

ص: 114

چهارمین اشکال این است که وی بخش‌های زیادی از افکار شیعیان را تحت تاثیر ادیان ابراهیمی، ادی‌ان باستانی و داستان‌های بنی اسرائیل می‌داند و برای اثبات این امور به مباحث زبان‌شناسی و ریشه‌شناسی کلمات می‌پردازد. درحالی‌که از جنبه ریشه‌شناسی اگر هم میان پاره‌ای از مفاهیم در زبان عربی با زبان عبری و فارسی رابطه باشد و از یکدیگر تأثیر 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، هرچند 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 «gereh» در فرهنگ یهودی را که هردو به معنای قتل و کشتن است و یا دجال در فرهنگ اسلامی با کلمه «tsirhcitna» در مسیحیت را که هردو از علائم آخر الزمان است، دلیل بر این دانست که روایات مذکور در فرهنگ اسلامی از آئین یهودیت و مسیحیت تأثیر پذیرفته است و مشابهت زبان‌شناختی و وجود ریشه‌های مشترک لفظی، دلیلی بر این امر تلقی نمی‌شود.

ص: 115

فصل پنجم مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر

- مقدمه

- روش تحقیق گلدتسیهر

- نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

- نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

ص: 116

مقدمه

ایگناتس گلدتسیهر^{۱۳۶} (1850-1921) 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 1870 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.^{۱۳۷} استاد وی در رشته شرق‌شناسی بلاشر بود و در عصر جیمز دارمستتر می‌زیست و در موضوع مهدویت بسیار شبیه او می‌اندیشید و نخستین تالیفش در زمینه اسلام‌شناسی، کتابی است با عنوان «ظاهریت: مسلک و تاریخچه» که در سال 1884 انتشار یافته است.

مشهورترین آثار گلدتسیهر در اسلام‌شناسی دو کتاب است: 1- کتاب «دروسی درباره اسلام (سخنرانی)» که در سال 1910 در هایدلبرگ انتشار یافت 2- کتاب «گرایش‌های مسلمانان در تفسیر قرآن» که در سال 1920 در لیدن چاپ شده است. کتاب «دروسی درباره اسلام» با عنوان «العقیده و الشریعه فی الاسلام» توسط محمد یوسف موسی به عربی^{۱۳۸} و به وسیله علی‌نقی منزوی با عنوان «درس‌هایی از اسلام» در سال 42 از عربی به فارسی ترجمه شده است.^{۱۳۹} همچنین

ص: 117

کتاب «گرایش‌های مسلمانان در تفسیر قرآن» به وسیله اندیشمند مصری، دکتر عبد الحلیم نجار با عنوان «مذاهب التفسیر الاسلامی» به عربی ترجمه شده است.^{۱۴۰}

کامل‌ترین تالیف گلدتسیهر که در آن به طور تفصیل درباره 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 درباره مهدویت کتاب نوشته‌اند و در ضمن اسلام‌شناسی به

136 (1) rehizdloG zangl.

137 (2) عبد الرحمن بدوی، دائرة المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص 519.

138 (3) اجناس جولدتسیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعة الثانية، دار الکتب الحدیثه، مصر، 1959.

139 (4) آدرس کتاب‌شناسی این اثر به شرح ذیل است: گلدتسیهر، درس‌هایی درباره اسلام (فرقه‌ها)، علی‌نقی منزوی، هجا، بی تا.

140 (1) برای آشنائی با آثار گلدتسیهر رجوع شود به: عبد الرحمن بدوی، دائرة المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص 519-526؛ مصطفی حسینی

طباطبائی، نقد آثار خاورشناسان، صص 99-107.

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 درباره مهدویت همچون دارمستتر سخن گفته است، تاثیرپذیری از ماجرای ادعای مهدویت محمد احمد سودانی در سودان بوده باشد که در زمان او به وقوع پیوسته است. بی‌تردید این جریان در اختصاص دادن بخش زیادی از کتاب به مسئله مهدویت موثر بوده است.

روش تحقیق گلدتسیهر

درباره 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

ص: 118

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

عبد الرحمن بدوی درباره شیوه و روش پژوهشی گلدتسیهر معتقد است که شیوه او در خاورشناسی اسی 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 جست‌وجوی 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 پیدا بد. 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.»¹⁴¹

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 تاثیرپذیری شیعه از فکر خلافت موروثی بنی امیه اشاره می‌کند و معتقد است تفکر بنی امیه عامل اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت شده است و این عنصر فکری را در تحلیل بسیاری از مباحث مهدوی دخالت می‌دهد.

ص: 119

¹⁴¹ (1). دائره المعارف مستشرقان، ص 521.

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

«وحيی که محمد صلی الله علیه و آله آورد، دینی جدید نبوده است. ^{۱۴۲} و یا در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید، راهبان مسیحی و احبار یهود از استادان و معلمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده‌اند. ^{۱۴۳}»

وی همچون دارمستتر 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 صریحا اشاره می‌کند:

«اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی برمی‌گردد و در آن پاره‌ای از ویژگی‌های مبحث سوشیالیسم که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می‌شود.» ^{۱۴۴}

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

ص: 120

برآمده از احادیث و سخنان صحیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌باشد، بلکه این سخنان منسوب به ایشان است. او در این باره می‌گوید:

«پاره‌ای از خیال‌پردازی‌ها و تصورات سرکش و بی‌منطق 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 مناقشه‌م‌سلمانان را در بر داشت، احادیثی که منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله است ... و این احادیث صحیح نمی‌باشد و در کتاب‌های صحیح ضبط نشده است.» ^{۱۴۵}

¹⁴² (1) .العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص 17 « و الوحي الذي نشره محمد في ارض مكة لم يكن لبشير إلی دین جدید، فقد كان تعالیم و استعدادات دینییه نماها فی جماعه صغیره و قوی فی افراد هذه الجماعه، فهما للعالم موسسا علی الحكم الالهی و لكن لم یحدد، تحدیدا دقیقا حیثند، أشكال هذا للحکم أو مذاهبه.»

¹⁴³ (2) . همان، ص 20 «کما صار رهبان المسيحيين و أحبار اليهود موضع مهاجمه منه، و قد كانوا فی الواقع أساتذه له.»

¹⁴⁴ (3) . همان، ص 218 « و قد امتزج بالفکره المهدیه التي ترجع فی اصلها إلی العناصر اليهودیه و المسيحيه بعض خصائص « ساوسخایانت tnahcsoas »

لزادشتی ..»

¹⁴⁵ (1) . همان، ص 218 «... كما إمتزج بها ما كان یجول فی أذهان العاطلین البارعین من خیالات و تصورات جامعہ أنتجت علی مدى الأيام كثيرا من الأساطیر الفنییه الزاخره عن العقیده المهدیه ... و قد خاض الحدیث فی موضوع هذه العقیده التي کثر نقاش المسلمین فیها، و نسبت للرسول أحادیث صور فیها علی وجه الدقه

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 می‌داند که این امور را به پیامبر نسبت داده‌اند و آن‌ها را با اسطوره‌ها و افسانه‌ها آمیخته‌اند.

به نظر می‌رسد گلدتسیهر در نسبت جعلی بودن به مهدویت متأثر از ابن خلدون می‌باشد 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 نمی‌رود تا نسبت به موضوع نگرش بهتری داشته باشند.

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

ص: 121

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.^{۱۴۶} 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 نبوده 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» درباره 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.

ص: 122

الصفات الشخصية التي يتصف بها منفذ العالم الذي وعد به في آخر الزمان.... عل أنها لم تجد في الحقيقة منفاً تتسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحة المتشددة في ضبط الرواية، و لكن أخرجتها الكتب الأخرى التي كانت أقل تشدداً في صحتها تخريج الأحاديث.»

¹⁴⁶ (1). همان، صص 219-218. «و قد أمكن استخدام هذه العقيدة خلال عصور التاريخ الإسلامي لتبرير الفتن والفتن والفتن التي أشعل نيرانها بعض التائرين السياسيين الدينيين، متطوعين إلى قلب النظم الحكومه القائم، و ساعين إلى استجلاب محبه الشعب حتى يفتتن بهم، على اعتبار أنهم يمثلون الفكره المهديه، فدفعوا بذلك بأجزاء كبيره من العالم الاسلامي إلى خوض غمار الاضطرابات و الحروب»

گلدتسیهر، طرح مسئله مهدویت را عامل توجیه آشوب ها و شورش هایی می داند که پاره ای از شورشگران سیاسی به راه انداخته و مهدویت را الگو و عنوان قیام خود قرار داده اند. او معتقد است مسئله مهدویت چون آرمان بزرگ و مدینه فاضله کسانی بوده که به آن اعتقاد می ورزیدند، از اینرو مهدویت و حکومت مهدوی را بزرگ ترین جامعه آرمانی می داند که از نظر او آمیخته با داستان های خرافی و عجیب و غریب همراه است. وی می گوید:

«تفکر مهدویت به تدریج به یک جامعه آرمانی مهدوی تبدیل شد که مومنان را به آینده ای دور و مبهم سوق می داد و همچنین مستعد این شد که پیوسته با خرافات و داستان های آخرت اندیشانه که ساده لوحانه و عجیب و غریب است، آمیخته شود
...»^{۱۴۷}

وی شیعه را از جدی ترین مذاهب اسلامی می داند که به مسئله مهدویت اعتقاد دارد و در بخش های زیادی از کتاب به بیان فکر امامت و مهدویت از جانب شیعه می پردازد و می گوید:

«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 بلندمرتبه رسانده است».^{۱۴۸}

گلدتسیهر می گوید، 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

ص: 123

یک اعتقاد فرعی و یا حاشیه ای تلقی نمی گردد، بلکه این فکر در نزد آنان به مراتب جدی تر و مهم تر از نگاه اهل سنت به این بحث می باشد.^{۱۴۹}

¹⁴⁷ (1) همان، ص 218 «فتحولت فکرة المهدی تدریجاً إلى أن صارت طوبى aipotu مهدیه، دفع المومنون بها إلى مستقبل بعيد غامض، و أصبحت قابله لأن تمتوج بها دائماً خرافات و أقاصيص أخرویه ممنعه فی السذاجه و الإغراب، و هی لا تخرج فی الأصل عن أن الله سبعت یوما ما رجلا من نسل لئبی سبعت ما بطل من سنته...»

¹⁴⁸ (2) همان، ص 203 «نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشيعیه يرتکز علی نظریتهم فی الامامه و فی الوارثه الشرعیه لها، لمن اصطفاهم الله تعالی من ذریه آل البيت و خصصهم لهذه المرتبه العالیه».

¹⁴⁹ (1) همان، ص 203 «و یری الشيعه أن الاعتراف بإمام العصر سواء أظهر جهره ام نافع عن حقه بالدعوه سرا، شرط من شروط الايمان، لا تقل عندهم فی المرتبه عن الايمان بوحدانیه الله و نبوه محمد، و یحتمون الايمان بهذه الامامه أكثر ممن تحتم العقائد السنیه الاعتراف بالخلافه كما سار علیها المسلمون فی أدوار تأریخهم» و لیس الاعتراف بالامام فی مذهب الشيعه أمراً تکمیلیاً لصحه العقیده، بل هو جزء جوهری من صمیم القواعد الايمانيه لا یفصل عن أرف ع الحقائق الدینیّه».

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، ازاینرو آن را از دیدگاه اهل سنت یک اعتقاد درجه دوم می خواند که در نگاه به این مسئله با شیعه تفاوت دارند.^{۱۵۰}

او در ادامه بیان اندیشه شیعه می گوید، اعتقاد به مسئله مهدویت در نزد شیعه جزء ذاتی، اساسی و بنیادی ایمان آنان محسوب می شود و از بلندمرتبه ترین و فاخرترین حقیقت های دینی تلقی می گردد، 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.^{۱۵۱} وی در جای دیگر اشاره می کند که با وجود آنکه اعتقاد به مهدویت در نزد شیعه اعتقادی اصلی و بنیادین تلقی می گردد، 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

ص: 124

دارند.^{۱۵۲} وی تفکر شیعه را بستر و محیطی مناسب برای اعتقاد به مسئله مهدویت می داند و علت مهدویت خواهی شیعه را بر اثر روحیه مخالفت و انکار شیعه در برابر خلفا وقت تلقی می کند. 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،^{۱۵۳} گویی او برای مسئله مهدویت، منشأ دینی قوی ای قائل نیست و آن را مبتنی بر متون دینی نمی داند، از اینرو در صدد است تا از مسئله، تحلیلی سیاسی، جامعه شناختی و یا روان شناختی ارائه دهد.

او بنابه شیوه تاریخی که کوششی است تا برای هرفکر و اندیشه ای، ریشه های تاریخی و علی و معلولی بجوید و به گونه ای ریشه تاریخی فکر را پی جویی کند، معتقد است عامل به وجود آمدن تفکر مهدویت در شیعه ریشه در عصر حاکمیت بنی امیه

¹⁵⁰ (2). همان، ص 219 «أما في الإسلام السني، فإن ترقب ظهور المهدي، على الرغم من استناده إلى الوثائق الحديثية والمناقشات الكلامية، لم يصل ألبته إلى أن يتقرر كعقيدة دينية، و لم يبد قط عند أهل السنه إلا كحليه أسطورية لغايه مثلي مستقلة أو كمر ثانوي بالنسبه لجوهر النظرية السنيه للكون. و يرفض الإسلام رفضاً قاطعاً العقيدة المهديه على صورتها الشيعيه، كما يهزأ بفكره الإمام الكامن و حياته الطويله».

¹⁵¹ (3). همان، ص 203 «و ها هو ذا نص لأحد فقهاء الشيعه» عن ابي حمزه قال لي أبو جعفر. إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالاً. قلت جعلت فداك، فما معرفه الله؟ قال: تصديق الله عز و جل و تصديق رسوله و موالاته علي و الائتمام به و بأئمه الهدى عليهم السلام و البراءة الي الله عز و جل من عدوهم ... و يضيف الشيعه الي «أركان الشيعه خمس» ركناً سادساً و هو «الولاية» اي الانضواء الي الائمه ...»؛ همان، ص 206 «و يعتقد الشيعه أن الامام المهدي لا يصيبه جرح أو أذى و قد يعد الناس أحياناً، هذه الصفة من خصائص النبي».

¹⁵² (1). همان، ص 217 «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 السنه انفسهم يعتقدون بمجي مصلح إلى العالم في آخر الزمان يبعث الله به و يسمونه ايضاً بالامام المهدي اي الذي هداه الله إلى الطريق السوي»

¹⁵³ (2). همان، ص 219 «و مادماً قد ادركنا كنه التشيع، فمن الطبيعي أن يكون الإسلام بصورته الشيعيه هو وحده البيئه الملائمه التي ينبغي أن ينمو بها بذره الأمانى المهديه، فإن حركة التشيع مند بدايتها هي احتجاج و استنكار لمناهضه الخلفاء للحق الالهى مناهضه عنيفه و ابطالهم إياه بالق هر و الاعتصاب الذي أصبحت الأسره العلويه ضحيه له مع أنها هي وحدها الجديره بالخلافه».

دارد و اعتقاد به مهدویت را محصول تفکر وراثتی بنی امیه 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

ص: 125

دیدگاه گلدتسیهر، مسئله مهدویت از جانب بعضی مطرح گردیده تا بیانگر یک آرمان و آرزوی دینی باشی و از این راه خواسته‌اند قیامشان مورد اعتراض مردم قرار نگیرد.¹⁵⁴

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

با بررسی جدی‌ترین کتاب گلدتسیهر درباره اسلام یعنی «العقیده و الشریعه 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 ریشه دار 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 درباره 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

ص: 126

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

¹⁵⁴ (1). همان، ص 85. «و تلك هي الآمال الصامته التي خرجت منها فكرة المهدي، التي وقعت بين الواقع والمثل الأعلى، و بدأ على أثرها الاعتقاد الراسخ في ظهور حاكم إلهي يوجهه الله توجيهها حسنا.»

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 ناگواری های تاریخی، ظلم‌ها و ستم‌های حاکمان باشد و خواسته از این راه مردم را قانع کند که باید برای رسیدن به یک جام عه مطلوب، حتما به وجود یک منجی معتقد شوند. در نتیجه او اعتقاد به مهدویت را دارای ریشه های اعتقادی نمی‌داند، بلکه آن را صرفا 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 صرفا نوعی فرافکنی و تخلیه روانی فرقه ای همچون شیعه می‌داند که از اقلیت مذهبی برخوردارند و خواسته‌اند با این بحث جهت ترمیم روحی و سامان‌بخشی اضطرابات روحی خود استفاده کنند، حال آنکه اگر

ص: 127

گلدتسیهر خود پیش از قیام مختار ثقفی می‌زیست و درباره 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 درباره مهدویت، نوعی عکس‌العمل 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 بپردازند. 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.

ص: 128

فصل ششم پژوهش ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت

- 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

- داوری‌های ادوارد براون درباره بابیه و بهائیت

ص: 129

مقدمه

به اقرار بسیاری از مورخان و اندیشمندان، ادوارد گرانویل براون (1862-1926)¹⁵⁵ از برجسته‌ترین و پرکارترین ایران‌شناسانی است که در زمینه ایران‌شناسی، تاریخ ادبیات ایران و تاریخ پاره‌ای از مذاهب اسلامی - باییت و بهائیت - آثار درخور توجهی از خود به جای گذاشته است و یکی از متخصصان در زمینه فرقه باییت و بهائیت تلقی می‌گردد. وی به واسطه عموی خویش که در جنگ میان دولت عثمانی و روسیه تزاری به طرفداری از دولت عثمانی برخاسته 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 یواناتی فارسی آموخت و با وجود آنکه در سال 1887 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 درباره فرهنگ ایرانی به حدی از

ص: 130

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 1902 ریاست بخش زبان‌های شرقی را به عهده گرفت که این سمت را تا پایان حیات خویش، سال 1926 به عهده داشت و در انگلستان انجمنی به نام «انجمن ایران» (Iranian Society) را تأسیس نمود. وی همچنین مدیریت انجمن اوقاف گیب را که منتشرکننده متن‌های شرقی

بود، پس از درگذشت گیپ (F. J. W. bbiG)، متخصص ادبیات ترکی، به عهده گرفت.^{۱۵۶} او در جریان مشروطه خواهی در ایران به حمایت از مشروطه خواهان برخاست و از آنها حمایت نمود و در این زمینه به نوشتن کتابی در زمینه روزنامه نگاری و شعر در عصر مشروطه پرداخت. سفرهای متعددی به کشورهای شرقی از جمله مصر، تونس، قبرس، ترکیه، ایران داشت و در این سفرها با پاره ای از رهبران مذهبی باییت و بهائیت از جمله میرزا یحیی (صبح ازل) شاگرد و جانشین علی محمد باب، حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائی ت و تعدادی از شاگردان و بزرگان فرقه باییت و بهائیت دیدار داشت که ماجرای این دیدارها به دنبال خواهد آمد.

ص: 131

شیوه تحقیقی ادوارد براون

ادوارد براون نسبت به قرآن، اسلام و شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، برخلاف بسیاری از خاورشناسان غربی، نگاه منصفانه‌ای دارد. شیوه و روش وی برخلاف بسیاری از خاورشناسان غربی که به فرقه ها و مذاهب اسلامی نگاه تاریخی داشتند، نگاهی سفرنامه‌ای، نقلی و وقایع نگارانه است و در بیان افکار و اعتقادات فرقه های باییت و بهائیت توصیفی و نقلی می‌نگرد.

برخلاف خاورشناسانی همچون دارمستتر، فان فلوتن و مارگولیوٹ که در بیان نهضت و قیام محمد احمد سودانی، مختار تقفی، کیسانیه و دیگر جریان‌های مهدویت به بستره‌های تاریخی موضوع می‌پردازند و می‌کوشند تا عوامل تاریخی و سیاسی این حرکات را بیان کنند، براون به نقل دیدارها و گفتگوهای شخصی با باییان و بهائیان می‌پردازد و از قضاوت‌های موافق یا مخالف تا حد زیادی پرهیز می‌کند. به همین جهت در زمینه آشنایی با این فرقه ها، اطلاعات خوبی از سخنان او کسب می‌شود، هرچند که با خواندن آثارش - طبق سخنانش در مقدمه نقطه الکاف - احساس می‌شود، وی احساس ترحم و شفقت نسبت به رهبران باییت دارد و از کشته شدن آنها رنجیده خاطر گردیده است.

تالیفات ادوارد براون

ادوارد براون تالیفات متعددی در زمینه ادبیات و زبان فارسی و فرقه های باییت و بهائیت دارد که به تعبیر پاره ای از اندیشمندان همچون آیتی، آثار او در زمینه باییت و بهائی ت از بهترین آثار در زمینه شناخت این فرقه ها تلقی می‌گردد و از آنجا که تالیفات او در این باره سفرنامه‌ای و وقایع نگارانه می‌باشد، اطلاعات

ص: 132

¹⁵⁶ (1). ر. ک به: عبد الرحمن بدوی، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکر الله خاگرد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س 1375، صص 43-41 (این کتاب همچنین با عنوان دائرة المعارف مستشرقان به وسیله صالح طباطبائی نیز ترجمه شده است که پیش از این مورد استناد قرار گرفته است)

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

1- تاریخ ادبیات ایران^{۱۵۷} (این کتاب به چهار بخش تقسیم می گردد که درباره تاریخ ادبیات ایران از زمان باستان تا عصر جدید را شامل می گردد).

2- پزشکی عربی^{۱۵۸} (شامل چهار سخنرانی وی در دانشکده سلطنتی انگلیس در سال 1921 است).

3- تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت.

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

5- تذکره الشعراء اثر دولت‌شاه، 1901.

6- لباب الالباب تالیف عوفی، 1906.

7- شرحی درباره نهاییه الأرب فی أخبار الفرس و العرب، 1900.

8- ملاحظاتی درباره نوشته‌ها و عقاید حروفیه، 1898.

9- توصیف یک نسخه قدیمی تفسیر قرآن، 1894.

10- ترجمه «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی، 1899.

11- کتاب «نامه‌هایی از تبریز» (شامل نامه‌های ادوارد براون به دیگران است که قریب به اتفاق آنها برای تقی زاده نوشته شده است).^{۱۵۹}

ص: 133

آثار ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت

¹⁵⁷ (1) nsisreP fo yrotsih yartil ehT.

¹⁵⁸ (2) این کتاب با عنوان enicideM naibarA (به وسیله مسعود رجب‌نیا با عنوان «تاریخ طب اسلامی» به فارسی ترجمه گردیده است.

¹⁵⁹ (3) عنوان کتاب‌شناسی آن عبارت است از: ادوارد براون، نامه‌هایی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س 1362.

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 فرقه ها محسوب می گردد و ما در اینجا به جهت ارتباطی که این آثار با مسئله مهدویت پیدا می کند، به توصیف آنها می پردازیم:

1- یک سال در میان ایرانیان^{۱۶۰} (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).

2- ترجمه «مقاله سیاح» به زبان انگلیسی^{۱۶۱} (این اثر تالیف عباس افندی پسر حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت است که به وسیله براون ترجمه، تصحیح و حاشیه نویسی شده است).^{۱۶۲}

ص: 134

3- 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).^{۱۶۳}

4- ترجمه رساله «مجمل 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).^{۱۶۴}

160 (1)

nodnoL, enworB. G drawdE yb, snaisreP eht gnomA raey A, 1893 .

161 (2). عنوان انگلیسی مقاله سیاح که به وسیله ادوارد براون تصحیح شده، اینست

lanigiro eht ni detide, baB eht fo edosipe eht etartsulli ot nettirW, evitarraN s rellevarT A drawdE yb, seton yrotanalpxe dna noitcudortni na htiw, hsilgnE otni detelsnart dna, naisreP. 1891, sserP ytisrevinU egdirbmaC, enworB. G

162 (3). ادوارد براون درباره ترجمه و تصحیح این مقاله پس از دیدار حسینعلی بهاء و بازگشت به دانشگاه کمبریج در مقدمه کتاب نقطه الکاف، صفحه یاء، اینچنین می گوید: «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 متنا 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 1303 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 1891 (1308-1309 هجری) از طبع خارج شد.

163 (1). ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه یا، درباره 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 1305، یکی از دوستان بابی به من هدیه داده بود، برآمدم و بالاخره در سنه 1310 طبع آن به اتمام رسید و در ذیل این کتاب نیز حواشی میسوطه تأییدا یا تزییفا لمضامین الکتاب افزودم)

164 (2). ادوارد براون درباره ترجمه این اثر در نقطه الکاف صفحه یب می گوید: «نیز رساله کوچکی که صبح ازل به خواش حقیر در تاریخ اجمال وقایع باب و بابیه تالیف نموده موسوم به «مجمل بدیع در وقایع ظهور منیع» آن را نیز متنا و ترجمه در آخر کتاب (تاریخ جدید) الحاق نموده ام»

5- چاپ، تصحیح و حاشیه نویسی بر کتاب «نقطه الکاف» تالیف حاجی میرزا جانی کاشانی (این کتاب قبل از انشعاب بایبه به ازلی - پیروان صبح ازل - و بهائی - پیروان حسینعلی بهاء - نوشته شده و به افکار مشترک آن ها پیش از جدا شدن از یکدیگر اشاره دارد).^{۱۶۵}

6- مقالاتی در مجله انجمن سلطنتی آسیایی درباره باییت (S . A . R . J)، چون مقاله «بایبان ایران» در جلد 21، س 1889، مقاله «فهرست و

ص:135

شرح 27 نسخه خطی مربوط به بایبه « در جلد 24، سال 1892، و مقاله «خاطراتی از شورش بایبان زنجان در سال 1850» در جلد 29، ص 1897).^{۱۶۶}

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق درباره 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»^{۱۶۷} یکی از مهم ترین 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 دوگوبینو^{۱۶۸}، سفیر فرانسه در ایران با عنوان «ادیان و فلسفه ها در آسیای وسطی»^{۱۶۹} نوشته بود. ادوارد براون همانطور که در مقدمه کتاب نقطه

¹⁶⁵ (3) ادوارد براون درباره تصمیم خود برای چاپ و تصحیح این اثر در مقدمه همین کتاب صفحه یب می گوید: «سابقا 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 ... لهذا در صدد برآمدم که این کتاب را نیز بدست آورم و چون قدیم تر است و قبل از تفرقه بایبه به ازلی و بهائی تالیف شده و بنابراین 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 بایبه محفوظه در کتابخانه ملی پاریس اتفاقا یک نسخه از تاریخ حاجی میرزا جانی را یافتم.... پس از تحقیق معلوم شد که این نسخه ملکی مرحوم کنت دوگوبینو ... بوده است).

¹⁶⁶ (1) .رقد آثار خاورشناسان، ص 19.

¹⁶⁷ (2) . میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، س 1910 م (1328 ه. ق).

¹⁶⁸ (3) ueniboG ed etmoC.

¹⁶⁹ (4)

، 1866 te . siraP, ueniboG ed etmoC ei. M rap, elartneC eisA I snad seihposolihP sel te snoigileR selL. 1865

¹⁷⁰ (5) . کنت دوگوبینو از سال 1274 - 1271 وزیر مختار دولت فرانسه در طهران بود و یکی از نخستین خاورشناسانی بود که در ببحوجه پیدایش فرقه باییت در ایران، در این باره کتاب نوشت و به شرح و توضیح درباره 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 درباره 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 دوگوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی تا.

الکاف می‌گوید، هنگامی که به مطالعه تصوف مشغول بود، با دیدن کتاب دوگوبینو در کتابخانه کمبریج به جهت احتمال یافتن مطالبی درباره تصوف مشغول مطالعه آن می‌گردد و به طور اتفاقی بخش دیگر کتاب که درباره تاریخ بابیه و چگو نگی 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

ص: 136

می‌شد، تحت تاثیر سخنان دوگوبینو قرار می‌گیرد و شدیداً علاقه مند به شناخت فرقه بابیه می‌گردد، به طوری که آرزوی دیدار سران لیبیه در او به وجود می‌آید و این امر سرآغاز سفرهای علمی، گفتگو با سران فرقه بابیه و بهائیت و تحقیق در زمینه این فرقه‌ها می‌شود.^{۱۷۱}

خواندن کتاب دوگوبینو و علاقه مندی ادوارد براون به ایران و میل به آشنایی با سران بابیه که از جریانات جدید التاسیس مذهبی ایران در عصر قاجار بود، موجب شد که وی در ماه صفر سال 1305 هجری قمری برابر با سال 1887 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 می‌کند و با فرقه های متفاوت مذهبی از جمله مسلمانان، بابی‌ها، زردشتی‌ها هم نشینی می‌کند و درباره آنان اطلاعاتی را کسب می‌کند و نیز با ادبیات و زبان فارسی آشنا می‌شود و در نزد اسد الله سبزواری، یکی از شاگردان ملا هادی سبزواری، با فلسفه شرقی آشنا می‌گردد، که محصول این سفر تالیف کتابی با عنوان «یک سال در میان ایرانیان»^{۱۷۲} است که همچون سفرنامه‌ای تلقی می‌گردد که در آن به شرح و توصیف وقایعی می‌پردازد که در این یک سال با آنها برخورد نموده است.^{۱۷۳}

ص: 137

این کتاب به جهت آنکه از نخستین آثار براون درباره 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

¹⁷¹ (1) نقطه الکاف، صفحه او: «من تا آنوقت از این طایفه هیچ اطلاعی نداشتم، همینقدر مانند سایر مردم می‌دانستم که بابیه یکی از فرق مذهبی ایران است ... بعد از خواندن این فصل از کتاب کونت دوگوبینو خیالات من کلی تغییر کرد و شوق شدیدی برای اطلاع از چگونگی حالات این طایفه به طور تفصیل در من پدید آمد و با خود همیشه می‌گفتم چه میشد اگر خود بنفسه این طائفه را می‌دیدم و تاریخ و سرگذشت مذهبی را که این همه اتباع خود را با قوت قلب به کشتن داده است از خود ایشان مشافهه استفسار می‌کردم و وقایعی را که بعد از ختم موضوع کتاب گوبینو یعنی از سنه 1269 الی زماننا هذا روی داده در موضعی ثبت می‌نمودم ...».

¹⁷² (2) ادوارد براون، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی‌تا، بی‌جا.

¹⁷³ (3) نقطه الکاف، صفحه او: «و اتفاقاً در ماه صفر سنه 1305 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 مسلمانان، بابی و زردشتی در آمیختم...».

اشاره خواهد شد. اما بهر ترتیب وی در این کتاب به علاقه خود در باره آشنایی با فرقه باییت جامع عمل می پوشاند و با بعضی از بزرگان و پیروان باییت گفتگو می کند که در این کتاب از آن ها سخن گفته شده است.

بعد از مراجعت ادوارد براون به انگلستان، وی تصمیم می گیرد که جهت دیدار حضوری روسای اصلی و مدعیان جانشینی مذهب باییت، 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 1307 هجری برای دیدن میرزا یحیی حدود پانزده روز در قبرس اقامت گزید و سپس از آنجا برای دیدن حسینعلی نوری به عکا رفت.¹⁷⁴

وی چگونگی دیدار خود از میرزا یحیی را بیان می دارد و نقل می کند در مدت پانزده روز اقامت در قبرس، در هر روز چند ساعت را برای دیدار میرزا یحیی به نزد او می رفت و درباره مسائل متفاوت مذهب، تاریخ، آثار باییه و گاهگاه مسائل متفرقه از او سخنانی را می شنید. ادوارد براون می گوید که میرزا یحیی نوری هنگام سخن گفتن درباره تفرقه میان خود با برادرش حسینعلی نوری احساس ناراحتی می نمود. ادوارد براون درباره اختلاف میان دو برادر، حق را به میرزا یحیی می دهد و می گوید، در واقع او شایسته جانشینی علی محمد

ص: 138

باب بود و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله را فریبکار می داند، زیرا میرزا حسینعلی نوری و دیگران می دانستند که علی محمد باب، میرزا یحیی را به جانشینی برگزیده است و به همین جهت ادوارد براون اظهار تعجب می کند 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 می دانست، تمرد کند.

ادوارد براون که تحقیق او در زمینه باییت و بهائیت چشم گیر 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 می آورد، نه اینکه منکر جانشین او شود، از اینرو در این باره می گوید:

«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 هرچه تمام تر از تصدیق دعوی نابرداری خود امتناع شدید و ابای مستمر نمود، بنابراین بهائی که قطعاً باید به من جانب الله بودن باب معتقد باشد (چه کسی که به یک ظهوری ایمان آورد باید تمام ظهورات قبل را نیز تصدیق نماید) بالضروره مجبور

¹⁷⁴ (1) همان، صفحه، و: «... سنه 1307 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».

است اعتراف کند که باب که مظهر مشیت الهی و مبعوث من جانب الله و دارای الهام و علم من لدنی بود عالما عامدا کسی را برای جانشینی خود انتخاب کرد که بایستی بعد از خودش «نقطه ظلمت» و اشد منکرین من یظهره الله گردد»^{۱۷۵}

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

ص: 139

فرستاده بود.^{۱۷۶} ادوارد براون درباره اختلاف این دو نابرداری یعنی میرزا یحیی نوری و میرزا حسینعلی نوری می گوید:

«مابین 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 مابین این دو برادر پدید آمد باییه را به دو فرقه منشعب نمود، ازلیان که اکنون از حیث عدد کمتراند و بهائیان که قسمت عمده باییه اند»^{۱۷۷}

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 مشروحا سخن می گوید و اینکه در نخستین دیدار بهاء الله به او گفت:

«الحمد لله که فائز شدی ... تو آمده که این مسجون منفی (تبعیدی) را ببینی ... ما به جز صلاح عالم و فلاح امم غرضی نداریم ولی مردم با ما مثل مفسدین که شایسته حبس و طرد باشند، رفتار می کنند ... 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»^{۱۷۸}

ادوارد براون می گوید 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 علی رغم اصرار بر ماندن بیشتر، به انگلستان برگشتم و پس از برگشت از این دیدارها، تصمیم گرفتم تا درباره باییه کتابی را که خود با بیان نوشته باشند و مورد اعتقادشان است، بدون کا ستن و افزودن، برای هموطنانم چاپ و ترجمه کنم.

ص: 140

¹⁷⁵ (1). همان، صفحه مد.

¹⁷⁶ (1). همان، صفحه لد.

¹⁷⁷ (2). همان، صفحه لیج.

¹⁷⁸ (3). همان، ص ی.

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 درباره بایبیت چاپ و تصحیح نموده و در آن به طور محققانه از بایبیت 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 1268 کشته شد و قبل از انشعاب در بایبیه و پیش از به وجود آمدن مباحث اختلافی میان دو فرقه ازلی و بهائی، این کتاب را به رشته تحریر درآورده است، به طوری که این کتاب در بردارنده تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول تاریخ بایبیه می باشد و با مقدمه‌ای که ادوارد براون بر آن نوشته و به ارزش و اهمیت آن افزوده، از آثار مهم تاریخی درباره بایبیت و بهائیت تلقی می گردد و در این کتاب تا حد زیادی پرده از شبیادی و حیلہ گری میرزا حسینعلی (بهاء الله) پرده برمی دارد و جانشینی صبح ازل را اثبات می کند.

همانطور که ادوارد براون در مقدمه این کتاب ذکر می کند، 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 دوگوبینو در انگلستان می یابد و به احیاء آن می پردازد، درحالی که پس از اینکه فرقه بهائیت بنا نهاده شد و طرفداران صبح ازل کم شدند، بهائی‌ان کوشش زیادی می نمودند تا کلیه آثاری را که به نحوی حاکی از تبلیغ و ترویج صبح ازل و حقانیت او است، نابود سازند. براون در این باره می گوید:

ص: 141

«بهائیان ... با تمام قوی سعی کردند که وجود شخص صبح ازل را حتی الامکان تجاهل و تعامی نمایند و کتب و اسنادی را که دلالت بر وصایت بلاشبهه او می نمود محو کنند».¹⁷⁹

از جمله قدیمی ترین و مستندترین کتاب ها در زمینه جانشینی فرقه بایبیه، کتاب تاریخ حاجی میرزا جانی با عنوان «نقطه الکاف» بود که بهائیان توانستند تمامی نسخ‌های آن را معدوم کنند.¹⁸⁰

ادوارد براون می گوید، وقتی م نام صبح ازل را از بهائیان می پرسیدم، بعضی از آن ها می گفتند که حتی این اسم را نشنیده‌اند.¹⁸¹ وی با کمال تعجب از حیلہ گری بهائیان در نابودسازی کتاب نقطه الکاف می گوید:

¹⁷⁹ (1). همان، صفحه مه.

¹⁸⁰ (2). 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 هرچند معتقد نبود ولی کمال محبت و همدردی با این طائفه داشت یعنی (کونت دوگوبینو) 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».

«خیلی مشکل است تصور این مسئله که یک چنین کتاب مهمی را چگونه با این درجه از سهولت می توان 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 موضعه و تبانی می نمایند»^{۱۸۲}

ادوارد براون در ادامه سخنان خویش درطوبه حيله گری و پنهان نمودن حقایق از جانب بهائیان می گوید:

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

ص: 142

حقیقت تاریخ بایبه و ماهیت مذهب این طایفه در ابتدای ظهور آن تاریک تر و مغشوش تر و مدلس تر می گردد»^{۱۸۳}

مدعیان جانشینی علی محمد باب

ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف ذکر می کند 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 بله در بیست و هفتم شعبان سال 1266 عموم بایبه او را به عنوان جانشین می شناختند و واجب الاطاعه می دانستند.

بعد از اینکه سه تن از بابی ها در شوال سال 1268 به قصد ترور ناصر الدین شاه به سوی او تیراندازی می کنند، این عمل موجب می شود که ناصر الدین شاه چهل نفر از شخصیت های برجسته بایبه را دستگیر کند و بیست و هشت نفر از آنها از جمله مولف کتاب نقطه الکاف، حاجی میرزا کاشانی را اعدام می کند و در این گیرودار صبح ازل با لباس مبدل به سوی بغداد فرار می کند و پس از او برادرش میرزا حسینعلی هم که در زندان ناصر الدین شاه بود، از زندان رها می شود و به بغداد می گریزد، به طوری که شخصیت های زیادی از بابی ها در بغداد جمع می شوند و ده سال در بغداد باقی می مانند که در این مدت میرزا حسینعلی مطیع و پیرو صبح ازل بوده و از او فرمان می برده است.

¹⁸¹ (3) نقطه الکاف، صفحه مه: «وقتی که راقم حروف در سنه 1305 در ایران بودم به اثبانی را که در نقاط مختلفه آن مملکت دیدم، عموماً از شناختن صبح ازل تجاهل می کردند و حتی چنین وامی نمودند که اسم او را هم هرگز نشنیده اند و فقط کتاب «مذاهب و فلسفه» کونت دوگوبینو که من سابقاً آن را خوانده بودم و بدان واسطه از اهمیت مقام صبح ازل مسبوق بودم باعث شد که این مسئله را جدا تعقیب کرده بالاخره دانستم که وی هنوز زنده است و با وی بنای مکاتبه گذاردم تا آنکه در بهار سال 1307 در شهر ماغوسا در جزیره قبرس خود به ملاقات او نایل آمدم».

¹⁸² (4) همان، صفحه مو.

¹⁸³ (1) همان، صفحه مو.

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، به‌گونه‌ای که او قهر کرد و از بغداد خارج شد و حدود دو سال

ص: 143

در کوه‌های اطراف سلیمانیه زندگی کرد تا اینکه با درخواست صبح ازل به بغداد برمی‌گردد. از دیگر کسانی که همچون میرزا حسینعلی ادعای من یظهره الله و رهبری دینی بابیه را نمود، میرزا اسد الله 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 در شط العرب غرق نمودند.

پس از این، عده‌ای همچون میرزا عبد الله غوغا، حسین میلانی معروف به حسین جان، سید حسین هندیانی 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 هرکس صبح بلند می‌شد و ادعای نیابت علی محمد باب را می‌نمود.¹⁸⁴ 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.¹⁸⁵ 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 هریک از دو طرف نسبت به خصم خود داشته‌اند.¹⁸⁶

ص: 144

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 برداشته‌اند، 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، حيله گری و شیادی هریک از رهبران این دو فرقه استنباط می‌شود که چگونه برای رسیدن به مقاصد خود به هر شیوه‌ای حتی کشتن دیگران توسل می‌جستند.

¹⁸⁴ (1) همان، صفحه م.

¹⁸⁵ (2) ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه مچ درباره زمان ادعای میرزا حسینعلی می‌گوید: «تاریخ ادعای من یظهره الله نمودن بهاء الله را در بعضی از کتب بهائیه در سنه 1280 نوشته‌اند، میرزا محمد زرنندی معروف به نبیل در رباعیات تاریخیه خود که برای ماده تاریخ وقایع ح یاه بهاء الله ساخته گوید که بهاء الله در حین این ادعا پنجاه ساله بوده است»

¹⁸⁶ (3) همان، صفحه م.

هرچند ادوارد براون در اختلاف میان صبح ازل و میرزا حسینعلی حق را به صبح ازل می دهد و در «نقطه الکاف» میرزا حسینعلی (بهاء الله) و فرقه بهائیت را مفتضح می سازد و پرده از عدم حقانیت او در عدم جانشینی برمی دارد، اما این به این معنا نیست که وی وفادار به صبح ازل بوده است و یا اعتقاد دینی به او داشته است. به نظر می رسد که با احیا و چاپ این کتاب بیش از آنکه حقانیت صبح ازل اثبات شود، حيله گری و شیادی بهاء الله و بهائیان آشکار می گردد. برخورد خونین و کشتارهایی که هریک از این دو نسبت به یکدیگر روا می داشتند، خود تداعی گر حکومت مامون و امین در عصر عباسیان است و نشان از این است که آن دو از عوام گرایی عده ای از مردم استفاده می نمودند، هرچند 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 می کند و این را مخالف رحمت و شفقت موجود در ادیان می شمارد:

ص: 145

«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 می کنند؟»^{۱۸۷}

ادوارد براون برخلاف پاره ای از نظرات که در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» پیرامون بابت اظهار نظر کرده بود، در مقدمه «نقطه الکاف» سخنانش را تصحیح می کند. وی در کتاب یک سال در میان ایرانیان گفته بود که دلیل اینکه علی محمد شیرازی را باب می گویند، چون معنای مجازی باب این است که او معتقد بود، من دروازه ای هستم که می بایست مردم از آن بگذرند تا بتوانند که به اسرار بزرگ و مقدس ازلی و ابدی و حقایق پی ببرند.^{۱۸۸} اما براون در مقدمه نقطه الکاف، باب را در معنای درست آن بکار می برد و آن را به معنای واسطه بین امام غائب و شیعیان معنا می کند^{۱۸۹} و می گوید، علی محمد باب که در ابتدا خود را باب امام مهدی علیه السلام می خواند، از این لقب عدول نمود و خود را همان قائم و امام منتظر خواند و لقب باب را برای یکی از پیروان خود ملا حسین 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».^{۱۹۰}

¹⁸⁷ (1). همان، صفحه عو.

¹⁸⁸ (2). ادوارد براون، یک سال در میان ایرانیان، ج 1، ص 109.

¹⁸⁹ (3). از جمله شرق شناسانی که معنای باب را همچون ادوارد براون، به نادرستی ترجمه و معنا نموده است، خانم آنه ماری شیمیل است، وی در کتاب «تیبین آیات خداوند» همین معنایی را که ادوارد براون در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» برای کلمه «باب» ارائه می دهد، بیان می کند و چه بسا این سخن را از کتاب وی اقتباس نموده باشد.

¹⁹⁰ (4). 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»¹⁹¹

داوری های ادوارد براون درباره بابیه 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 بابیه را از بین ببرند تا ادعای فرقه ازلی در امر جانشینی اثبات نگردد، کوشش براون بسیار ارزشمند تلقی می گردد.

ادوارد براون برخلاف 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 پاره ای 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 شرق شناسان، توانست با نگاهی وقایع نگارانه به شناخت فرهنگ شرقی بپردازد.

وی برخلاف بسیاری از شرق شناسان دیگر، با زبان های فارسی و عربی آشنایی عمیق داشت و منابع دسته اول مسلمانان برای او قابل دسترسی بود، از اینرو برخلاف گلدتسیهر، دارمستر، مارگولیو و دیگران که با زبان، متون کلاسیک و منابع دسته اول اسلامی آشنایی نداشتند، وی با این مزیت های پژوهشی از آسیب ها و خطاهای آن شرق شناسان مصون ماند. بی تردید ادوارد براون در میان شرق شناسان قرن نوزدهم، آنان که در باره مهدویت پژوهش نموده اند، موفق تر و کم خطا تر و نسبت به واقعیت نزدیک تر بوده است.

¹⁹¹ (1). همان، صفحه کا.

- مقدمه

- نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت

- نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ

ص: 149

مقدمه

دیوید ساموئل مارگولیوٹ^{۱۹۲} (1858 - 1940) از جمله خاورشناسانی است که در زمینه اسلام و اندیشه های اسلامی دارای آثار پژوهشی و تالیفی است. وی در آکسفورد در زمینه ادبیات کلاسیک و زبان های سامی تحصیل نمود و به واسطه زبان های سامی که درباره ادیان ابراهیمی و در حوزه شرق شناسی است با فرهنگ اسلامی و سرزمین های اسلامی آشنا گشت. آثاری علمی و قلمی وی را می توان به دو بخش تقسیم نمود، بخش نخست، آثاری است درباره موضوعات غیراسلامی، و بخش دوم آثاری است که در زمینه موضوعات اسلامی نوشته شده است. بخش نخست آثارش عبارتند از:

1- فن شعر ارسطو.

2- مقاله ای درباره اوراق پایروس عربی (سال 1893).

3- ترجمه بخشی از تفسیر بیضاوی به زبان انگلیسی (سال 1894).

4- انتشار رسائل ابو العلاء معری (سال 1898).

بخش دوم آثار مارگولیوٹ درباره موضوعات اسلامی عبارتند از:

1- تالیف کتاب «محمد و پیدایش اسلام» در سال 1905.

ص: 150

2- تالیف کتاب «اسلام» در سال 1911.

3- ایراد سخنرانی هایی درباره «تحول اسلام در آغاز راه» که در سال 1914 مجموعه این سخنرانی ها چاپ گردید.

4- تالیف کتاب «روابط میان عرب و یهود» در سال 1924.^{۱۹۳}

5- تالیف مقاله‌ای با عنوان «مهدی» در دائرة المعارف دین و اخلاق (ویراسته جیمز هاستینگ).^{۱۹۴}

نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت

مارگولیوٹ از جمله دائرة المعارف نویسانی است که درباره 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 درباره مهدویت پرداخته است. وی با وجود آنکه از خاورشناسان معروف غربی در زمینه اسلام شناسی 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 درباره 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 تداعی گر سخنان دیگر خاورشناسانی است که پیش از او درباره مهدویت سخن گفته‌اند. روش

ص: 151

مارگولیوٹ در تحقیق پیرامون موضوعات اسلامی، تاریخی است و می‌کوشد تا مسئله ای 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 غیرمسلمان 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 درباره اعتقاد مسلمانان به مهدویت، مبتنی بر تحولات به وجود آمده پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند. وی بی آنکه 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 این رو وی به جای بیان دلیل به بیان علت و تبیین جامعه شناسانه اقدام می‌ورزد و از این منظر درباره موضوع، داوری می‌کند؛ به همین جهت رویکرد و روش تحقیقی او در این باره تاریخی‌گری است.

¹⁹³ (1) ر. ک به: عبد الرحمن بدوی، دائرة المعارف مستشرقین، ص 593.

¹⁹⁴ (2)

اصولا «دائرة المعارف دین و اخلاق» که زیر نظر جیمز هاستینگ نوشته شده و متعلق به هشتاد سال پیش است، برخلاف «دائرة المعارف دین» که در دهه های گذشته زیر نظر میرچیا الیاده نوشته شده است، دارای شیوه تاریخی است و در دوره حیات علمی مارگولیوئث که به دهه های آخر قرن نوزدهم میلادی و دو دهه نخست قرن بیستم برمی گردد، برخلاف دهه های گذشته که افرادی همچون اتین ژیلسون، میرچیا الیاده و هانری کرین دارای شیوه پدیدارشناسانه بودند، شیوه تاریخی روشی متداول در دین شناسی بوده است و مولفان دائرة المعارف دین و اخلاق، زیر نظر هاستینگ، در حوزه دین شناسی، روش تاریخی را برگزیده بودند،

ص: 152

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 درباره موضوعات اعتقادی و کلامی، منصفانه نباشد.

مارگولیوئث درباره مهدویت همچون فان فلوتن، دارمستتر و گلدتسپرهر به علل تحقق یابی مهدویت در تاریخ اسلام می پردازد و معتقد است، مهدویت از زمان محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام توسط مختار بن عبید الله و توسط عده ای از هواداران محمد بن حنفیه - فرقه کیسانیه - به وجود آمده که پس از کشته شدن او عنوان مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را به او اطلاق نموده اند.

البته لازم به ذکر است، همین استدلال که موضوع مهدویت را ساخته دست مختار و طرفداران محمد بن حنفیه و یا دیگر جریانات انحرافی می داند، به وسیله دیگر دائرة المعارف هایی که در زمینه مهدویت مقاله نوشته اند، تکرار شده است، به عنوان مثال «رابرت اس. کرامر» در دائرة المعارف جهان نوین اسلام درباره دلیل تاریخی تحقق مهدویت می گوید:

«مؤید اقبال عمومی به اندیشه مهدویت فراوانی تعداد مدعیان این عنوان در تاریخ اسلام است. محمد عبید الله (متوفای 934 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 1130 م) نیز مدعی شد که مهدی است ... شیخ عثمان دن فودیو از سوکوتو، شیخ احمد وباری از ماسینا و حاج عمر تال از امپراطوری توکلور از گرایش های مردم به مهدویت برای آغاز جهاد خود بهره گرفتند ... و این امر قیام و موفقیت مهدی محمد احمد سودانی (متوفای 1885 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 . نیکاپایان قرن نوزدهم قیام تحت عنوان مهدویت علیه امپریالیسم اروپا امری تقریباً عادی بود ... با توجه به قدرت برانگیزنده مهدویت و شرایط انعطاف پذیر ظهور مهدی،

ص: 153

می توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطر است، ادعای مهدویت مطرح گردد.^{۱۹۵}

مارگولیوٹ پس از این امر به بیان حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می پردازد که مورد استفاده مدعیان مهدویت قرار گرفته است، حدیثی که پیامبر فرموده است، جهان پایان نمی پذیرد 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 می کنند و در این باره پرسش می کنند، می فرماید:

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 عجل الله تعالی فرجه الشریف 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 می گوید که بنا به دیگر سنت اسلامی که شاید منظور او شیعه باشد، مهدی از فرزندان فاطمه، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله می باشد، 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 عجل الله تعالی فرجه الشریف.^{۱۹۶}

وی پس از نقل این احادیث می گوید، مدعیان مهدویت به دلیل اینکه ای ن سخنان را شنیده بودند، با تکیه بر آن ها 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 می داند،^{۱۹۷} به طوری که عده ای برای جلب

ص: 154

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 عده ای را به دور خود جمع نمودند.

¹⁹⁵ (1) رابرت اس. کرامر، دائره المعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان 1383)، ص 199.

¹⁹⁶ (2) p. di. 337..

¹⁹⁷ (3)

به طور متعارف دایره المعارف نویسان، به ویژه آنان که مسئله مهدویت را از دیدگاه متون اصیل اسلامی نمی نگرند و این موضوع را در اسلام، تحت تاثیر یهودیت و مسیحیت، بحثی جعلی و اختراع دست فرصت طلبان در تاریخ فرهنگ اسلامی می دانند، مسئله مهدویت را معلول شرایط تاریخی می دانند. مارگولیوٹ در این باره می گوید:

«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 جنگ های داخلی بود که اعتقاد به مسئله مهدویت در میان مسلمانان مطرح گشت و مسلمانان این بحث را از مسیحیان و یهودیان اقتباس نمودند»^{۱۹۸}

طبق سخن مارگولیوٹ بعید است، پیامبر اسلام در زمان خود منتظر مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده باشد که سخن کاملاً درستی است، اما این مسأله هیچ ربطی ندارد که پیامبر دارای پیشگویی و پیام های غیبی در موضوع مهمی چون مهدویت نباشد.

پیامبران و پیشوایان دینی گاه درباره آینده و حتی برای قرن ها بعد از خود، پیشگویی می نمودند، ازینرو هرچند که پیامبر در زمان خود در انتظار مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیست، اما به پیشگویی آینده می پردازد که این پیشگویی ها در کتاب های روایی فریقین آمده است.

ص: 155

مارگولیوٹ اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام و آمدن منجی را در میان مسلمانان تحت تاثیر مفهوم انتظار مسیح از جانب یهودیان و مسیحیان می داند. وی به حدیثی اشاره می کند که آمدن عیسی بن مریم را وعده داده است و این دسته سخنان را از علائم تاثیرپذیری مسلمانان از یهودیت و مسیحیت تلقی می کند. در این راستا به لغت شناسی و ریشه شناسی کلمه «مهدی» می پردازد و پس از اینکه نظریه متداول درباره کلمه مهدی را که اسم مفعول و به معنای کسی است که از جانب خداوند هدایت یافته، ذکر می کند، به بیان یکی دیگر از معانی محتمل در باره کلمه «مهدی» می پردازد. وی به نقل از بعضی زبان شناسان می گوید، 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» می باشد. سپس در این رابطه اشاره به آیه ای می کند که در سوره مریم آمده، مبنی بر اینکه مسیح در گهواره سخن گفته است^{۱۹۹} که به نظر می رسد او با این ریشه شناسی و تفسیر می خواهد این احتمال را قوت بخشد که مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره، اقتباس نموده اند.

198 (1)

detalpmetnoc dammahuM tehporP eht taht gnisoppus rof nosaerelttil si erehT). 337 p.,. dibl a nihtiw sraw livic eht fo kaerbtuo eht tub, deterpretni revewoh, idhaM fo ecnaraeppa eht eht ot del, dewollof hcihw malsl fo noitidnoc debutrep eht dna, htaed sih retfa noitareneg(snaitsirhc ro swej morf aedi eht fo noitpada

199 (1) .dibl. 337..p

وی همچنین در ادامه سخنان خویش، پس از بیان این امر که گفته شده، وی (مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) هم اسم پيامبر و از خانواده ایشان است، به دو نگرش اهل سنت و شيعه اشاره می کند، مبني بر این که اهل سنت، مهدی نوعی را پذیرفته و معتقدند او هنوز به دنیا نیامده است اما شيعه به آن مهدی ای اعتقاد دارد که به دنیا آمده و در میان مردم به صورت مخفیانه زندگی می کند و تا زمان نامشخصی خود را از چشم مردم پنهان می دارد.

ص: 156

در انتها لازم به ذکر است که مارگولیوت اعتقاد به مهدویت را همچون اسلحه و ابزاری در دست گروه های سیاسی و مبارز بر علیه حاکمیت وقت یا استعمار خارجی می داند و نوعاً دایره المعارف نویسان همین رویه را در تح لیل تاریخی مهدویت مورد توجه قرار می دهند و از زاویه کلامی و اعتقادات اسلامی به مسأله نظر نمی کنند. به عنوان نمونه دلیلو . مادلانگ در مقاله ای ذیل عنوان «مهدی» که در دایره المعارف اسلام چاپ کمبریج نوشته شده است،²⁰⁰ 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، می پردازد.

به نظر می رسد استفاده نادرست از مهدویت در تاریخ اسلامی به وسیله پاره ای از فرصت جویان، موجب شده تا خاورشناسان مسأله مهدویت را از دیدگاه سیاسی و تحولات اجتماعی بنگرند و مسأله را روشمندان و از زاویه دین شناسی مورد توجه قرار ندهند. به نظر می رسد، تا حدی طبیعی است که این مسئله مورد قضاوت دقیق شرق شناسان قرار نگیرد و آنان در بحث مهدویت، نظریه درست را برنگزینند، زیرا غالب کسانی که در طول تاریخ اسلامی از مهدویت سخن گفته اند، به ناروا از آن در جهت اهداف و مقاصد خود بهره جسته و این ذهنیت را در شرق شناسان به وجود آورده اند که این بحث بیش از آنکه یک واقعیت باشد، دسیسه ای در دست مخالفان سیاسی است.

ص: 157

نقد و بررسی نگرش مارگولیوت

مارگولیوت 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 بپردازد، از زاویه تاریخی، به آن نظر می کند. از اینرو در بیان این موضوع به جریانات فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبید الله و زید بن علی اشاره می کند. 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 لطمه ای به اصل مسئله مهدویت و بنیادی بودن آن وارد نمی سازد. اگر وی و دیگر نویسندگان دایره المعارف دین و اخلاق به مسئله مهدویت از دیدگاه متون و منابع اصلی فریقین می نگرستند و چنانچه مقاله های مربوط

²⁰⁰ (1). دلیلو . مادلانگ، دایره المعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی

به این مسأله و دیگر موضوعات اسلامی به وسیله اندیشمندان و متفکران مسلمان نوشته می شد، قطعاً مطالب دایره المعارف از اعتبار و سندیت بیشتری برخوردار می شدند.

مارگولیوٹ در تاثیر پذیری مسلمانان از یهودیان و مسیحیان در بحث مهدویت نگرش درست و واقع بینانه‌ای ندارد و بهبوده می‌کوشد تا این سخن را با ریشه شناسی و بعضی از احتمالات ضعیف به اثبات برساند . وی می‌گوید، پیامبر ظهور و قیام مهدی علیه السلام را امری لازم و حتمی نمی دانسته 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 ویژگی ها، علائم ظهور و خصوصیات دنیا پس از ظهور ایشان است. متأسفانه آنچه موجب قضاوت های نادرست مارگولیوٹ در این موضوع شده، ناآشنایی او با منابع دسته اول حدیثی و کلامی فریقین است.

ص: 158

فصل هشتم نگرش ژوزف کنت دوگوبینو پیرامون مهدویت

- مقدمه

- کنت دوگوبینو در ایران

- نگرش کنت دوگوبینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه

- نگرش گوبینو پیرامون مهدویت

- مقایسه میان اهل الحق و بهائیت

ص: 159

مقدمه

ژوزف آرتور کنت دوگوبینو²⁰¹ (1816-1882) نویسنده و سیاستمدار فرانسوی در سال 1816 در شهر ویل دآوری²⁰² متولد شد و پس از اتمام تحصیلات خود در سال 1849، 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 1851 به سمت دبیری هیئت اعزامی

²⁰¹ (1) saeniboG ed ruhtrA hpesoJ 1816- 1882

²⁰² yarvA d elliV.(2)

برن و سپس در هانور برگزیده شد.²⁰³ وی در سال‌های 1274-1271 ه ق (1864-1862 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 سفرنامه ای درباره ایران با نام «سه سال در ایران»²⁰⁴ 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، به‌ویژه فرانسه به مقایسه می‌پردازد. در بخشی از کتاب

ص: 160

به فرقه‌های مذهبی ایران از جمله شیخیه، بهائیت، زرتشتی، اهل‌الحق، علی‌اللهی و امثال آن و تبیین چگونگی و چرایی پیدایش این مذاهب و نگرش پاره ای از این مذاهب درباره منجی‌گرایی و مهدویت، اشاره می‌کند. از بررسی گزارش‌ها و سخنان گوینو درباره 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:

1- بررسی عدم تساوی نژادهای بشری (1854 م).

2- رساله‌ای درباره خطوط میخی (1864 م).

3- مذاهب و عقاید فلسفی در آسیای میانه (1865 م).

4- تاریخ ایران بر طبق گفته مورخین خاورزمین.

5- افسانه‌های آسیایی.²⁰⁵

کنت دوگوینو در ایران

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

²⁰³ (3). علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س 1377، ج 12، ص 19340.

²⁰⁴ (4). آدرس کتاب‌شناسی این کتاب عبارت است از: کنت دوگوینو، سه سال در ایران، ذبیح‌الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، ب.تا.

²⁰⁵ (1). 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 درباره 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 گوینو یافته بود. این کتاب که به وسیله ادوارد براون تصحیح و چاپ شد، در واقع به وسیله گوینو 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 گوینو 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 بیست و هشت نفری بود که در سال 1268 شمسی، سه سال قبل از ورود گوینو به ایران، به وسیله ناصر الدین 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 شرق شناسان قرار گرفته بود. به همین جهت، در بخشی از کتاب «سه سال در ایران»، در بیش از سی صفحه، درباره فرقه های منسوب به مهدویت همچون شیخیه، بابیه و بهائیت سخن گفته شده است و گوینو علاوه بر فرقه بهائیت، افکار و اندیشه های زرتشتیان، فرقه های صوفیه همچون علی الهی، اهل الحق، شباهت میان اهل الحق و بهائیت و نگرش زرتشتیان درباره آمدن منجی را مورد توجه قرار می دهد.²⁰⁶

بیان گوینو در کتاب «سه سال در ایران» شیوا، روان و غالباً به صورت گزارش و سفرنامه است و در آن به شکل م ناسبی 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 می باشد، به خصوص که ماجراهای فکری و مذهبی ایران در این کتاب از چشم فردی غیر ایرانی نگریسته شده است و او برخلاف آثار نوشته شده به وسیله وفاداران به این مذاهب جدید

التاسیس، 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.^{۲۰۷}

ص: 163

نگرش کنت دوگوبینو 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 علیه السلام را ثمره و نتیجه چالش و نزاع میان روحانیت با این فرقه‌ها بداند. به نظر می‌رسد، او با این پیش فرض 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 باییت، 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 درباره فرقه‌های جدید التاسیس 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

ص: 164

احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی‌ای است که می‌توان ریشه تاریخی آن مولفه‌ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب الدین سهروردی، ابن عربی، حافظ رجب برسی و دیگران دید. به عنوان مثال اعتقاد شیخیه به عالم مثال و قائل شدن به جسم هورقلیایی برای امام مهدی علیه السلام که ریشه در آثار سهروردی دارد، ربطی با این موضوع ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، باییت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد و یا عقاید فرقه‌هایی همچون علی‌اللهی و اهل الحق که درباره امام علی علیه السلام 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 دایره المعارف 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 دایره المعارف و روشنفکران انقلاب فرانسه و مذهب پروتستان در هنگام تأسیس رنسانس را درباره ایران تعمیم می‌دهد.²⁰⁸

ص: 165

نگرش گوینو پیرامون مهدویت

گوینو 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.»²⁰⁹

سپس در بیان نگرش اختلافی مذهب شیخیه با شیعه درباره 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.»²¹⁰

²⁰⁸ (1). همان، ص 77: «قبل از انقلاب کشیش‌های فرانسوی انواع فسق و فجور را مرتکب می‌شدند و به مبادی دیانت پایبند نبودند و روزه روز تفر 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 ریمیدند 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».

²⁰⁹ (1). همان، ص 77.

²¹⁰ (2). همان، ص 78.

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

ص: 166

مهدویت اثر نهاد و بسیاری از پژوهشگران در حوزه مهدویت معتقدند، افکار و ادعاهای بایبه 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 گویینو به مانند شرق شناسانی چون هانری کربن، با تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی آشنایی دقیقی نداشت و با مبانی فکری خسروانی، نوافلاطونی، اشراقی و عرفانی فرقه‌های شیخیه، بایبه، 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 گویینو 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 طنسیس‌کنندگان این فرقه‌ها است، از اینرو هیچگاه بایبیت و بهائیت را که تحت

ص: 167

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.

گویینو پس از سخن گفتن درباره شیخیه و نگرش آن‌ها درباره جسم امام مهدی علیه السلام، پیرامون مذهب زرتشتی‌ها در ایران و چگونگی کاسته شدن از تعداد آن‌ها و ضعیف شدن این مذهب در ایران سخن می‌گوید.²¹¹ او پس از آنکه درباره 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:

²¹¹ (1). همان، ص 87-79.

«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.»^{۲۱۲}

گویینو با دیدن اختلاف میان فرقه‌های مذهبی ایران به نقل از چند مسافر اروپایی که به ایران سفر کرده بودند، می‌گوید بنابه 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 گویینو در جواب آن‌ها می‌افزاید، من معتقدم، محال است دیانت مسیحیت در ایران مستقر گردد،^{۲۱۳}

ص: 168

زیرا ایرانی‌ها پذیرا نیستند. در واقع گویینو 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 درباره 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 فرومی‌برد، بنابراین باید این فکر را بیرون کرد که ایرانیان را مسیحی نمود.»^{۲۱۴}

مقایسه میان اهل الحق و بهائیت

گویینو 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. گویینو همچون ادوارد براون این امر را دلیل بر پایداری و استقامت سران این فرقه در برابر حکومت قاجار تلقی می‌کرد، به همین جهت، هردوی آن وقایع نویسان تاریخ ایران، در صدد شناخت بیشتر اندیشه‌های فرقه بابیت و بهائیت می‌شوند. البته زمانی که گویینو 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.

²¹² (2). همان، ص 85.

²¹³ (3). همان، ص 86 «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 باطنا مذهب مسیح را قبول نمی‌کند و در عین حال که خود را مسیحی معرفی می‌نماید، ممکن است، دین دیگری داشته باشد.»

²¹⁴ (1). همان، صص 87-86.

وی در شناخت افکار بهائیت، آن را با فرقه اهل الحق مطابقت می دهد. وی درباره افکار و باورهای اهل الحق، بیان می دارد که آنان جماعتی هستند، ظاهراً مسلمان که باطناً هیچ اعتقادی به مبانی و مبادی اسلام ندارند، مسلمانان را دشمن

ص: 169

می دارند و به مسجد قدم نمی نهند. آنان برخلاف مسلمانان عقیده به پاکی و پلیدی ندارند و همه چیز حتی سگ و خوک را پاک می دانند، شراب می نوشند و از نظر آنها معاشرت زنانشان با مردان بیگانه اشکال ندارد. سپس گوینو اضافه می کند که مدتی است، در جنوب ایران مذهب جدیدی بروز نموده است که آن را اهل المعرفة یا اهل الطریقت و یا بهائی می خوانند:

«مدت کمی است که در صفحات جنوب ایران مذهب جدیدی بروز کرده که پیروان آن به اسامی مختلف خود را اهل المعرفة و یا اهل الطریقت می خوانند و مردم آنان را به نام بهائی معروف نموده اند»^{۲۱۵}

به نظر گوینو عقاید بهائیان بسیار شبیه اهل الحق است و حتی بهائیت را شعبه جدیدی از این مذهب می داند:

«من تصور می کنم که (بهائیت) شعبه جدیدی از مذهب اهل الحق 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 اهل الحق می باشد. این جماعت هم برای زوجات خود قائل به آزادی هستند و اگر زن های آن ها چادر به سر می کنند برای روپوشیدن از مسلمانان است و به طوری که می گویند در مجالس خودشان بدون حجاب می باشند.»^{۲۱۶}

گوینو در شباهت میان اهل الحق با بهائیان می گوید، بهائیان نیز نظیر طایفه اهل الحق به مساجد نمی روند و در مجالس خصوصی و دور از چشم اغیار به زن های خود اجازه می دهند که با مردهای بیگانه معاشرت نیز داشته باشند و سرانجام نتیجه می گیرد:

«حاصل این است که من در اصول عقیده، تفاوتی بین بهائی ها و اهل الحق ندیدم، این است که تصور می کنم مذهب بهائی یک شعبه از مذهب اهل الحق باشد»^{۲۱۷}

ص: 170

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

²¹⁵ (1) همان، ص 89.

²¹⁶ (2) همان، ص 89.

²¹⁷ (3) همان، ص 90.

نکته‌هایی را درباره شباهت‌های این فرقه‌ها، چون شباهت میان اهل الحق 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.

ص: 171

فصل نهم دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت

- مقدمه

- تالیفات همیلتون گیب

- اندیشه‌های همیلتون گیب درباره اسلام

- دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه

- سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

ص: 172

مقدمه

همیلتون الکساندر روسکین گیب²¹⁸ (1895 - 1975) از اسلام‌شناسان بزرگ غربی است که در سال 1895 م / 1273 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 علاقه مند 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 درباره 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 1912، 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 1919 در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه لندن وارد دوره فوق‌لیسانس عربی شد. در سال 1921 به سمت مدرسی منصوب شد و به عنوان استادیار،

ص: 173

همکار توماس آرنولد،^{۲۱۹} خاورشناس معروف گردید و پس از مرگ آرنولد، کرسی عربی به او تفویض گردید . از جمله فعالیت‌های علمی و پژوهشی وی می‌توان به ویراستاری دائرة المعارف اسلام، استادی زبان عربی در دانشگاه های آکسفورد، لندن، هاروارد و ریاست مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد اشاره نمود.

همیلتون گیب به جهت فعالیت های 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 شرق‌شناس راستین شمرد»^{۲۲۰}.

تالیفات همیلتون گیب

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

- 1- اسلام بررسی تاریخی (لندن، 1945، این کتاب به فارسی ترجمه شده است).^{۲۲۱}
 - 2- مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام (این کتاب به فارسی ترجمه شده است).^{۲۲۲}
 - 3- درآمدی بر ادبیات عرب (1926، این اثر به فارسی ترجمه شده است).^{۲۲۳}
 - 4- ادبیات شرح حال‌نویسی (این اثر مقاله‌ای از مجموعه مقالات کتاب تاریخنگاری در اسلام است که به فارسی ترجمه شده است).^{۲۲۴}
- ص: 174
- 5- تطور تاریخنگاری در اسلام (این اثر نیز مقاله‌ای از کتاب تاریخنگاری در اسلام است که به فارسی ترجمه شده است)^{۲۲۵}
 - 6- فتوحات اعراب در آسیای میانه (1923).

219 (1) dlonrA samohT.

220 (2) اسلام بررسی تاریخی، ص 12.

221 (3) همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س 1367.

222 (4) همان، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، انتشارات دار الفکر، قم، س 1351.

223 (5) همان، درآمدی بر ادبیات عرب، یعقوب آژند، امیر کبیر، تهران، س 1362.

224 (6) همیلتون گیب و دیگران، تاریخنگاری در اسلام، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س 1361.

225 (1) همان.

7- وقایع نامه جنگ های صلیبی (لندن، 1932).

8- گرایش های تازه در اسلام (شیکاگو، 1947).

9- سفرنامه ابن بطوطه (1958، این کتاب به وسیله گیب، به زبان انگلیسی ترجمه و تصحیح شده است).

10- مطالعاتی درباره تمدن اسلام (بوستون، 1962).²²⁶

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» تألیف برجسته همیلتون گیب، نوشته شده است. نصر در این کتاب درباره استاد خود می گوید:

«در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان درباره اسلام، این پیش فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده ای 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 کرین، و به دنبال آنها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن ماری شپمل، به راستی انگشت شمار است».²²⁷

ص: 175

در واقع سید حسین نصر در میان شرق شناسانی که با نگاهی منصفانه و با دلدادگی به تحقیق و پژوهش پرداخته اند، پژوهشگرانی همچون همیلتون گیب را در کنار بزرگانی همچون هانری کرین و آن ماری شپمل قرار می دهد که بیانگر اهمیتی است که این اسلام شناس غربی در نزد او داراست.

اندیشه های همیلتون گیب درباره اسلام

در میان تألیفات مذکور از همیلتون گیب، دو کتاب به اندیشه های 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 اسلام شناسی است. از مقدمه نه چندان روشن همیلتون گیب در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» استنباط می گردد که دانشگاه آکسفورد تصمیم گرفته بود در زمینه

²²⁶ (2). درباره شرح حال و آثار همیلتون گیب به مقدمه کتاب: همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، صص 13-9 رجوع شود که به وسیله مترجم آن آقای منوچهر امیری نوشته شده است، همچنین به کتاب نقد آثار خاورشناسان، تألیف مصطفی حسینی طباطبایی، صص 140-134، رجوع گردد. درباره تألیفات همیلتون گیب یادنامه ای انگلیسی نیز با عنوان ذیل وجود دارد

E, nediel, bbiG. R. A notlimaH fo ronoH ni seiduts cimalsl dna cibara. dE, isidkaM egroeG. 1965, IlirB. J.

²²⁷ (3). سید حسین نصر، قلب اسلام، سید مصطفی شهرآیینی، ویراستار شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، 1383، ص 3.

اسلام، کتاب‌هایی را با عنوان «دین محمدی یا محمدیگری»^{۲۲۸} منتشر سازد.^{۲۲۹} 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 1911 م / 1289 ش) و بار دوم، پس از گذشت سی و پنج سال از چاپ نخست، با عنوان اسلام، بررسی تاریخی (1946 م / 1324 ش)

ص: 176

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.^{۲۳۰} 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:

228 (1) msinademmahom.

229 (2). همیلتون گیب کاربرد لفظ msinademmahom به معنای محمدیگری یا محمدیت را برای اسلام نادرست می‌داند و در کتاب خود می‌گوید: «مسلمانان امروزی از اصطلاحات محمدی nademmahom و محمدیگری msinademmahom بیزارند، زیرا این الفاظ از نظر آنان به معنی پرستش محمد است، همچنان‌که 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 temohaM (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 22).

230 (1). 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 و این عین بی‌انصافی است که پیشرفت‌هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، برخلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرورفته‌اند، 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.» (اسلام، بررسی تاریخی، صص 16-17).

«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».^{۲۳۱}

ص: 177

او این فکر را تحت تاثیر حکمت های 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 درباره امام) مطابق فلسفه نور از حکمت های کهن بابلی به وسیله آیینی بیان می‌شود که به موجب آن نور الهی در وجود ائمه تجسم یافته است ... برخی از فرقه های شیعه چندان مبالغه کردند که علی و امامان پس از وی را تجسم خود خدا دانستند»^{۲۳۲}

از نظر گیب عمده احادیث درباره فرقه های مختلف سده های اول و دوم را می‌توان در مجموعه های حدیثی ای که از اعتبار و شهرت کمتری برخوردار هستند، یافت. بنابه نظر او روش های حدیث شناسی نخستین حدیث شناسان، 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 درباره اعتقادات شیعه، سخنان حاکمان بنی عباس و پیشگویی های عصر ظهور است، مردود اعلام کند. او در این باره می‌گوید:

«قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه های مختلف سده های اول و دوم را فقط می‌توان در مجموعه هایی که کمتر اعتبار و اشتها دارند، سراغ کرد. قضاوت ها و ضابطه های نخستین محدثان ... توانسته است، غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیث های مربوط به سده دوم را نظیر آنهایی که موید عقاید شیعی یا دعاوی بنی عباس یا پیشگویی درباره ظهور مهدی^{۲۳۳} علیه السلام است، طرد کند».^{۲۳۴}

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

ص: 178

²³¹ (2). همان، ص 141.

²³² (1). همان، ص 141.

²³³ (2). به نظر می‌رسد، همیلتون گیب درباره ضعیف بودن احادیث پیرامون علائم و پیشگویی های 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 سوره های قرآن، مغازی (جنگ ها) پیامبر و پیشگویی های ظهور.

²³⁴ (3). همان، ص 104.

«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».^{۲۳۵}

همچنین در توضیح و تعریف شیعه امامیه 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 873 م / 260 ه ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی‌اند».^{۲۳۶}

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 می‌گوید:

«این نظری که هنوز زیاده رایج است و به موجب آن ایران وطن اصلی تشیع است، پاک بی بنیاد است و این نکته توجه‌کردنی است که زرتشتیانی که اسلام می‌آوردند به‌طور کلی پیرو مذهب تسنن بودند نه تشیع».^{۲۳۷}

وی میان تفکر شیعه و مذاهب ایران باستان همچون مذهب مانی و به‌طور 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 می‌گوید:

«صفات امامان به اصطلاح گنوسی به آل رسول از طریق علی علیه السلام و فاطمه سلام الله علیها دختر پیامبر انتقال یافته بود و اعتقادات گنوسی به عنوان قانون اساسی مذهبی فرقه شیعه اختیار شده بود».^{۲۳۸}

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

ص: 179

به شمار می‌رفتند، سخن می‌گوید. وی خاطر نشان می‌کند که واعظان به عنوان مبلغ و قصاص (قصه‌گویان) به بیان افسانه‌های باستانی تازیان، نصرانیان، زرتشتیان و بوداییان 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

²³⁵ (1) همان، ص 105.

²³⁶ (2) همان، ص 142.

²³⁷ (3) همان، ص 140.

²³⁸ (4) همان، ص 142.

مسیحیان درباره ظهور دوم مسیح با اعتقاد به ظهور امام مهدی علیه السلام پیوند ایجاد می نمودند و به صورت داستان برای مردم نقل می کردند. او در این باره می گوید:

«آنان (قصه گویان) اذهان شنوندگان خود را با موادی مأخوذ از منابع نامتجانس و ناجور می انباشتند، همچون افسانه های باستانی تازیان و نصرانیان و زرتشتیان، حتی داستان های بودائیان و همچنین موادی برگرفته از اناجیل و هاگانای یهود و از فرهنگ و افسانه ها ... و اینها را در شکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می کردند در میان این انبوه مواد، دو منبع یعنی مسیحیت و آئین گنوسی بیش از همه خودنمایی می کنند اما سهم این دو را در یک قالب اسلامی می ریختند ... در میان این پیوندهای مهمی که به شجره اسلام زده اند، 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 می رسد سخنان گیب یا مترجم در اینجا بسیار مبهم و دویپهلو است، زیرا مشخص نیست که آیا گیب در صد 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 نموده اند یا اینکه منظور اینست که قصه گویان این داستان ها را با یکدیگر می آمیختند و میان داستان های موجود در ادیان با مضامین اسلامی، گره زده و قرینه سازی می نمودند. 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 نموده اند، زیرا او در ادامه

ص: 180

می گوید، تفکر مسلمانان درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله و احترامی که برای او قائل بودند، تحت تاثیر اندیشه های نصرانیان درباره حضرت عیسی علیه السلام قرار گرفته است. بنا به نظر او:

«در رأس تکریم و تعظیمی که مومنان برای شخصیت محمد صلی الله علیه و آله قائل بودند، پاره ای از اندیشه های نصرانی مربوط به شخص عیسی قرار گرفت، بسیاری از معجزه ها و سخنان مذکور در انجیل های چهارگانه و افسانه هایی که کلیسای شرقی هاله ای از آنها بر گرد شخصیت بنیانگذار دین رسم کرده بود به حضرت محمد صلی الله علیه و آله انتقال یافت.»^{۲۳۹}

وی همچنین می افزاید که تصوف آغازین به وسیله شیعه به وجود آمده و شیعه را دلیل به وجود آمدن تصوف می داند. او اعتقاد اولیای تصوف مبنی بر اتصالشان به پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام را دلیل بر این همبستگی می داند و بیان می دارد:

«درباره روابط صوفیه با شیعه نشانه های قوی در دست داریم که ارتباط اصلی آنها را با تشیع آغازین نشان می دهد. هم با توجه به این حقیقت که سلسله معنوی اولیای تصوف به قدیمترین شخصیت های شیعه نظیر سلمان فارسی منتهی می شود و هم از جهت اینکه این سلسله ها از سلمان به امام علی علیه السلام و خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله متصل می گردد».²⁴⁰

گیب میان دانش گنوسی و درک معنوی و باطنی در تصوف همخوانی ایجاد می کند و معتقد است، مذهب گنوسی نیز همچون تصوف که دانش معنوی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام اقتباس نموده اند، به دانش سری قائل هستند.

ص: 181

«دانش گنوسی یا درک اسرار معنوی مخصوص به فلان سلسله تصوف مستقیماً از آن دانش سری نشات می گیرد که پیغمبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فاش کرده است».²⁴¹

همیلتون گیب شیعه آغازین را دلیل به وجود آمدن تصوف می داند، درحالی که نگاهی به عصر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و مخالفت آن امامان با روحیه تصوف گرایی حاکی از این است که مذهب شیعه اولیه، نمی توانسته عامل تحقیق یابی تصوف باشد. با توجه به اینکه حاکمان بنی عباس می خواستند در برابر عقاید اسلامی و روحیه ظلم ستیزی و حساسیت سیاسی علویان یا شیعیان جایگزینی بیابند، در عقاید به سوی ترجمه آثار فلسفی یونان پیش رفتند و در عرصه سیاسی نیز به تائید و ترویج روحیه انزواطلبانه و درون گرایانه تصوف پرداختند و آن را در راستای سیاست های خود می دیدند. از طرف دیگر علاوه بر اینکه روحیه عرفانی تا حدی برخاسته از عوامل روان شناختی و برگرفته از عناصر درون دینی است، اما وجود پاره ای از عوامل تاریخی و محیطی نیز در این امر بی دخالت نبوده است، از جمله اینکه همجواری میان تمدن اسلامی با تمدن های ایران و هند و تعامل میان مسلمانان با پیروان مذاهب هندوئی، بودایی، گنوسی، مسیحی و امثال آن می توانسته در تاثیرپذیری تصوف از رویکرد عرفانی این مذاهب دخیل بوده باشد.

بنابراین با وجود آنکه می توان برای آغاز پیدایش تصوف دلایل روان شناختی، سیاسی، تاریخی و حتی مویدات دینی جست، اما از سیره و رویه آن دسته از امامان شیعه که در عصر حاکمان بنی عباس می زیستند، نمی توان بر این امر تائیدی یافت، بلکه امامان با آن مخالفت ورزیده و در سخنانشان تصوف را

ص: 182

نفی نموده اند. وجود پاره ای از سخنان حکمی و معنوی در سخنان پیشوایان دینی، نمی تواند دلیل بر تاسیس تصوف، به عنوان یک نهاد و طبقه اجتماعی به وسیله آن امامان باشد، به علاوه که ادعای سلسله های 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 نمی تواند

²⁴⁰ (2). همان، ص 175.

²⁴¹ (1). همان، ص 175.

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 مؤسس تصوف تلقی نموده اند، 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 مؤسس 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 بنابه این ادعا که حقیقت الهی به توسط این (در) شناخته شده است و پس از طغیان پیروانش وی به سال 1266 / 1850 ه. ق اعدام شد».^{۲۴۲}

ص: 183

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 (1817-1892 / 1233-1310 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».^{۲۴۳}

سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

دومین کتاب مهم همیلتون گیب درباره اسلام، کتاب «مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام» است. این کتاب درباره نگرش سیاسی اسلام، تفاوتش با نگرش مسیحیان و آراء شیعه و سنی درباره 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.

²⁴² (1). همان، ص 206.

²⁴³ (1). همان، ص 206.

وی در ابتدای کتاب بیان می کند 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 نظریه های سیاسی با یکدیگر سنجید. وی در این باره استدلال می کند 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

ص: 184

گذارد و خود تشکیل دهنده یک حکومت سیاسی نیز بود. او در این باره به ریشه شناسی کلمه ملت²⁴⁴ می پردازد و می گوید، 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 می کنند. وی حتی اختلاف عقاید را در صدر اسلام مبتنی بر ریشه های سیاسی می داند و در این باره چنین می گوید:

«اسلام در دنیایی که خود سازمان سیاسی اش را پایه گذاری کرده است، نشو و نما نموده است، اختلاف عقاید در اوایل اسلام، جنبه های سیاسی داشته است، نه جنبه ی مذهبی. همگامی مردم مسلمان و مساعدت با سران سیاسی خود با قبول الزاماتی جهت توسعه ی حکومت سیاسی در آن طرف مرزهای اس لام و در اثر اختلافاتی که با دنیای بیرون از خود دیده، دامنه ی بیشتری یافته است ... سده های نخستین اسلام پر است از اختلافات ناشی از این مسائل و برخورد سنت های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با حقایق مسلم و مسائل ثابت و تغییرناپذیر اسلامی».²⁴⁵

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 مذهب فاصله میان مردم با حکومت را از راه تسامح و بلکه اطاعت از حاکمان پر می کنند و از دیدگله 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

ص: 185

می داند، از اینرو در عصر غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام، به تبعیت از حکومت های وقت، سازگاری و عدم مخالفت با حاکمان را توصیه می کند. 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 می رسد. وی در این باره می گوید:

«این شکاف میان دولت و مردم، از طرف سنی مذهب از راه مسامحه و چ شم پوشی مشروطی که در خلال تاریخ صورت گرفته، پر شده است و از طرف مردم شیعه از راه تبعیت از حکومت های وقت تا ظهور مهدی علیه السلام موعود پر شده

²⁴⁴ noitan.(1)

²⁴⁵ (2). همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دار الفکر، قم، س 1351، صص 27-28.

است، ولی در عمل هر دو فرقه به یک نتیجه رسیده اند، 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.»^{۲۴۶}

گیب در بیان نظریه سیاسی فریقین معتقد است، بنابه 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،^{۲۴۷} همانطور که حاکمان نیز باید به امور و تکالیف دینی احترام بگذارند.

ص: 186

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 نموده اند، 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، برحسب 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 برخلاف یک کشور غربی، امکان ندارد که در یک منطقه اسلامی، طلاق ممنوع و در منطقه دیگر مجاز باشد، بلکه در همه جای کشور اسلام می‌آید، 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 ببوشانند 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 هم‌چنانکه تعهدات مالیاتی مردم را نسبت به دولت تحت قوانین و مقررات صدقات می‌شناسد، خارج از این تعاریفات کلی، در

²⁴⁶ (1) همان، صص 37-38.

²⁴⁷ (2) 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 هنگامی که دین مردم در خطر باشد، می‌توانند به رهبری مخصوصی متوسل به زور شوند» (دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، ص 38).

اسلام هیچگونه نظریه‌ی سیاسی، یعنی هیچگونه بحثی در مورد وسائل و اسبابی که آرمان‌ها و هدف‌های اسلامی را تأمین کند، نشده است».^{۲۴۸}

ص: 187

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 دودلی این کار را انجام داده‌اند.^{۲۴۹} 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.^{۲۵۰}

در تحلیل سخنان مذکور، لازم به ذکر است که دیدگاه سیاسی فریقین، ریشه در دیدگاه کلامی آنها دارد که همبالتون 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. بنابه تفکر کلامی اهل سنت اعتقاد بر این است که پس از وفات نبی اکرم صلی الله علیه و آله 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

ص: 188

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 نرمش نشان می‌دادند از روی اضطراب و شرایط دوران بوده است و از نظر آنان حکومت صرفاً متعلق به پیشوایان دینی و آسمانی است. اما به نظر می‌رسد سخنان همبالتون 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.

²⁴⁸ (1) همان، صص 36-37.

²⁴⁹ (1) 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، خواهناخواه و با شک و تردید، عملاً وارد امور سیاسی شده‌اند» (همان، ص 38).

²⁵⁰ (2) 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 گذارده، 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 یک شعور مذهبی مشترکی را توسعه دهند» (همان، صص 28-29).

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 نموده اند. از دیدگاه شیعه امامیه، امامان دوازده گانه یکی پس از دیگری بنابه حق امامتی که خداوند به آنها اعطا نموده، دارای حق خلافت می باشند و آنان شایسته ترین افراد برای خلافت می باشند، 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 آن ها 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 درباره خلافت و زعامت سیاسی حاکمان در طی قرون نیز نظر مساعدی

ص: 189

نداشته، حق حکومت را برای آنها عاریه ای و موقتی دانسته و مشروعیت دینی برای آنان قائل نبوده اند.²⁵¹ به همین جهت شیعیان ترجیح می‌دادند تا در رابطه با حکومت های وقت، کج دار 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 می شدند صرفا به این جهت بود که بتوانند از این راه به تصحیح حاکمان، احقاق حق توده مردم و به حفظ کیان دین بپردازند که مطالعه عصر صفویه و قاجار خود موید این نگرش می باشد. مردم از حاکمان انتظار داشتند تا به اجرای قوانین و احکام دین بپردازند و همچنین خود را ملزم به مخالفت با حاکمان نمی دیدند، 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 سوءاستفاده کنند. در واقع بیشترین جنبش های سیاسی در طول تاریخ فرهنگ اسلامی با الهام از مسأله مهدویت شکل گرفت. و بسیاری از مخالفان سیاسی و انقلابی های مسلمان که بر علیه حکومت وقت قیام می نمودند، به مسئله مهدویت توصل می‌جستند.

ص: 190

²⁵¹ (1). 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 امامند که آخرین ایشان محمد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال 873 م/ 260 ه. ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی‌اند» (همان، ص 142).

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 نمی گردد و جهان تا ظهور ایشان آباد و اصلاح نمی گردد، این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که عنوان مهدویت بهترین مفهوم دینی در میان مولفه های دینی برای قیام می باشد. نگاهی به فرقه کیسانیه در کوفه، قیام محمد احمد سودانی در سودان، قیام محمد (فرزند عبد الله قحطانی) در مکه و تسخیر خانه کعبه توسط او (سال 1979 م) و دیگر مدعیان مهدویت در طول تاریخ، تاییدی بر این نکته می باشد.

همین مسأله موجب شده تا بسیاری از شرق شناسان که درباره مهدویت سخن گفته اند و مقاله یا کتاب نوشته اند، میان علت مهدویت گرایی و دلیل مهدویت گرایی خلط کنند و آن دو را بیامیزند. بسیاری از آنان معتقدند تفکر مهدویت گرایی بیشتر در بن بست های اجتماعی، ناامیدی های سیاسی، ناکامی ها، شکست ها و در هنگام مخالفت با حکومت وقت مورد استفاده قرار گرفته است و این امر - علت مهدویت گرایی - را به جای دلیل حقانیت مهدویت و جایگاه آن در متون دینی - دلیل مهدویت گرایی - نشانند و نتیجه گرفتند که مهدویت از جایگاه کلامی و صدق دینی برخوردار نیست. در حالی که اگر مسأله مهدویت گرایی از حقانیت دینی و منزلت و مقام قطعی در متون دینی - کتاب و سنت - برخوردار نبود، تا این حد از آن سوءاستفاده نمی گردید و عامل اغفال پاره ای از مومنان ساده دل نمی شد. 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 عده ای از مدعیان گردیده است. به تعبیر همیلتون گیب

ص: 191

چون اعتقاد بر این بود که جامعه آباد نمی شود مگر با ظهور مهدوی، از اینرو ادعای مهدویت ترویج شده است. بنابراین شایسته است که میان علت مهدویت گرایی - علت های تاریخی ادعای مهدویت - که مورد استفاده بسیاری از شرق شناسان و دوائر المعارف نویسان در تحلیل مهدویت قرار گرفته و میان دلیل مهدویت گرایی - منزلت مهدویت در متون دینی - آمیخته نشود و آنها را از یکدیگر تفکیک نماییم.

دلیل مهدویت گرایی را باید در روایات صحیح و سخنان معصومین و همچنین آیات قرآنی جست که درباره حکومت عادلانه و ایده آل سخن گفته اند، اما علت مهدویت گرایی ریشه در چند عامل مهم دارد:

1- سودجویی و قدرت طلبی: این علت در میان مدعیان مهدویت به چشم می خورد، نگاهی به تاریخ زندگی مدعیان دروغین مهدویت گویای این است که نوعا آنها افرادی جاه طلب بوده اند که از حقانیت متون دینی در زمینه حکومت جهانی مهدوی با تکیه بر باورها و احساسات پاک مردم استفاده نموده اند.

2- جهل و نادانی: این علت مهدویت گرایی نوعا متعلق به پیروان مدعیان مهدویت است که به جهت جهل، نادانی و سادگی بیش از حد، جذب ادعاهای مدعیان مهدویت شده اند و به ادعاهای آنان اعتماد نموده اند.

3- 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 زجرکشیده 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

ص:192

رسید، به جایی رسیدند که با کوچکترین ندای مدعیان مهدویت که خود را مبشر و دارای رسالت آسمانی می‌خواندند، جذب آنها شده و به آنان دل می‌دادند، 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 درباره پیدایش افکار کلامی شیعه که آن را محصول جریان‌های اجتماعی و سیاسی قرن دوم می‌بیند و اندیشه شیعه را درباره امامت و مهدویت تحت تاثیر ادیان ایران باستان و عرفان شرقی می‌داند، قابل تقص است.

ص:193

فصل دهم دیدگاه آنه ماری شیمیل درباره مهدویت

- مقدمه

- تالیفات آنه ماریشیمیل

- شیوه پژوهشی آنه ماری شیمیل

- نگرش آنه ماری شیمیل درباره تشیع و مهدویت

- تفاوت شریعت و فرهنگ

- جایگاه اسطوره‌شناسی در اندیشه شیمیل

- امامت در اندیشه شیعه

- فرقه‌های شیعی

- فهرست منابع:

ص: 194

مقدمه

خانم آنه ماری شیمیل^{۲۵۲} (1922-2002 م) از جمله برجسته‌ترین شرق شناسان و اسلام‌شناسان معاصر است که در زمینه اسلام‌شناسی، عرفان اسلامی، تاریخ ادیان، فرهنگ اسلامی، عرفان اسلامی، ادبیات و مولوی‌شناسی دارای آثار متعددی است. بعضی از محققان فهرست تالیفات او را به 113 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 درباره 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 1995 فرانکفورت و بسیاری از جوایز بین‌المللی شده است و از جمله اسلام‌شناسانی است که برای ایراد سلسله سخنرانی‌های گیفورد^{۲۵۳}

ص: 195

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»^{۲۵۴} است که تالیفی خودنوشت درباره 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 درباره او شده است، یکی از آن دو در سال 1380 در دانشگاه تهران برگزار

252 (1) lemihcS eiramenna 1922- 2002.

253 (2) serutcel droffiG (مجموعه سخنرانی‌هایی است که در سال 1889 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 شیمیل سخنرانی کرده‌اند.

254 (1) آنه ماری شیمیل، زندگی غربی، شرقی من (خاطرات آنه ماری شیمیل)، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س 1383.

شد که محصول آن کتابی با عنوان «عرفان پلی میان فرهنگ‌ها»^{۲۵۵} گردید. این کتاب تشکیل شده از مجموعه سخنرانی‌هایی است که پاره‌ای درباره شخصیت علمی خانم شیمیل و پاره‌ای دیگر درباره موضوعاتی است که مورد علاقه و دلدادگی او بوده است. دومین یادبود درباره او در شانزدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران در سال 1381 به وسیله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برگزار گردید که موجب نوشته شدن کتابی دیگر با عنوان «آشنایی از آن سوی افق»^{۲۵۶} گردید که مجموعه سخنرانی‌هایی را در زمینه شیوه پژوهشی و شخصیت علمی وی در بر می‌گیرد.

ص: 196

همچنین در زمینه آثار و تالیفات خانم شیمیل کتابی با عنوان «افسانه‌خوان عرفان» به کوشش حسین خندق‌آبادی گردآوری شده است که در آن به طور تفصیلی به کتاب‌شناسی آثار وی پرداخته شده است و کلیه آثار او، به فارسی و غیرفارسی مورد بررسی و شناسایی قرار گرفته است.^{۲۵۷} همچنین یک کتاب‌شناسی خلاصه‌تری نیز از آثار وی در مقدمه کتاب «ابعاد عرفانی اسلام» اثر خانم شیمیل به وسیله مترجم کتاب، آقای عبد الرحیم 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:

- 1- شکوه شمس^{۲۵۸} (این کتاب در زمینه شخصیت و افکار مولوی است که همراه با مقدمه ای طولانی از سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشار یافته است).
- 2- ابعاد عرفانی اسلام^{۲۵۹} (این کتاب به بررسی تاریخ تصوف و مبانی آن می‌پردازد).
- 3- تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام^{۲۶۰} (این کتاب با رویکردی پدیدارشناسانه به شناخت پاره ای از موضوعات مهم اسلامی می‌پردازد).

²⁵⁵ (2) عرفان پلی میان فرهنگ‌ها (بزرگداشت آنه ماری شیمیل)، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، دانشگاه تهران، تهران، س 1383.

²⁵⁶ (3) آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی‌های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمیل، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، تهران، س 1382.

²⁵⁷ (1) همچنین کتاب‌شناسی اجمالی آثار آنه ماری شیمیل در دو کتاب آمده است 1- افسانه‌خوان عرفان، تدوین حسین خندق‌آبادی، (مقاله کتاب‌شناسی آثار پروفیسور آنه ماری شیمیل، تالیف خسرو ناقد)، موسسه دانش و پژوهش ایران، تهران، س 1381، صص 59--49؛ 2- آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی‌های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمیل، صص 95-79.

²⁵⁸ (2) همان، شکوه شمس، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س 1375.

²⁵⁹ (3) همان، ابعاد عرفانی اسلام، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1377.

²⁶⁰ (4) همان، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1376.

4- درآمدی بر اسلام^{۲۶۱} (این کتاب به شناخت اسلام، شخصیت حضرت محمد صلی الله علیه و آله، بررسی قرآن، فرقه ها و پاره‌ای از علوم اسلامی می‌پردازد).

5- محمد صلی الله علیه و آله رسول خدا^{۲۶۲} (این کتاب درباره زندگی و شخصیت پیامبر اسلام است).

6- زن در عرفان و تصوف اسلامی (به تبیین شخصیت بعضی از زنان بزرگ مسلمانان از جمله زنان عارف می‌پردازد).^{۲۶۳}

7- نام‌های اسلامی (درباره نام‌های اسلامی در عرصه‌های متفاوت زندگی مسلمانان نوشته شده است).^{۲۶۴}

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمیل

روش تحقیق و پژوهش خانم شیمیل، طبق بیان وی در کتاب «تبیین آیات خداوند» پدیدارشناسانه می‌باشد. وی در آغاز این کتاب بسیاری از شرق شناسان و اسلام شناسان را متهم می‌کند که همدلانه اسلام را نشناخته اند و بدون آنکه کتاب آسمانی مسلمانان قرآن و دیگر مبانی اصلی اسلام را بشناسند، به این نتیجه رسیده اند 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 شخصا 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

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»^{۲۶۵}

شیمیل چگونگی توجه یافتن خود به شیوه پدیدارشناسی را در شناخت اسلام، اینگونه نقل می‌کند که در سال 1950 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

²⁶¹ (1) همان، درآمدی بر اسلام، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1375.

²⁶² (2) همان، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س 1382.

²⁶³ (3) همان، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، س 1379.

²⁶⁴ (4) همان، نام‌های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س 1376.

²⁶⁵ (1) تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، صص 31-32.

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. شیمیل 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.^{۲۶۶} در واقع منظور شیمیل این بود که در شناخت اسلام باید با همزبانی و از دیدگاه یک فرد مسلمان نگرینست 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.^{۲۶۷}

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

ص: 199

بعضی از دیگر دین‌شناسان از این شیوه استفاده نموده‌اند، اما شیمیل در اتخاذ این شیوه برای شناخت اسلام بیشتر تحت تاثیر فریدریش هایلر بوده که شیمیل کتاب «تبیین آیات خداوند» را به او هدیه کرده و درباره 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».^{۲۶۸}

شیمیل معتقد است، پاره ای از اسلام‌شناسان در شناخت اسلام از شیوه های دیگر استفاده نموده‌اند که هرچند آن روش ها 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.^{۲۶۹} 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 هردین دست یابد ... بالاترین تجربه روحی و معنوی می‌تواند با یک موضوع (محمول) حسی شعله‌ور شود».^{۲۷۰}

²⁶⁶ (2) همان، ص 31.

²⁶⁷ (3) موریس کوروز، فلسفه‌ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س 1378، ص 32.

²⁶⁸ (1) تبیین آیات خداوند، ص 36.

²⁶⁹ (2) همان، صص 35-32.

²⁷⁰ (3) همان، ص 36.

استفاده از شیوه پدیدارشناسی در بررسی ادیان، همانگونه که ه آنه ماری شیمیل 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

ص: 200

همچون هوسرل، گادامر، هایدگر و دیگر فیلسوفان معاصر به سرانجام فلسفی رسید، دین پژوهان این شیوه فلسفی را در دین‌شناسی، جامعه‌شناسی و دیگر عرصه‌های علوم انسانی بکار بردند که از پیشگامان این شیوه در تاریخ ادیان می‌توان به اتین ژیلسون، میرچا الیاده، رودولف اوتو، گرادوسن فان درلیو، ژوکو بلیگر، هانری کربن و توشیکو ایزوتسو اشاره نمود.

با وجود اینکه این روش به وسیله خانم شیمیل مورد توجه قرار می‌گیرد اما با خواندن کتاب‌های وی به نظر می‌رسد، پدیدارشناسی او با پدیدارشناسی افرادی همچون هانری کربن در پاره‌ای از عناصر و ویژگی‌ها متفاوت است. کربن در شناخت دیدگاه فرقه‌های اسلامی بیشتر به منابع کلاسیک و آثار اندیشمندان بزرگ فرقه‌های متفاوت اسلامی که در زمینه علوم اسلامی صاحب نظر بوده‌اند، رجوع می‌کرد اما شیمیل در پاره‌ای از آثار خود در بیان افکار، اعتقادات و اندیشه‌های 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 (دین‌عوام) که در روابط شخصی و مستقیم با مردم سرزمین‌های مسلمان بدست آورده، اکتفاء نموده است، به طوری که این امر موجب شده تا گاهی وی به نقل سخنانی غیررایج و ضعیف درباره عقاید اسلامی که برای پیروان آن تازگی دارد، استناد کند.

خواندن آثار او گواهی می‌دهد که وی گاه در بیان اعتقادات مذاهب و فرقه‌ها به سخنانی استناد می‌کند 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

ص: 201

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. شیمیل 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 بی سواد- به ویژه خانم‌ها- در پاکستان، هند و ترکیه . آنان تا حدود زیادی الهام بخش استادان آکادمیک و دانشگاهی من در رشته مطالعات اسلامی بوده‌اند»²⁷¹

قابل توجه است که کتاب «درآمدی بر اسلام» از جانب این اسلام شناس قابل تطبیق با کتاب «اسلام بررسی تاریخی» همیلتون گیب و کتاب «قلب اسلام» سید حسین نصر است، اما تفاوتی که میان کتاب شیمیل با آثار گیب و نصر دیده می شود، این است که آن دو به افکار بنیادی، کلامی و کلان مذاهب اسلامی نگریده و کمتر به آداب و رسوم، سنت های اجتماعی و عادات متداول میان جوامع مذهبی و تأثیرات فرهنگی اسلام بر جوامع پرداخته اند، اما شیمیل در این کتاب، علاوه بر اینکه گاه به مبانی فکری و اعتقادی فرقه های اسلامی می نگرد، مقدار زیادی به دینداری و فرهنگ عمومی و همگانی توده مردم می پردازد. در واقع می توان یکی از فرق های عمده در اسلام شناسی گیب و نصر با شیمیل را این دانست که آن دو با نگاهی تئوریک و بیشتر کلامی به اسلام می نگرند اما شیمیل بیشتر با شیوه مردم شناسی و بوم شناسی با توجه به آثار فرهنگی جهان اسلام در

ص: 202

حوزه هایی چون هنر، معماری، آداب و رسوم، زبان، عرفان. شعر و ادبیات و مانند آن به اسلام می نگرد.

نگرش آنه ماری شیمیل درباره تشیع و مهدویت

در پاره ای از آثار خانم شیمیل در زمینه اعتقادات و افکار شیعه، از جمله در باره مهدویت و اعتقاد به مصلح جهان انی اسلام سخنانی نقل گردیده است. وی به طور پراکنده در بسیاری از آثار خویش به ویژه در کتاب «تبيين آیات خداوند» و «درآمدی بر اسلام» به مسأله مهدویت اشاره می کند و نکاتی را که تا حدی برآمده از معلومات شفاهی و شنیداری او است، نقل می کند و تنها در بخش «تشیع و فوقه های مترتبط با آن» از کتاب «درآمدی بر اسلام» به طور منظم سخنانی را در زمینه مهدویت ابراز می دارد.

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 پاره ای سرزمین های اسلامی و دیدن ب عضی از آداب و رسوم متداول میان مسلمانان سرچشمه می گیرد که این دسته از سخنان شفاهی، آثار شیمیل را آسیب پذیر و در معرض سوءفهم قرار داده است، افکار و سنت هایی که ریشه در منابع و متون دینی فریقین ندارد و صرفا آداب و رسومی است که با گذشت زمان و با تکیه بر ریشه های فرهنگی و بومی در میان مردم شکل گرفته است. در واقع خانم شیمیل میان شریعت یا آداب دینی با آداب و رسوم فرهنگی و قومی تفکیک ننموده است و تصور نموده که هرچه در میان

مردم رواج می یابد و تبدیل به عادت می گردد، ریشه در شریعت و آداب دینی دارد . مثلا وی پس از بیان چشم زخم و تاثیرات نگاه در اسلام درباره برخورد خانم‌ها در نگاه به نامحرم می‌گوید:

«قبلا راجع به چشم‌زخم 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 مطلقا 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».^{۲۷۲}

در واقع از این سخنان گمان می رود که وی حتی عینک زدن زنان را شاید امری شرعی و دینی تلقی نموده است، درحالی 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»^{۲۷۳}

همچنین وی در کتاب تبیین آیات خداوند در بخش جنبه های مقدس و حیوانات و گیاهان درباره 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 آخر الزمان، وقتی حضرت مهدی علیه السلام به زمین نزول می‌کنند، بر یک اسب سفید سوارند، بنابراین همه ساله در مراسم عزاداری ماه محرم، اسب زیبایی را که پاهایش را با حنا رنگین کرده اند با نام ذوالجناح به راه می‌اندازند تا به تصور عوام، چنان چه حضرت بناگاه ظهور فرمودند، اسب ایشان زین کرده و آماده باشد. مومنین باتقوی این اسب را لمس می‌کنند تا از برکات آن بهره‌مند شوند»^{۲۷۴}

همچنین در بخش دیگری از کتاب مذکور هنگامی که درباره 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:

²⁷² (1) همان، ص 409.

²⁷³ (2) همان، ص 410.

²⁷⁴ (3) تبیین آیات خداوند، ص 108.

«مسلمانان معتقدند که حضرت مهدی علیه السلام در آخر زمان، پس از اینکه چهل خلیفه حکومت کرده اند ظاهر خواهد شد و به مدت چهل سال حکومت خواهد کرد»^{۲۷۵}

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 درباره 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 تر ویج یافته است، به طوری که عده‌ای از افراد داستان‌هایی را درباره 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 این‌روی مفسرین و شعرای خیال‌پرداز هردو، در این زمینه با سرزمین حاصلخیزی

ص: 205

مواجه می‌شدند که می‌توانستند در آن همه گونه افکار و تخیلات خویش را پرورش دهند، مطالبی از قبیل جزئیات ابزار و وسایل اخروی (کتاب 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 و حشتناک دوزخیان»^{۲۷۶}

شیمل پس از اینکه به بیان اساطیر اخروی در قرآن اشاره می‌کند که سرمنشأ پاره‌ای از داستان‌ها و تقلیبات 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.

²⁷⁵ (1) همان، ص 219.

²⁷⁶ (1) همان، ص 300.

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»^{۲۷۷}

از نظر او این دسته از افکار و اعتقادات بر اثر عوامل روان شناختی و اسطوره‌های فردی و جمعی مسلمانان به وجود آمده است. البته در اینکه پاره‌ای از افکار و سخنانی که درباره علائم ظهور و یا ویژگی‌های پس از ظهور گفته شده و دارای وثاقت و اعتبار هم نیست، ریشه در اسطوره گرایی و آرکی تایپ‌ها دارد، تردیدی نیست، اما اینکه هرمسأله مربوط به موضوع مهدویت را که با

ص: 206

هندسه ذهنی خانم شیمیل سازگار نیست، برتافته از روحیه اسطوره گرایی و روحیه جمعی دینداران تلقی کنیم، بسیار نا بجا و دور از باور دینی مسلمانان خواهد بود.

شیمیل در راستای تاثیر اسطوره در تفکر مسلمانان به بعضی از دیگر موارد از جمله اسطوره هایی که پیامون شخصیت نبی اکرم صلی الله علیه و آله است، اشاره می‌کند. وی از پاره‌ای اندیشمندان متجدد یاد می‌کند که در تلاش برای زدودن جنبه‌های غیر واقعی و اسطوره ای از شخصیت پیامبر هستند و در ادامه می‌گوید آیا بهتر نیست تا به جای بیان و نقل جنبه های غیرطبیعی و اسطوره‌ای از زندگی و شخصیت پیامبر برای فرزندانمان، به بیان ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیامبر بپردازیم.^{۲۷۸}

لازم به ذکر است که لبخواندن بخش مذکور از کتاب خانم شیمیل و تحلیل اسطوره گرایانه‌ای که از پاره‌ای افکار و اندیشه‌های مسلمانان ارائه می‌دهد، می‌توان تفاوت روش پدیدارشناسانه او را با روش پدیدارشناسانه هانری کرین دریافت. کرین هیچگاه این بخش از اندیشه‌های مسلمانان را برآمده از اسطوره گرایی 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 شیمیل نیز با وجود آنکه با افکار و اندیشه‌های موجود در سنت عرفانی مسلمانان آشنا است، اما تحلیلی را که از اسلام می‌پسندد،

²⁷⁷ (2). همان، صص 301-300.

²⁷⁸ (1). همان، ص 302: «تمایلی نیز در جهت اسطوره‌زدایی داده‌های قرآنی و حتی بیش از آن داستان‌های مشهور مرتبط با شخص پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته است ... متجددین مسلمان کم و بیش به انتقاد از اشعار مولودیه حضرت رسول صلی الله علیه و آله پرداخته اند 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 107) تبریک می‌گفتند، درحالی که پرندگان و جانوران نیز در این جشن و تحسین شرکت داشتند. آیا این کاری غیرمنطقی و خلاف عقل، و بلکه حتی خطرناک نبود که به عوض تأکید روی ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیغمبر صلی الله علیه و آله 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 این‌گونه افسانه‌های اساطیری را یاد دهیم؟».

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

امامت در اندیشه شیعه

شیمیل درباره مفهوم رهبری و ولایت آسمانی بر امت یا جامعه از اندیشه شیعی یاد می‌کند و بنابه تصور رایج و غلطی که در بسیاری از شرق‌شناسان قرن نوزدهم و نویسندگان دایره المعارف‌ها 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 شیمیل 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. شیمیل 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 700 م / 81 ه) 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»²⁷⁹

شیمیل 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، درحالی‌که این مفهوم برای اسلام تسنن کاملاً بیگانه است.^{۲۸۰}

شیمیل در امامت و رهبری، به نقش علماء دینی در تفکر مسلمانان اشاره می‌کند و با تکیه بر حدیث «العلماء ورثه الانبیاء»، عالمان وارثان پیامبران هستند، برای آنان نقش تفسیرگری شریعت اسلامی و مسئولیت حفظ و نگهداری قانون و سنت الهی را قائل است.^{۲۸۱} 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»^{۲۸۲}

ص: 209

لازم به ذکر است که شیمیل تحلیل خود را درباره 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 سلام الله علیها 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 سلام الله علیها بود یعنی محمد بن حنفیه دور می‌زند»^{۲۸۳}

شیمیل 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 طوری‌که اظهار می‌دارد، برای او بسیار عجیب است که چرا

²⁸⁰ (1) همان، ص 416.

²⁸¹ (2) همان، ص 417 «در جامعه گسترده اسلامی، نقش اساسی متعلق به علمای دینی است، فقهای الهی و مفسرین شریعت اسلامی، زیرا در حدیثی آمده، العلماء ورثه الانبیاء، علماء جانشینان انبیا هستند آنان مسئول حفظ و نگهداری قانون الهی و سنت‌اند. از این‌رو آنان در حفظ و ثبات امت اسلامی سهم داشته‌اند، هرچند که به ویژه در دوران جدید، به عنوان افرادی سرزتنش شده اند که در مقابل نوسازی جامعه اسلامی و تطابق آن با ارزش‌ها و رسوم متفاوت عصر جدید مقاومت می‌کنند».

²⁸² (3) همان، ص 418.

²⁸³ (1) درآمدی بر اسلام، ص 159 «... مختار یکی از هواخواهان محمد بن حنفیه این خبر را پخش کرد که وی از دنیا نرفت و بلکه در نقطه ای 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 علیه السلام که از طرف پیروان و طرفداران خود آخرین امام قلمداد می‌شد، حال خواه او امام پنجم بود یا هفتم و یا دوازدهم».

عقاید کلامی شیعی حول محور امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام نمی باشد و حول شخصیت محمد بن حنفیه است.

البته شایان ذکر است که برخلاف تصور شیمل، که تدوین افکار شیعه را با قیام مختار و فرقه کیسانیه می داند، 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

ص: 210

علی علیه السلام آغاز شده است و برخلاف 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 می رسد با وجود آنکه شیمل روش خود را در اسلام شناسی مبتنی بر پدیدارشناسی می داند، اما به این روش کاملاً وفادار نمی ماند و تحلیل تاریخی او درباره 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 می خورد. به عنوان نمونه کربن در تحلیل مهدویت، به اهمیت ارزش اساسی آن در عرفان اشاره می کند و هیچگاه از آن تحلیل تاریخی ارائه نمی دهد. وی مهدویت را بنیان معرفت شناسی شیعه و رکن اساسی رویکرد عرفانی و حکمت معنوی شیعه تلقی می کند و بیش از آنکه مهدویت را متأثر از جریانات سیاسی قرن دوم هجری و جنبش‌های سیاسی بداند، آن را پایه استوار فکر شیعه تلقی می کند، 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 وی ژه‌ای برخوردار نیست و تنها یک آموزه و مولفه در کنار دیگر اعتقادات شمرده می شود درحالی که در نزد کربن، مهدویت تنها

ص: 211

یک مولفه و آموزه دینی نیست، بلکه یک رکن و ستون معرفت شناسی معنوی شیعه را تشکیل می دهد که با نبود آن عرفان و حکمت شیعی فرومی ریزد.

فرقه‌های شیعی

از جمله آثاری که آنه ماری شیمل 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 شده اند، به نوبت آن را به ارث می‌برند، هرچند که اعتقاد به مقام و مرتبه خاص خانواده علی علیه السلام به اشکال مختلفی بیان گردیده است»^{۲۸۴}

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.^{۲۸۵}

ص: 212

وی درباره اعتقاد امامیه به امام مهدی علیه السلام می‌گوید:

«تشیع دوازده‌امامی از سال 1501 میلادی، دین رسمی ایران بوده است. این مذهب بر مبنای اعتقاد به امام غایبی که از غیب بر جهان حکم می‌راند قرار دارد.

منصب الهی وی، در غیاب ایشان را مجتهدین و یا علمای مذهب بیان می‌کنند ...

مطابق اعتقاد شیعیان، امام مخزن یک جوهر درخشان الهی است که نسل به نسل به ارث می‌رسد».^{۲۸۶}

شیمیل پس از اینکه در زمینه امامت امامان شیعه سخن می‌گوید، این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا پدر، فرزندی را که این نور در او می‌درخشد، جانشین خود می‌کند یا اینکه این نور به طور طبیعی به فرزند و امام بعدی منتقل می‌گردد:

«هرچند که این سوال باقی می‌ماند که آیا پدر، آن فرزندی را که این نور در وی می‌درخشد جانشین خود می‌کند و یا اینکه این نور به طور اتوماتیک (خودبه‌خود) به اولین اولاد پسر وی منتقل می‌شود».^{۲۸۷}

²⁸⁴ (1). همان، صص 157 - 158.

²⁸⁵ (2). همان، ص 170 «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 ابو بکر، 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 آن ها که به هر حال جزء اولین گروندگان به اسلام و از اصحاب محترم پیامبر اسلام (ص) بودند، است که یکی از موانع - سخت نزدیکی بین شیعه و سنی را به وجود آورده است. تمایل و رغبت نسبت به علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در بین بسیاری از سنیان با ایمان رایج می‌باشد».

²⁸⁶ (1). همان، ص 162.

البته این پرسش عجیب شیمیل، این تصور را در خواننده ایجاد می‌کند 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 شیمیل 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 تاویل گرایانه‌شان از آموزه‌های دینی، چگونگی تفسیر قرآن و آداب دینی، و نگرش آن‌ها درباره مفهوم امام می‌پردازد و از بعضی شخصیت‌های دینی آنان نام

ص: 213

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.^{۲۸۸}

از جمله دیگر مذاهب که درباره مهدویت نظرگاه خاصی دارند و مورد توجه شیمیل 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 1826 میلادی.

خود را باب «در» معرفی نمود تا از آن طریق مومنین بتوانند به حضور خداوند برسند».^{۲۸۹}

شیمیل 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، درحالی که زنان در دوره قاجار بسیار سنتی و وفادار به مذهب بودند و وضعیت فکری و انسان شناسی آن دوران اصلاً قابل مقایسه با وضعیت کنونی نیست. او کشته شدن شاعره‌ای به نام «طاهره قره

²⁸⁷ (2). همان، ص 162.

²⁸⁸ (1). همان، صص 165-164 شیمیل 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، عبارت 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».

²⁸⁹ (2). همان، ص 171.

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 نازک‌دل، طاهره قره العین (متوفای 1852 م) 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.»²⁹⁰

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 درباره آنها می‌گوید، فرقه بابیه در آغاز کار خود را وفادار به چارچوب‌های 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 صلی الله علیه و آله می‌خواند، به همین جهت این مذهب نتوانست قابل پذیرش قرار گیرد:

«جانشین باب، بهاء الله (متوفای 1892 م) نهضت مزبور را در جهت 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 صلی الله علیه و آله، 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.»²⁹¹

در پایان باید خاطر نشان ساخت که با وجود آنکه خانم آنه ماری شیمیل از اطلاعات کم‌نظیری درباره اسلام و ادیان برخوردار است و بخش زیادی از عمر خود را در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی صرف نموده است که با سنجش

میان آثار او با دیگر شرق‌شناسان این امر محسوس و آشکار می‌گردد، اما گاه به نظر می‌رسد، آگاهی‌های شیمیل درباره تمدن اسلامی و آموزه‌های اسلام، عمیق و دقیق نیست و او در پاره‌ای از موارد بر اساس اطلاعات شفاهی و غیرمستند 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 تاریخی گرایش پیدا می‌کند، به طوری که این امر بعضی از داوران و نتیجه‌گیری‌های او را آسیب‌پذیر ساخته است.

²⁹⁰ (1) همان، صص 172 - 171.

²⁹¹ (2) همان، ص 172.

فهرست منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، س 1366.
- آشتیانی، جلال، و همکاران، در احوال و اندیشه‌های هانری کرین، هرمس، تهران، س 1379.

ص: 217

- 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 1368.
- انجمن ایران‌شناسی فرانسه و ایران، چکیده‌های ایران‌شناسی، طهوری، تهران، س 1383.
- بدوی، عبد الرحمن، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س 1377.
- بدوی، عبد الرحمن، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکر الله خاگرد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س 1375.
- براون، ادوارد، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی‌تا، بی‌جا.
- براون، ادوارد، نامه‌هایی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س 1362.
- یازوکی، شهرام، یادی از هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفایران، تهران، س 1382.
- حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف، سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، موسسه امیر کبیر، تهران، س 1377.
- حسینی طباطبائی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، چاپخس، تهران، س 1375.
- حکیمی، محمد رضا، نان و کتاب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1384.

ص: 218

- جمعی از نویسندگان، مرجع مهدویت، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و پایگاه اطلاع‌رسانی پارسا، قم، س 1384.
- جمعی از نویسندگان، آشنایی از آن سوی افق (بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات باز، تهران، س 1382).

- خندق آبادی، حسین، حکمت جاویدان، موسسه توسعه دانش، تهران، س 1380.
- دارمستتر، جیمز، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، 1317.
- دارمستتر، جیمز، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبد اللہی، دنیای کتاب، تهران، س 138.
- دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخارزاده، نشر فرزاد، تهران، س 1376.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س 1377.
- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1366.
- سعید، ادوارد، شرق شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س 1371.
- سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران.

ص: 219

- شایگان، داریوش، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س 1371.
- شیمیل، آنه ماری، افسانه خوان عرفان (مجموعه مقالات)، تدوین حسین خندق آبادی، موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، تهران، س 1381.
- شیمیل، آنه ماری، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1376.
- شیمیل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1377.
- شیمیل، آنه ماری، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لا هوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س 1375.
- شیمیل، آنه ماری، درآمدی بر اسلام، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1375.
- شیمیل، آنه ماری، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س 1382.
- شیمیل، آنه ماری، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، س 1379.

- شيميل، آنه ماری، زندگی غربی شرقی من، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س 1383.

- شيميل، آنه ماری، نام‌های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س 1376.

ص:220

- صالح حمدان، عبد الحمید، طبقات المستشرقین، مکتبه المدبولی، بی‌جا، بی‌تا.

- صالح، هاشم، الاستشراق بین دعواته و معارضیه، الطبعة الثانية، دار الساقی، اللبنا، س 2000.

- طیباوی، خاورشناسان انگلیسی‌زبان، سید خلیل خلیلیان، نوید، تهران، س 1349.

- عداس، کلود، ابن عربی سفر بی‌بازگشت، نیلوفر، تهران، س 1382.

- عبد الله خوروش، حسین، فرهنگ اسلام شناسان خارجی، موسسه مطبوعاتی مطهر اصفهان، اصفهان، س 1362.

- فخاری، عبد الحسین، ذهنیت مستشرقان، چاپ سوم، نشر آفاق، تهران، س 1378.

- فلوتن، فان، السیادة العربية و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیة، الدكتور حسن ابراهی م حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مکتبه النهضة المصرية، قاهره، س 1965.

- فلوتن، فان، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی‌جا، بی‌تا.

- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، اسد الله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س 1361.

- کوربان هنری، نظرة فیلسوف فی سیرة الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلیمان، موسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، س 2002 م.

ص:221

- کرین، هانری، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س 1363.

- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س 1377.

- کرامر، رابرت. اس، دائرة المعارف جهان نوین اسلام (عنوان:

مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان 1383).

- کوروز، موریس، فلسفه‌ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س 1378.

- گلدتسیهر، ایگناتس، درس‌هایی درباره اسلام (فرقه‌ها)، علینقی منزوی، بی‌جا، بی‌تا.

- گلدتسیهر، ایگناتس، العقيدة و الشريعة في الاسلام، يوسف موسى، محمد، و همکاران، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة، مصر، 1959.

- گوینو، ژوزف کنت دو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصور، مطبوعات فرخی، تهران، بی‌تا.

- گیب، همیلتون، اسلام (بررسی تاریخی)، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س 1367.

- گیب، همیلتون، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دار الفکر، قم، س 1351.

- گیب، همیلتون، درآمدی بر ادبیات عرب، یعقوب آژند، موسسه امیر کبیر، تهران، س 1362.

ص: 222

- گیب، همیلتون، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، 1361.

- لامعی، ش، قدیس، انتشارات رامند، تهران، س 1380.

- مادلانگ، دلیو، دائرة المعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان 1382).

- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، آل البيت، بیروت، س 1998، ج 1.

- المنظمه العربيه للتربية و الثقافة و العلوم، مناهج المستشرقين في دراسات العربيه الاسلاميه، 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 11 و 12 و 21.

- موسویان، سید حسین، آراء و افکار اسلام شناسان معاصر آلمان، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، وزارت خارجه، تهران، س 1375.

- مونتگمری وات، ویلیام، برخوردار آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س 1373.

- میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، س 1910 م (1328 ه ق).

ص: 223

- مشکین نژاد، پرویز، فرهنگ خاورشناسان، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، 1382.

- نقیبزاده، عبدالحسین، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، طهوری، تهران، 1372.

- نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، 1371.

- نصر، سید حسین، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س 1383.

- نیک‌بین، نصرالله، فرهنگ جامع خاورشناسان مشهور و مسافران به مشرق زمین، چاپ دوم، شرکت سهامی کتاب، تهران، س 1380.

- یوسفی‌فر، شهرام، عرفان پلی میان فرهنگ‌ها بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س 1383.

- یوسفی‌فر، شهرام، سخنگوی شرق و غرب (همایش توشیهیکو ایزوتسو)، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س 1380.

ص: 224

۲۹۲