



www.mahdi313.org



دفتر اول

شرق شناسی و مهدویت

سید رضی موسوی

شرق شناسی و مهدویت

دفتر اول

دکتر سیدرضی موسوی

موسوی، رضی، -
 شرق شناسی و مهدویت دفتر اول / مؤلف سید رضی موسوی. - قم: بنیاد فرهنگی حضرت
 مهدی موعود علیه السلام؛ مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۷۹.
 ... ص. ... ریال:
 ISBN: 978-964-7428-88-0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
 کتابنامه: ص [۳۷۶] - ۳۸۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.
 نمایه.

۱. مهدویت. ۲. مهدویت، دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۳. خاورشناسان - نظریه درباره مهدویت. ۴. جامعه
 شناسان - نظریه درباره مهدویت. ۵. فیلسوفان - نظریه درباره مهدویت. ۶. محمد بن حسن علیه السلام
 امام دوازدهم، ۲۵۵ق - الف. بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام. ب. مرکز تخصصی

۲۹۷/۴۶۲

مهدویت، ج. عنوان
 ش ۹م / ۲۲۴ BP
 ۱۳۸۹



شرق‌شناسی و مهدویت

- مؤلف: دکتر سیدرضی موسوی
- ناشر: انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام
- طرح جلد و صفحه‌آرا: عباس فریدی
- نوبت چاپ: دوم / زمستان ۱۳۹۱
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۴۲۸-۸۸-۰
- شمار: (تئون: سه هزار نسخه)

قیمت: ۲۵۰۰۰۰

تمامی حقوق محفوظ است.

○ قم: انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام مرکز تخصصی مهدویت / خیابان شهدا / کوچه آمار (۲۲) / پهن بست شهید
 علیان / ص پ: ۱۱۹ - ۳۷۱۳۵ / همراه: ۰۹۱۰۹۶۷۸۹۱۱ / تلفن: ۷۷۴۹۵۶۵ و ۷۷۳۷۸۰۱ (داخلی ۱۱۷ و ۱۱۶) / ۷۸۴۱۱۳۰ (فروش) / ۷۸۴۱۱۳۱
 (مدیریت) / فاکس: ۷۷۳۷۱۶۰ و ۷۷۴۴۲۷۳

○ تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام / تلفن: ۸۸۹۵۹۰۴۹ / فاکس: ۸۸۹۸۱۳۸۹ / ص پ: ۳۵۵-۱۵۶۵۵
 ○ www.mahdi313.com

کد فایل: ۹۰۰۹۱۳۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیش‌گفتار.....	۱۰

کلیات

مقدمه.....	۱۶
معنای لغوی و اصطلاحی شرق‌شناسی.....	۲۶
دوره‌های شرق‌شناسی.....	۳۳

هانری کربن

مقدمه.....	۴۴
روش پژوهشی هانری کربن در شیعه‌شناسی.....	۵۰
تفاوت میان دو دیدگاه تاریخی‌نگری و تاریخی.....	۵۹
زمینه‌های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی.....	۶۰
تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی.....	۶۴
تأثیر آرای شهاب‌الدین سهروردی بر هانری کربن.....	۶۷
عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن درباره مهدویت.....	۷۳
تقریب باطنی مذاهب.....	۸۰
نمادشناسی تطبیقی.....	۸۱
تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام.....	۸۴
تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن.....	۹۲
نظریه پردازی بر اساس آموزه مهدویت.....	۹۳
مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن.....	۹۵
نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت.....	۹۸
نتیجه سخنان هانری کربن درباره مهدویت.....	۱۰۴

جیمز دارمستتر

مقدمه.....	۱۰۶

۱۰۸.....	روش تحقیق دارمستتر
۱۱۰.....	نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت.....
۱۱۴.....	نقد و بررسی آراء دارمستتر

فان فلوتن

۱۱۸.....	مقدمه.....
۱۱۹.....	روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت.....
۱۲۰.....	نگرش فان فلوتن درباره مهدویت.....
۱۲۳.....	پیشگویی از دیدگاه فان فلوتن
۱۲۸.....	نقد و بررسی آراء فان فلوتن.....

ایگناتس گلدتسیهر

۱۳۲.....	مقدمه.....
۱۳۳.....	روش تحقیق گلدتسیهر.....
۱۳۴.....	نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت
۱۳۹.....	نقد و بررسی آراء گلدتسیهر.....

ادوارد براون

۱۴۲.....	مقدمه.....
۱۴۳.....	شیوه تحقیقی ادوارد براون
۱۴۴.....	تالیفات ادوارد براون.....
۱۴۵.....	آثار ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت
۱۴۶.....	دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق درباره فرقه بابیت و بهائیت.....
۱۵۴.....	مدعیان جانشینی علی محمد باب.....
۱۵۷.....	داوری‌های ادوارد براون درباره بابیه و بهائیت

دیوید مارگولیو

۱۶۰.....	مقدمه.....
۱۶۱.....	نگرش مارگولیو پیرامون مهدویت
۱۶۶.....	نقد و بررسی نگرش مارگولیو.....

ژوزف گوینو

مقدمه.....	۱۶۸
گوینو در ایران.....	۱۶۹
نگرش گوینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه.....	۱۷۱
نگرش گوینو پیرامون مهدویت.....	۱۷۲
مقایسه میان اهل الحق و بهائیت.....	۱۷۵

همیلتون گیب

مقدمه.....	۱۷۸
تالیفات همیلتون گیب.....	۱۷۹
اندیشه‌های همیلتون گیب درباره اسلام.....	۱۸۱
دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه.....	۱۸۲
سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب.....	۱۸۸

آنه ماری شیمل

مقدمه.....	۱۹۶
تالیفات آنه ماری شیمل.....	۱۹۸
شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل.....	۱۹۹
نگرش آنه ماری شیمل درباره تشیع و مهدویت.....	۲۰۲
جایگاه اسطوره‌شناسی در اندیشه آنه ماری شیمل.....	۲۰۴
امامت در اندیشه شیعه.....	۲۰۶
فرقه‌های شیعی.....	۲۰۹

مونتگمری وات

مقدمه.....	۲۱۶
کتاب‌شناسی.....	۲۱۶
اندیشه مونتگمری وات درباره شیعه.....	۲۱۸
شکل‌گیری جنبش‌های شیعی.....	۲۱۹
مهدویت از دیدگاه شیعه.....	۲۲۲

برنارد لوئیس

۲۳۰	مقدمه
۲۳۱	نگرش برنارد لوئیس درباره فرقه‌های شیعه و رابطه آنها با مهدویت
۲۳۷	آثار و تالیفات برنارد لوئیس
۲۳۹	دین و سیاست در اسلام و مسیحیت

توشیهیکو ایزوتسو

۲۴۸	کتابشناسی ایزوتسو
۲۵۰	روش‌شناسی ایزوتسو
۲۵۲	مفهوم ولایت و امامت در نزد ایزوتسو

جاسم حسین

۲۵۸	مقدمه
۲۵۸	کتابشناسی
۲۶۰	روش‌شناسی
۲۶۱	نقد روش مستشرقان
۲۶۲	تحلیل کتاب تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم
۲۶۴	پنهان نمودن اسم امام مهدی عج

عبدالعزیز ساشدینا

۲۷۰	کتاب‌شناسی آثار ساشدینا
۲۷۳	نخستین تألیف مهدوی ساشدینا
۲۷۶	دومین تألیف مهم ساشدینا
۲۷۷	اندیشه‌های ساشدینا پیرامون مهدویت

حامد الغار

۲۹۱	انقلاب اسلامی ایران و مهدویت
۲۹۳	غیبت مهمترین بخش دکترین امامت
۲۹۴	مولفه‌های سه‌گانه نظام فکری شیعه
۲۹۶	تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس مولفه‌های سه‌گانه شیعه

سید حسین نصر

۳۰۴.....	وحدت متعالی ادیان.....
۳۰۷.....	کتابشناسی سید حسین نصر.....
۳۱۰.....	نقد روش پژوهشی مستشرقان در شناخت تمدن اسلامی.....
۳۱۷.....	راههای چهارگانه هدایت معنوی.....
۳۱۹.....	نگرش سید حسین نصر درباره مهدویت.....
۳۲۲.....	مدعیان دروغین مهدویت.....
۳۲۵.....	مدرنیته و مهدویت‌گرایی از منظر سنت‌گرایی.....
۳۲۶.....	شیوه معرفتی مدرنیته.....
۳۲۷.....	نگره‌های مهم فلسفه تاریخ از منظر اندیشمندان مدرنیته.....
۳۳۱.....	نسبت مهدویت با بنیادگرایی و تجددگرایی.....
۳۳۵.....	پیشرفت از دیدگاه سنت‌گرایان و دنیای متجدد.....

تیتوس بورکهارت

۳۴۱.....	تالیفات تیتوس بورکهارت.....
۳۴۳.....	اندیشه‌های بورکهارت درباره شیعه و مهدویت.....
۳۴۴.....	مبانی هستی‌شناسی و جهان‌شناسی.....
۳۴۶.....	ارتباط معنوی امام و توده مردم.....

رنه گنون

۳۵۲.....	کتابشناسی و بررسی آثار رنه گنون.....
۳۵۴.....	شرق و غرب از دیدگاه رنه گنون.....
۳۵۶.....	نقد مدرنیته و فلسفه جدید.....
۳۵۹.....	نگرش رنه گنون درباره آخرالزمان.....

نگرش دائره المعارف نویسان پیرامون مهدویت

۳۶۹.....	پیشینه دائره المعارف نویسی در جهان اسلام.....
۳۷۰.....	بررسی آثار مهدوی در دائره المعارفها.....

۳۷۲.....	کتابنامه.....

پیش‌گفتار

مهدویت از اصلی‌ترین اندیشه‌های اعتقادی اسلام است و با نگاه به متون مقدس اسلام (شیعه و سنی) اثبات می‌گردد که باور به آمدن مصلح و منجی در آخرالزمان، یکی از اساسی‌ترین و بدیهی‌ترین مولفه‌های فکری و کلامی تمامی فرقه‌های مذهبی است. علاوه بر مذاهب اسلامی، در تمامی ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی (سامی و غیر سامی) نیز این اعتقاد در شکل‌ها و گونه‌های متفاوت وجود دارد و همه مذاهب، آرمان نهائی جوامع بشری را ظهور و تجلی شخصیتی آسمانی و منجی‌ای دینی می‌دانند. بر اساس این تفکر دینی، بسیاری از دین‌پژوهان و اندیشمندان غرب، ذیل عناوینی همچون منجی‌گرایی، بازگشت مسیح، هزاره‌گرایی، نجات، رستگاری، انتها، تاریخ، آینده‌پژوهی و امثال آن‌ها به این موضوع پرداخته و درباره نگرش ادیان به این مسأله، کتابها و مقالات زیادی نوشته‌اند.

همچنین در ضمن آثاری که دین‌پژوهان غربی در زمینه اسلام نوشته‌اند، مقالاتی نیز در زمینه مهدویت و منجی‌گرایی اسلامی به چشم می‌خورد که یا در دائره‌المعارف‌ها ذیل یکی از مفاهیم و مدخل‌های مرتبط با مهدویت ذکر شده است و یا در کتابی مستقل به آن پرداخته شده است. پاره‌ای از اندیشمندان غربی به ویژه در دو قرن گذشته، با توجه به بعضی از رخدادها و وقایعی که در سرزمین‌های اسلامی پیش آمده است، همچون ادعای بعضی از مدعیان دروغین مهدویت در سرزمین‌های اسلامی و یا به وجود آمدن مذاهبی همچون کیسانیه، اسماعیلیه، شیخیه، بابیت و بنائیت که بر موضوع مهدویت تکیه نموده‌اند، درباره نگرش مسلمانان و متون اسلامی پیرامون مهدویت سخن گفته‌اند. در میان این دسته از شرق‌شناسان، بعضی نگاه مثبت و همدلانه‌ای نسبت به موضوع داشته‌اند و پاره‌ای دیگر نیز با نگاهی خصمانه و گاه ناآشنا به موضوع اظهار نظر نموده‌اند.

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

بخش اول این کتاب پیرامون نگرش شرق‌شناسان درباره مهدویت است، آنان که به معنای دقیق کلمه شرق‌شناس هستند و از این منظر به موضوع پرداخته‌اند و به نکته‌های مثبت و منفی فکر آنان به صورت نقادانه اشاره گردیده است و در بخش دوم کتاب به آراء و اندیشه‌های پاره‌ای از دین‌پژوهان ساکن غرب که به معنای دقیق کلمه شرق‌شناس نیستند، اشاره گردیده است. پاره‌ای از این اندیشمندان متعلق به سرزمین‌های اسلامی و مسلمان هستند و بخشی هم متولد غرب، اما مسلمان گردیده‌اند، اما آنچه موجب شده تا افکار این عده از اندیشمندان در کنار مستشرقان ذکر شود، اهمیت افکار و اندیشه‌های آنان در مراکز علمی و پژوهشی غرب است، علاوه بر اینکه پاره‌ای از آنان در عرصه اسلام‌شناسی و مهدویت از موقعیت ویژه و خاصی برخوردار هستند و در این باره کتاب و مقاله نوشته‌اند.

بسیاری از اندیشمندان غربی و شرق‌شناسان درباره مباحث مهدویت و مفاهیم مربوط به آن به بحث و گفتگو پرداخته‌اند و در این راستا مسائل متعددی را مطرح نموده‌اند. پاره‌ای از آنان، مستقیم به مبحث مهدویت پرداخته و مسأله را از دیدگاه و منظر اعتقادی مسلمانان بررسی نموده‌اند. اما علاوه بر آنان نیز دسته‌ای دیگر از اندیشمندان و دین‌پژوهان غربی وجود دارند که مسأله منجی‌گرایی و موعودگرایی را نه از دیدگاه اسلام بلکه از نگاه دیگر ادیان محاسبه نموده‌اند که مباحث آنان از جهت تطبیقی و مشابهت با اندیشه‌های اسلامی قابل استفاده است و می‌توان به صورت مستقل در کتابی دیگر آن مباحث را مطرح نمود. آنان از مسأله منجی‌گرایی و بازگشت مسیح و یا ظهور یک شخصیت آسمانی در دیگر ادیان ابراهیمی سخن گفته‌اند؛ به طوری که این دسته از اندیشمندان با وجود آنکه مستقیم درباره مهدویت سخن نگفته‌اند اما چون مسأله

منجی‌گرایی و دیگر مدخل‌های مربوط به مسأله همچون هزاره‌گرایی، نجات، بازگشت مسیح، ارض ملکوت، و امثال آن، همانند و نظیر مسأله مهدویت است، از اینرو مباحث آنان در این باره می‌تواند مورد استفاده عرصه مهدویت‌پژوهی قرار گیرد.

بنا بر این در بخش نخست به بیان افکار مستشرقان به معنای خاص و مصطلح پرداخته شده است، یعنی آن دسته از اندیشمندان غربی که درباره اندیشه، تمدن و فرهنگ شرقی پژوهش نموده‌اند و در بخش دوم به افکار چند طیف دیگر از محققان پرداخته می‌شود که عبارتند از:

۱ - دسته‌ای از اندیشمندان و محققان غربی که پس از تحقیق و پژوهش درباره اسلام، مسلمان شده و درباره اسلام و مهدویت سخنانی از آنانی به یادگار مانده است، به طور مثال برای این دسته از محققان، افرادی همچون رنه گنون، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز و تعدادی دیگر قابل اشاره هستند.

۲ - دسته دوم، پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان و شرقی هستند که با وجود آنکه اصالتاً متولد سرزمین‌های شرقی هستند و به آن تمدن‌ها تعلق دارند، اما در غرب اقامت گزیده‌اند و در مراکز علمی غرب به فعالیت و تحقیق درباره تمدن و فرهنگ شرقی پرداخته‌اند. به طوری که در چند دهه اخیر قرن بیستم، بسیاری از نویسندگان و محققان دایره المعارف‌ها، دانشنامه‌ها و مدرسان مراکز علمی در زمینه اسلام و تمدن‌های شرقی نوعاً از این دسته از محققان هستند و برخلاف پژوهشگران و نویسندگان دایره‌المعارف‌های قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که معمولاً از محققان غربی بودند که درباره شرق به تفحص و تحقیق می‌پرداختند، این دسته از اندیشمندان شرقی به جهت تعلق خاطر به فرهنگ شرقی و توانایی بیشتر نسبت به موضوعات تحقیقی خود، از قابلیت افزون‌تری در قلمرو شرق‌شناسی برخوردارند و در غرب در زمینه اسلام و یا دیگر تمدن‌های شرقی، دارای کرسی هستند.

این دسته از اندیشمندان هر چند جز، مصادیق خاص و واقعی مستشرق نیستند، اما به جهت آنکه سال‌ها در فرهنگ و تمدن غربی زندگی نموده‌اند، و حتی بعضی از آنان از دوره طفولیت و نوجوانی به سرزمین‌های غربی مهاجرت نموده‌اند، از اینرو ویژگی‌های افراد بومی را یافته‌اند. بدین جهت نگاه آنان به مسأله مهدویت و آراء و نقطه نظرهای آنان درباره موضوع مذکور مورد توجه قرار گرفته و به بررسی و تحقیق درباره اندیشه‌های آنان پرداخته شده است. از جمله اندیشمندان مذکور که در این کتاب از افکار آنان سخن گفته شده است، می‌توان به افرادی همچون جاسم

حسین، سید حسین نصر، ساشادینا، حامد الگار و امثال آنها اشاره نمود.

علاوه بر این دو دسته پیشین، می‌توان از دسته سوم هم نام برد که مباحث و نظرات آنان، می‌تواند به پر بار شدن مباحث مهدوی بيفزاید و در تبیین و توصیف مبحث مذکور کمک شایان توجهی بنماید. این دسته از اندیشمندان، فیلسوفان اجتماعی، جامعه‌شناسان و یا اندیشمندان فلسفه سیاسی هستند، که لزوماً درباره مباحث کلامی و دینی از جمله مبحث مهدویت و یا منجی‌گرایی بحث ننموده‌اند اما به فراخور موضوعات تخصصی خویش به گونه‌ای به مباحث مربوط به مهدویت و منجی‌گرایی پرداخته‌اند. این دسته از اندیشمندان به عنوان نمونه درباره جامعه ایده‌آل، آینده‌پژوهی، جامعه‌شناسی دین، نهاد دین، فلسفه تاریخ، آینده و سرنوشت جوامع و دیگر موضوعات مربوط به حوزه علوم اجتماعی بحث نموده‌اند، به طوری که پرداختن به موضوعات مذکور موجب می‌گردد تا بتوان نظرات و آراء آنان را درباره مبحث مهدویت و منجی‌گرایی استنباط نمود. البته افکار این دسته از اندیشمندان در این کتاب مستقیماً مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است و تنها گاهی به طور ضمنی به آنها اشاره شده است. به عنوان مثال اندیشمندانی همچون توین بی، اشپینگلر، هگل، ویکو، ماکس وبر، فوکویاما، هانتینگتون، پوپر و دیگر اندیشمندان حوزه جامعه‌شناسی، فلسفه و سیاست آنگاه که به موضوعات اجتماعی مذکور می‌پردازند، نظر خود را درباره جامعه آرمانی و ایده‌آل ابراز می‌دارند، به طوری که اگر پژوهشگران بخواهند درباره مباحث تطبیقی و میان‌رشته‌ای مهدویت تحقیق کنند، لازم است تا به نظرات و آراء این اندیشمندان بپردازند. به عنوان مثال افکار و آراء توین بی درباره آینده جهان و پرسش‌های نظری تاریخ به گونه‌ای است که نظر او را نزدیک به آراء منجی‌باوران می‌سازد، گویی که وی معتقد به مسأله منجی‌گرایی است و افکار او در این عرصه بسیار قابل تأمل است یا فردی همچون کارل پوپر آنگاه که به طرح مباحث معرفت‌شناسی خود مبنی بر عدم دسترسی به حقیقت می‌پردازد، بر این باور است که انسان‌ها تنها به حقیقت نزدیک می‌شوند و به آن تقرب پیدا می‌کنند، اما اینگونه نیست که به حقیقت واصل شوند، یا آنگاه که به بیان افکار آن دسته از افرادی می‌پردازد که اندیشه‌های آنان نوعی دفاع از فاشیسم و حکومت توتالیتار است و اشاره به افرادی همچون افلاطون، هگل و یا مارکسیست‌ها می‌کند، از بررسی اندیشه‌های او می‌توان حدس زد که نظر او درباره جامعه آرمانی، موعودگرایی یا مسأله منجی‌گرایی چیست و می‌توان فهمید که او شدیداً مخالف کسانی است که مانند افلاطون و یا مارکسیست‌ها به

ترسیم یک جامعه ایده‌آل می‌پردازند و بر خلاف فوکویاما که تصور می‌کند جوامع بشری به قله و اوج جامعه ایده‌آل رسیده‌اند؛ معتقد است که هیچگاه نمی‌توان گفت، به بهترین وضعیت رسیده‌ایم و هیچ دوره‌ای را نمی‌توان بهترین دوران دانست.

بنا به اندیشه وی همانطور که هیچگاه نمی‌توان حکومت و دوره‌ای را بهترین دوره دانست، هیچ حاکمی را نمی‌توان بهترین حاکم دانست و نمی‌توان حاکم بی‌اشتباه یافت، بلکه همواره باید به دنبال حاکمان کم‌اشتباه بود. با توجه به مبانی و پیش‌فرض‌های فکری پوپر می‌توان به راحتی دیدگاه او را درباره جامعه آرمانی و یا مبحث موعودگرایی و منجی‌گرایی به دست آورد، زیرا از دیدگاه او جامعه آرمانی موعودگرایانه نیز مانند جامعه آرمانی افلاطون و یا جامعه سوسیالیسم، نوعی آرمان‌گرایی و ایده‌آل‌ورزی است، نگرشی که با مبانی ذهنی او سازگار و مقبول نیست. بنابراین با وجود آنکه شاید پوپر یک کلمه هم درباره موعودگرایی و یا منجی‌گرایی در ادیان سخن نگفته باشد، اما با شناخت مولفه‌ها و مبانی ذهنی او، به راحتی می‌توان به اندیشه‌های او در عرصه موضوعات کلامی پی برد، به طوری که می‌توان به بررسی و تحلیل موضوعی تطبیقی میان مهدویت یا منجی‌گرایی با افکار سیاسی و اجتماعی پوپر پرداخت.

بنا بر این دسته‌ای از جامعه‌شناسان و فیلسوفان وجود دارند که می‌توان به مقایسه افکار آنان با موضوع مهدویت پرداخت و به تطبیق و سنجش افکار و اندیشه‌های آنان با آراء دینی همت گمارد. اما علی‌رغم اهمیت اندیشه‌های این دسته از اندیشمندان، درباره افکار و آراء آنان در این کتاب سخنی گفته نشده است و بررسی تطبیقی افکار آنان با مهدویت عرصه و مجال دیگری را می‌طلبد.

کلیات

مقدمه

در باره پرسش‌هایی همچون معنای شرق و قلمرو آن و معنای مستشرق یا شرق‌شناس و اینکه آیا شرق‌شناسی رشته‌ای علمی است یا مکتب و یا شرق‌شناسی از چه زمانی شروع شده است، سخنان و نظرات زیادی بیان شده است، اما در تعریف این مفاهیم، با هر سلیقه یا گرایش خاص، آنچه در حوزه مطالعاتی این کتاب از اهمیت ویژه برخوردار است، بررسی آن دسته از آراء و نظریاتی است که اندیشمندان غربی درباره مسأله مهدویت بیان نموده‌اند، حال چه در حوزه شرق‌شناسی، فردی متخصص باشد، یا اینکه صرفاً درباره یک موضوع از تمدن شرق همچون مهدویت، پژوهش کرده و به معنای دقیق علمی شرق‌شناس نباشد. همواره در بحث از مستشرقان و شرق‌شناسی که به معنای شناخت تمدن‌های شرقی توسط اندیشمندان غربی است، اهداف و نیات آنان مورد توجه قرار گرفته است و شرقیان به جهت تاریخ پر از استعمار خود، بیشتر نسبت به این پرسش حساس بوده‌اند که آیا فلان شرق‌شناس دارای اهداف استعماری، تبشیری و تبلیغی بوده است یا خیر، ولی کمتر به این پرسش توجه شده است که روش‌شناسی شرق‌شناسان در شناخت شرق چه بوده است و اینکه آنان از چه روشی در شرق‌شناسی استفاده نموده‌اند که این نتایج را به همراه داشته است و چرا میان شرق‌شناسان در نگاه به شرق، این همه تفاوت وجود دارد، به طوری که گاه بعضی از این نگاه‌ها موافق با فرهنگ شرقیان و بعضی دیگر مخالف با نگرش آنان است از اینرو سزوار است که به روش‌شناسی شرق‌شناسی، اهتمام و توجه بیشتری گردد و در این باره آثاری مستقل نوشته شود و مشخص گردد که چرا بعضی از شرق‌شناسان مدعی هستند که شرقیان توانایی ندارند که خود را بشناسند و بر این باورند که این امر باید توسط غریبان صورت پذیرد، به علاوه این روش‌شناسی در غرب‌شناسی هم مورد نیاز است و شرقیان هم در شناخت غرب شدیداً نیازمند روش‌شناسی و اسلوب مناسب هستند تا بتوانند در شناخت تمدن غرب، نظر و نگرشی صائب و نافذ داشته باشند.

کلیات

در واقع آن دسته از دین‌پژوهان غربی که سال‌های زیادی از عمر خویش را به مطالعه سرزمین‌های شرقی و یا اسلامی پرداخته و به شناخت فرهنگ و تمدن شرقی دست یازیده‌اند، شرق‌شناس گویند. اگر فرهنگ را در معنای جدید و جامعه‌شناسانه آن به کار ببریم که کلیه آداب و سنن، مذهب، تاریخ، زبان، مردم‌شناسی، بوم‌شناسی و دیگر عناصر یک سرزمین را شامل می‌شود و سپس مروری به آثار مکتوب در این حوزه‌ها داشته باشیم، خواهیم دید بخشی از کارهای تحقیقی و پژوهشی در این حوزه‌ها که پیرامون فرهنگ شرقی است، توسط محققان غیر بومی و شرق‌شناس صورت پذیرفته است. مستشرق محقق غربی است که شرق متعلق شناسایی او است. در واقع وی می‌کوشد تا تمدن و فرهنگ خاصی از سرزمین‌های شرق را مورد شناسای خویش قرار دهد و بدون آنکه لزوماً به آن تمدن دلدادگی داشته باشد، در صدد شناخت و شناسایی آن است. از این‌رو اگر کسی که به دین و یا تمدنی از شرق وفادار است، لزوماً شرق‌شناس نیست؛ همانطور که اگر کسی از یک علم و یا عرصه‌ای از عرصه‌های تمدن غرب استفاده می‌کند، لزوماً غرب‌شناس نیست. شرق‌شناس یا غرب‌شناس کسی است که به مطالعه و بررسی شرق یا غرب از منظری بیرونی و به صورت معرفت درجه دوم می‌پردازد و در صدد شناخت آن است، از این‌رو به کسی که در هنر خاصی فعالیت می‌کند و یا به طور مثال شاعر است، هنرشناس یا شعرشناس نمی‌گویند، بلکه هنرشناس یا شعرشناس کسی است که در این عرصه‌ها به پژوهش و تحقیق می‌پردازد، هر چند که هنرمند و یا شاعر نباشد.

از جمله موضوعاتی که مستشرقان و اسلام‌شناسان غربی به آن پرداخته‌اند، فرهنگ و تمدن اسلامی است که از شاخه‌های آن می‌توان به فلسفه اسلامی، کلام، تاریخ اسلام، عرفان اسلامی، قرآن‌پژوهی، حدیث، ملل و نحل (فرقه‌های مذهبی) و دیگر علوم مربوط به تمدن اسلامی اشاره نمود، البته از نخستین و مهمترین حوزه‌های اسلامی که مورد دقت نظر و کاوش اسلام‌شناسان غربی قرار گرفته و بزرگترین دین‌پژوهان غربی به آن توجه نموده‌اند، قرآن‌شناسی می‌باشد، اما دیگر موضوعات نیز همواره مورد توجه آنان بوده است، به طوری که بعضی از حوادث و اتفاقات موجب می‌شد تا به بعضی از موضوعات توجه بیشتر کنند.

در سده گذشته اندیشمندان بزرگی همچون کارل بروکلمان، رژی بلاشر، آرتور جان آربری، رینولد نیکلسون، ادوارد براون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آرتور پوپ، توشیهیکو ایزوتسو،

مونته‌گمری وات، ایگناتس گلدتسیهر، همیلتون گیب، گیرشمن، آند ماری شیمل و تعدادی دیگر از مستشرقین نسبت به شاخه‌های متفاوت اندیشه و فرهنگ اسلامی، اقبال نشان داده و سال‌های زیادی را در عرصه‌ها و شاخه‌های متفاوت تمدن اسلامی، پژوهش نموده و به تخصص دست یافته‌اند.

پژوهش‌های شرق‌شناسان و دین‌پژوهان غربی دارای جنبه‌های مثبت و منفی است. از ویژگی‌های مثبت پاره‌ای از شرق‌شناسان در فرهنگ اسلامی می‌توان به تخصص‌گرایی و محدود نمودن پژوهش به مورد مطالعاتی، روش تحقیق، انسجام و پیگیری، دقت نظر، تفهم و همدردی اشاره نمود، به طوری که گاه یک شرق‌شناس برای شناخت آداب و رسوم یک قوم یا ملت، بیش از دو دهه از عمر خویش را در میان یک قوم یا سرزمین سپری نموده و به مانند فردی بومی با احترام به آداب و سنت، رفتارها و اعتقادات توده مردم، توانسته است به ظرائف و جزئیات فرهنگ از جمله، علائق، سلیقه‌ها، زاویه دید و عادات افراد جامعه پی ببرد، به طوری که شاید بتوان بعضی از بهترین آثار پژوهشی در تمدن شرقی و اسلامی را نیز متعلق به آن دسته از پژوهشگران دانست که به این شیوه عمل نموده‌اند. از این‌رو بعضی از محققان معتقدند که شرق‌شناسی از قرن هجدهم تاکنون جزء لاینفک فرهنگ غرب بوده است و آن را صرفاً ذوق مطالعات باستانی و تاریخی نمی‌دانند که مستشرقان به جهت آن به پژوهش در فرهنگ، علم و سیاست مردم مشرق پرداخته باشند.^۱

بعضی از اندیشمندان در تحلیل روش پژوهشی مستشرقان اذعان نموده‌اند که آنان بر خلاف اندیشمندان داخلی، بر روشمندی تحقیق تأکید داشته و از اظهار نظرهای نابجا و سلیقه‌ای دوری نموده‌اند، به طوری که حتی گاه سخنان نادرست خود را مبتنی بر روش‌شناسی نموده و آن را درست جلوه داده‌اند:

آنچه تحقیقات آنها را متمایز می‌سازد، تأکید بر روشمندی و بهره‌گیری از آرایش کلام عقلی و پرهیز از هر نوع اظهار نظر سلیقه‌ای بی‌پایه است. آنها حتی سلیقه‌های ناساز و بی‌اندام را چنان مستند و مستحکم جلوه می‌دهند که مصادوق همگان می‌افتد. این شیوه روشمندی پژوهش که حاصل سالها و ساعتها ممارست و دقت نظر و کارورزی هنر پژوهان غربی است، کمتر در محققان وطنی دیده می‌شود و به ویژه نقد علمی که

۱. رضا داوری، در باره غرب، چاپ دوم، هرمس، تهران، س ۱۳۸۶، ص ۵۸.

لازمه هر تحقیق و تحلیل و تعبیرپردازی است، در نزد محققان وطنی وزن و قریبی ندارد. از این رو تحقیقات آنها را از اعتبار می‌اندازد.^۱

اما از ویژگی‌های منفی و آسیب‌شناسانه پژوهش‌های اسلام‌شناسان غربی نیز این است که بعضی از آنان، بدون اعتقاد و باور دینی به اندیشه و فرهنگ اسلامی بدون دلدادگی و با نگاهی منفی به تمدن اسلامی، به پژوهش پرداخته‌اند و گاه در شناخت تاریخ و تمدن اسلامی، تحت تاثیر عمیق روش تاریخی‌نگری بوده و اسلام یا مهدویت را بر اساس بسترها، حوادث و عوامل جبری تاریخ و یا شرایط اجتماعی بررسی نموده‌اند.

رنه گنون در نقد شیوه شرق‌شناسان معتقد است که آنان در شناخت شرق و تمدن‌های شرقی ناتوان هستند، زیرا همه چیز را از منظر غربی و از نظرگاه یک فرد بیگانه با عناصر فرهنگ و تمدن شرقی می‌نگرند، در حالی که قدم نخست در شناخت تمدن شرقی این است که یک شرق‌شناس خود را در جایگاه یک معتقد و وفادار به آن فرهنگ قرار دهد و تعالیم آنان را از درون مطالعه کند. در واقع گنون بر این باور است که محقق در شناخت یک تمدن و فرهنگ باید از شیوه تاریخی‌نگری فاصله بگیرد و از دیدگاه توصیفی و پدیدارشناسانه به شناخت آن همت بگمارد. وی در کتاب مطالعه عمومی بر مطالعه تعالیم هندوئی می‌گوید:

خطای بزرگ شرق‌شناسان این است که به همه امور از نظرگاه و اندیشه جهان غرب می‌نگرند. حال آن که شرط نخستین در درک درست هر تعلیم شرقی یا سستی این است که بکوشیم تا در حد مقدور خود را در نظرگاه اهل آن تعلیم قرار دهیم. برای بررسی تعالیم شرقی، یک راه نتیجه بخش و مفید بیشتر وجود ندارد و آن این است که این تعالیم را از درون مطالعه کنیم. در حالی که شرق‌شناسان همواره به پژوهش بیرونی درباره این تعالیم قناعت کرده‌اند.^۲

علاوه بر دلیل مذکور در شرق‌شناسی باید این را افزود که گاه نیز مستشرقان از طرف موسسات و بنیادهایی برای خاورشناسی گسیل شده‌اند که آن مراکز دارای اهداف و اغراض سیاسی، نظامی و

۱. یعقوب آرژند، مکتب نگارگری/اصفهان، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۵، ص ۱۲.
۲. رک به مقاله: دین زردشتی از نظرگاه جاویدان خرد؛ تألیف بابک عالیخانی، کتاب خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، ص ۱۱۶.

علمی یا به تعبیر بعضی از اندیشمندان اهداف تبشیری و استعماری بوده‌اند و یا اینکه شرق‌شناسان شخصاً وابسته به مذهب و تفکری بوده‌اند که مخالفت با اسلام را برای آنان در پی داشته است. همیلتون گیب، شرق‌شناس برجسته درباره پاره‌ای از خاورشناسان بر این باور است که بعضی از آنان گاه خود را در موضع برتر می‌دیدند و با این تصور که تمدن و مذهبشان برتر از تمدن و مذهب شرقیان است، درباره تمدن و فرهنگ اسلامی، قضاوت‌های نادرست و ضعیفی ارائه داده‌اند:

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

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 ذاتی فکر آنان است:

این عین بی‌انصافی است که پیشرفت‌هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته‌اند، نادیده بگیریم. با 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

لازم به ذکر است که پاره‌ای از پژوهشگران^۳ در عرصه شرق‌شناسی غربیان، بر خلاف عده‌ای دیگر، بر این باورند که شرق‌شناسی به عنوان یک رشته و موضوع علمی در ادوار جدید، محصول دنیای مدرن و یکی از ابعاد فرهنگ سیاسی فکری جدید، بر اهداف استعماری تقدم داشته است و

۱. همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷، ص ۱۶.

۲. همان، صص ۱۷ - ۱۶.

۳. ادوارد سعید مولف کتاب شرق‌شناسی از جمله معتقدان به این نظریه است و در برابر او افرادی همچون محمد دسوقی قرار دارند که در کتاب سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی شرق‌شناسی را راهکاری برای استعمارگری و اسلام‌ستیزی می‌داند.

اینگونه نیست که شرق‌شناسی جهت اهداف استعماری و امپریالیستی به وجود آمده باشد^۱ و هر چند که در دوره‌هایی ممکن است، شرق‌شناسی در خدمت استعمار بوده باشد، اما نمی‌توان این دو مفهوم را با یکدیگر به طور کامل گره زد. ادوارد سعید در این باره می‌گوید:

شرق‌شناسی صرفاً یک موضوع یا رشته سیاسی نیست که به گونه‌ای انفعالی در فرهنگ، تحقیقات علمی یا نهادهای مربوطه انعکاس یافته باشد. هم چنین مجموعه‌ای بزرگ و متفرق از کتاب‌هایی که در مورد شرق نوشته شده است، هم نیست. ولی این هم نیست که بگوییم شرق‌شناسی نماینده و نمایانگر نوعی توطئه شرورانه امپریالیسم غربی برای سرکوب و تحقیر جهان شرقی است، بلکه نوعی گسترش و توزیع آگاهی ژئوپولیتیک در بین متون زیباشناسی، تحقیقی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخ و زبان‌شناسی است. شرق‌شناسی.... مولد یک سلسله علایقی است که از طریق وسایلی همچون اکتشافات مخفیانه، تجدید ساختار زبان‌شناسانه، تحلیل روانکاوانه، توصیف یا بیان نوعی خواست یا نیت و قصد.... است^۲

رجوع به منابع دست دوم در زمینه اسلام و دیگر ادیان شرقی و هم چنین کلی‌نگری به جای جزئی‌نگری در زمینه شناخت مذاهب اسلامی و برگزیدن شیوه تاریخی‌نگری را در تحلیل تمدن اسلامی^۳ باید از جمله مهمترین جنبه‌های آسیب‌شناسانه شرق‌شناسان و دین‌پژوهان اسلام‌شناس

۱. بعضی از محققان این سخن را که شرق‌شناسی محصول اهداف استعماری باشد و همه مستشرقان جاسوس و عامل استعماری باشند، نمی‌پذیرند و معتقدند که شرق‌شناسی جزء لاینفک فرهنگ غرب بوده است و مستشار بودن را غیر از جاسوس بودن می‌دانند: «اگر گفته شود که شرق‌شناسان مردمی مغرض بودند و سوء نیت داشتند و تاریخ و فرهنگ شرق را به نحوی تحریف کردند که راه برای استعمار باز شود، دلایل و شواهد و قرائن بسیار در رد این قول یا تضعیف آن می‌توان آورد و البته شرق‌شناسی مهمتر از آن است که وسیله‌ای در اختیار قدرت استعماری باشد، پس شرق‌شناسی نه حاصل سلیقه و رغبت اشخاص به مطالعه در تاریخ اقوام دیگر است و نه بر اثر تصمیمات و برنامه ریزی‌های سیاسی پدید آمده است» (رضا داوری، در باره غرب، صص ۵۸-۵۹).

۲. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۱، صص ۳۱-۳۲.
۳. سیدحسین نصر، یکی از اندیشمندان سنت گرا در باره نگاه تاریخی شرق‌شناسان و تحلیل تمدن اسلامی بر اساس این روش‌شناسی، چنین می‌گوید: «در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان در باره اسلام، این پیش‌فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده‌ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیپ، هانری کربن، به دنبال آن‌ها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن‌ماری شیمل، به راستی انگشت‌شمار است.»

دانت، علاوه بر آنکه پاره‌ای از اندیشمندان اسلامی، شرق‌شناسی را محصول و نتیجه استعمار دولت‌های بزرگ تلقی نموده‌اند و نسبت به آنها تصور مثبتی ندارند. گاه دیده می‌شود که به جهت عوامل مذکور، پاره‌ای از آثار دین‌پژوهان غربی از روش تحقیق علمی و 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، دارمستر و امثال آنها برای اثبات این امر کافی است که چگونه آنان به تحلیل فرهنگ اسلامی پرداخته‌اند. به علاوه که تعدد مذاهب و فرقه‌های اسلامی نیز بر این داورهای غیر منصفانه بی‌تاثیر نبوده است، چون گاه دیده می‌شود که بعضی از اسلام‌شناسان غربی درباره یک مسئله بر اساس تفکر یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی اظهار نظر می‌کنند و آن را درباره دیگر مذاهب، تعمیم می‌دهند و این امر که در میان دین‌پژوهان دایره‌المعارف‌نویس بیشتر مشهود است، موجب پاره‌ای از لغزش‌ها و آراء سست، گردیده است.

به علاوه در شرق‌شناسی باید این سخن را افزود که بسیاری از اسلام‌شناسان به ویژه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، علاوه بر روش تاریخی‌نگری، تلاش می‌نمودند تا از راه لغت‌شناسی زبان و سنجش تاریخی تمدن‌ها و ادیان، به شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی دست یابند و می‌کوشیدند تا بدین وسیله عدم حقانیت اسلام را اثبات کنند، به طوری که در میان آنان، محقق روش‌شناس و اندیشمند کمتر وجود داشته است:

در باره اسلام مایه تأسف است که بیشتر کسانی که به حوزه مطالعات اسلامی روی آوردند یا از رهگذر لغت‌شناسی زبان عربی و فارسی و تاریخ این دو قوم یا تنها از رهگذر تاریخ آنها به این عرصه گام نهادند و از این رو در واقع متفکر نبودند. بیشتر در وهله نخست میسیونرهایی بودند که اسلام را برنناییده و خواهان اثبات کذب آن بودند. البته استثنای ناچیزی هم در کار بوده است.^۱

→

مدتی سپری شد تا اینکه در نیمه دوم سده بیستم مسلمان‌زادگانی آشنا به زبان‌های غربی و روش‌های پژوهش علمی، برای تبیین سنت فکری اسلامی برای مخاطبان غربی به شیوه‌ای متقن شروع به نوشتن آثار عمیقی در باره اسلام کردند» (سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳).

۱. رامین جهان‌نگلو، در جست و جوی امر قدسی، سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، س ۱۳۸۵، ص ۱۴۹.

حتی پاره‌ای از محققین اجتماعی بر این باورند که دلیل اینکه بعضی از روشنفکران معاصر معتقد به امتناع اندیشه در میان مسلمانان هستند، این فکر را از بعضی مستشرقان اقتباس نموده‌اند و سخن آنان را تکرار نموده‌اند. در واقع مستشرقان نخستین کسانی بوده‌اند که گفته‌اند اسلام و دیگر ادیان مانعی اصلی در برابر اندیشه بشری بوده است. در واقع مستشرقان این تفکر را در عرصه دین‌شناسی القاء نموده‌اند که دین باوری و دین‌ورزی مخالف و متضاد با هرگونه اندیشیدن و تفکر است^۱ و به تعارض میان عقل و دین حکم نموده‌اند:

نظریه عمده‌ای.... با عنوان امتناع اندیشه.... ریشه در آثار شرق شناسان اروپایی درباره اسلام دارد. این متفکران به تبعیت از سنت آثار شرق‌شناسی، بر این باورند که خود اسلام و دین به طور کلی، همچون مانعی ذاتی در مقابل اندیشیدن عمل می‌کنند. بنا به فرض آنها، ما با نوعی ثنویت مواجهیم که در فضایی از فقدان تأمل و اطاعت کور دینی، قلمرو آزاد اندیشه عقلانی را از ضد آن جدا می‌کند و امکان طرح هرگونه پرسشی را منتفی می‌سازد.^۲

مؤلف کتاب *روشنفکران ایران* معتقد است، نگاهی به تاریخ تمدن اسلامی و تنوع اندیشه‌های فلسفی و نگره‌های عقلانی که از شاخصه‌های فرهنگ و تاریخ اسلامی است، به نفی این فرضیه می‌انجامد و موجب غیر قابل قبول بودن نظریه پیشین می‌گردد، شاید پذیرش آموزه‌های دینی در عرصه آداب دینی برآمده از روحیه ایمانی و اطاعت باشد، اما اعتقادات و اخلاقیات بیش از آنکه برآمده از اطاعت کورکورانه باشد، برآمده از عقل باوری است و در میان اندیشمندان اسلامی و در علوم اسلامی - بر خلاف دینداری عوامانه که طبعاً تقلیدی است - جریانات متفاوت عقلانی و

۱. به طور مثال افرادی همچون فیلیپ هیتی یا دابلیو کنتول اسمیت بر این باور بودند که اسلام هیچ کمکی به بشریت نکرده است و مسلمانان را افرادی عیاش و لذت‌جو می‌دانستند. آن‌ها صراحتاً اعلام می‌کنند که اسلام با جهان مدرن انطباق ندارد و تنها سکولاریسم می‌تواند نجات‌گر آنان باشد. بنا بر اعتقاد بعضی از مستشرقان همچون کنت کرگ و نورمن اندرسن مسیحیت به نوعی خود را مدرن ساخت و ماندگار شد و اگر اسلام همان مسیر را تعقیب نکند، راه فراموشی را در پیش خواهد گرفت، از اینرو می‌گویند که اسلام باید مسیری را که غرب در پیش گرفته است، طی کند (به نقل از شرق‌شناسی، ضیاءالدین سردار، صص ۱۲۱-۱۲۲).

۲. علی میرسپاسی، *روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، نشر توسعه، تهران، س ۱۳۸۶، ص ۶۸.

فلسفی در تاریخ فرهنگ اسلامی به چشم می‌خورد، و وجود خطوط قرمز و محدودیت‌های روش شناختی در عرصه دین‌شناسی هیچگاه به معنای نفی خردورزی و عقلانیت در متون دینی و فرهنگ اسلامی تلقی نمی‌گردد و اگرچه گاه اطاعت کورکورانه در میان عوام دینداران دیده می‌شود، اما این به معنای نفی خردورزی در میان اندیشمندان از دینداران و دین‌شناسان نمی‌باشد و هیچگاه باب اندیشه و تعقل در دین تعطیل نبوده است:

این برداشت [امتناع اندیشه در دین و اطاعت کور دینی] بیشتر ذات‌گرا و متافیزیکی است تا تاریخی یا جامعه‌شناختی و به عنوان یک فرضیه در مقابل تنوع غنی مباحث فلسفی که از مشخصه‌های شکل‌دهنده دوران‌های مهم تاریخ اسلام است، یارای مقاومت ندارد؛ همان‌طور که ارغون می‌گوید، اسلام و همه ادیان دیگر، نوعی گفتمان عرضه می‌دارند و مانند همه گفتمان‌ها، تابع محدودیت‌های اندیشیده و نیندیشیده‌اند که خود همساز با مبانی تاریخی، پیوسته دستخوش تحول است. این فکر که اسلام یا هر دین دیگری باید نوعی جوهر ثابت داشته باشد، قطعاً خیال‌پردازانه است.^۱

از اینرو می‌توان گفت که اندیشیدن درباره موضوعات و مباحث دینی، حتی در موضوعاتی همچون مهدویت در میان اندیشمندان دینی امری متداول و رایج است و هیچگاه موضوعات اعتقادی عقل‌گریز نیستند و چه بسا بتوان گفت که نه تنها اندیشیدن در عرصه موضوعات دینی ممکن است، بلکه امری لازم و ضروری نیز تلقی می‌گردد.

پاره‌ای از اندیشمندان معتقدند مستشرقان در مواجهه با فرهنگ و تمدن اسلامی، توجه به ارتباط میان علوم و معنویت در فرهنگ اسلامی نداشته‌اند و در برخورد با آراء اندیشمندان مسلمان، تصور می‌نمودند که هیچ ارتباطی میان علوم و معرفت‌های بشری آنان با معنویت و مذهب وجود ندارد. در حالی که بر خلاف عصر رنسانس که مدرنیته میان زندگی و علوم با معنویت و عالم فرا ماده گسست ایجاد نمود، اندیشمندان مسلمان میان علوم و دانش با دین و مذهب هیچگونه فاصله و تضادی قائل نبودند و اندیشمندان مسلمان میان معارف و دانش خود و آموزه‌های دینی خود وحدت و ارتباط قائل بود. این امر نکته‌ای است که مورد غفلت مستشرقان پس از رنسانس واقع شده است و در

۱. همان، ص ۶۸.

برخورد با تمدن اسلامی همان الگویی را که پس از رنسانس در دنیای متجدد مطرح بوده است، در فهم تمدن اسلامی و شرقی مطرح نموده‌اند:

اگر تعریفی که از علم مقدس شده است، پذیرفته شود، آشکار خواهد شد که تمام علوم متداول در تمدن اسلامی از تقلیات تا عقلیات از قلمرو امر قدسی بیرون نیست و انسان چه با قانون مسعودی بیرونی سروکار داشته باشد و چه با رساله حساب غیاث الدین جمشید کاشانی و چه با الشواهد الربوبیه ملاصدرا، همواره در قلمرو علم مقدس سیر می‌کند. البته همین آثار را می‌توان از دیدگاه دنیاگرا و لادری مورد مطالعه قرار داد و امر قدسی را از آن زدود، چنان که در آثار اکثر مستشرقین و شاگردان آنان در بین مسلمانان دیده می‌شود.^۱

الگ گرابار مورخ برجسته تاریخ هنر اسلامی که شرق‌شناسی را اولین شاخه مطالعات هنر اسلامی می‌داند و تأملاتی پیرامون شرق‌شناسی دارد، معتقد است، شرق‌شناسی دارای مشکلاتی است که گذشته‌گرایی و انحصارطلبی از آن جمله است:

شرق‌شناسی دو اشکال دارد: نخست تمرکز بیش از حد آن بر گذشته است. شرق‌شناسان خوش دارند که هر چیز نوی را مهیب بدانند و بگویند تاریخ در حوالی سال ۱۷۰۰ متوقف شد و همه حوادث بعد از آن زمان فرعی است. اشکال دیگر وجود نسوعی «باشگاه‌گرایی» یا انحصارطلبی است. شرق‌شناسان مؤسساتی داشتند که کمابیش کار باشگاه را می‌کرد و حالا هیچ کدام اهمیت سابق را ندارد... مثل انجمن شرقی آمریکا، جامعه آسیایی در پاریس و مدرسه مطالعات شرقی و آسیایی.^۲

حال 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

۱. سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسین میانداری، ویراسته احمد رضا جلیلی، موسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۹، ص ۷.

۲. مجد موسی، محمد الاسد، الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ترجمه رمضانعلی روح‌اللهی، فصلنامه گلستان هنر، سال دوم، ش ۴، تابستان ۱۳۸۵.

ذیل می‌توان گردآوری:

۱. کتابهای مستقل در زمینه مهدویت؛
 ۲. مقاله‌های مکتوب درباره مسأله مهدویت و موضوعات مرتبط با آن در کتاب، مجله یا دائرةالمعارف؛
 ۳. سایت‌ها و وبلاگ‌هایی که توسط شرق‌شناسان و پژوهشگران غربی در زمینه مهدویت ایجاد شده است؛
 ۴. پایان‌نامه‌ها، رساله‌ها، پروژه‌ها و تحقیقاتی که به وسیله پژوهشگران دانشگاهی و اندیشمندان غربی در مراکز علمی غرب در زمینه مهدویت نوشته شده است؛
 ۵. آثار هنری و سینمایی که در دوره جدید ساخته شده است و پیرامون افکار و اندیشه‌های آخرالزمانی و موعودگرایانه ادیان از جمله مسلمانان درباره فرجام‌شناسی، آخرالزمان، منجی، موعود و رستگاری است.^۱
- تلاش مؤلف در این کتاب بیشتر معطوف به بخش اول و دوم از موارد مذکور است 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 امید است تا در مراکز پژوهشی مهدویت، در این باره، اقدامات جدی و پیگیری داشته باشند.

معنای لغوی و اصطلاحی شرق‌شناسی

همانطور که اشاره شد به آن دسته از اندیشمندان غربی که برای شناختن فرهنگ و تمدن شرق

۱. قابل توجه است که امروزه به ویژه در دهه‌های اخیر، که عصر هنر و رسانه‌ها است، شرق‌شناسی و اهداف تبشیری به همراه فرهنگ سلطه، وارد دوره‌ای جدید با شیوه‌های مدرن شده است که از جمله مهمترین آن‌ها، ساخت آثار هنری و سینمایی در باره تمدن‌های شرقی به ویژه تمدن اسلامی است. پرداختن به مفاهیم آخرالزمانی با تکیه بر متون مسیحی و یهودی و ستیز بر علیه اسلام از مهمترین عناصر این فیلم‌ها می‌باشد. اندیشمند پاکستانی الاصل ضیاءالدین سردار در این باره می‌گوید: «ارائه تصویر مسلمانان به عنوان کاراکترهای بالذات خشونت‌طلب و دیوانه به همان اندازه در قاموس فیلم‌های هالیوود شایع است که در رمان‌های عامه‌پسند... تصویر مسلمانان به عنوان تروریست‌های شریر آن سان در حافظه هالیوود حک شده که اینک به صورت وسیله طرح استاندارد داستان، حتی در روایاتی که هیچ ربطی به شرق ندارند، هم به کار گرفته می‌شود» (ضیاءالدین سردار، شرق‌شناسی، س ۱۴۳).

وارد سرزمین‌های شرقی شده و یا در مراکز دانشگاهی سالتا به مطالعه و پژوهش پرداخته‌اند، شرق‌شناس و به علمی که عهده‌دار این وظیفه است شرق‌شناسی گویند.

با وجود آنکه درباره واژه مستشرق یا خاورشناس، معانی متفاوتی گفته شده است، اما اجمالاً می‌توان گفت که مستشرق به هر اندیشمند غربی گفته می‌شود که درباره تمدن و فرهنگ شرق به تحقیق و پژوهش پرداخته باشد، چه فردی تحصیل‌کرده، دانشگاهی و دارای روش آکادمیک در حوزه شرق‌شناسی باشد، یا اینکه فردی غیرحرفه‌ای اما علاقمند به مطالعات پیرامون تمدن‌های شرقی همچون گردشگر، سیاح و یا سفرنامه نویس باشد. البته شرق‌شناس ممکن است پس از پژوهش و تحقیق، به سمت تمدن‌ها و ادیان شرقی گرایش یابد و به طور مثال مسلمان یا بودایی گردد، یا اینکه صرفاً به مباحث نظری اکتفا کند و تغییری در مذهب و افکار دینی او به وجود نیاید. با توجه به سیال بودن معنای شرق‌شناسی و تحول در عرصه‌ها و بسترهای پژوهشی دانشگاه‌ها در دوره‌های جدید، می‌توان گفت که این اصطلاح ممکن است، قلمرو گسترده‌تری بیابد و در مصادیق خود شامل آن دسته از محققان مسلمان هم می‌گردد که در جهان غرب زندگی می‌کنند و به پژوهش درباره عرصه‌های متفاوت تمدن شرق می‌پردازند، چه آنان که متولد سرزمین‌های شرقی هستند و به یکی از ادیان شرقی وفادارند، اما به کشورهای غربی مهاجرت نموده‌اند و چه آنان که متولد کشورهای غربی هستند و پس از تحقیق، پیرو یکی از ادیان شرقی شده‌اند.

البته با توجه به اختلاف و تفاوت در معنای شرق‌شناس یا مفهوم شرق و امثال آن‌ها، شاید یکی از راهکارهای پیشنهادی در تقسیم‌بندی مباحث این باشد که به جای آنکه گفته شود، شرق‌شناسان درباره موضوعاتی همچون قرآن، هنر اسلامی، مهدویت و امثال آن‌ها چه گفته‌اند، بیاییم بر اساس موضوع محوری، کلیه آثار و مطالعات را در یک حوزه مطالعاتی و علمی بررسی کنیم. به طور مثال کلیه آثار و نظرات را در عرصه قرآن‌پژوهی یا مهدویت مورد توجه قرار دهیم، حال چه آن تحقیق متعلق به یک پژوهش‌گر مسلمان باشد یا اینکه متعلق به یک محقق غیر مسلمان و صرفاً پژوهشگر در آن زمینه باشد. آنچه در این رویکرد مهم است، طرح کلیه مباحث و تحقیقات در یک عرصه علمی و تحلیل یا بازکاوی اندیشه‌ها است. بر این اساس، شرق‌شناسی در هر موضوعی از تبدیل شدن به یک رشته خارج گردیده و موضوعیت خود را از دست می‌دهد، به علاوه ضعف این رویکرد این

است که با توجه به لزوم تقسیم‌بندی و دسته‌بندی در مطالعات، کلیه مباحث طرح شده در یک موضوع، از نظم و انضباط برخوردار نخواهد بود و مباحث و مسائل متعدد پیرامون موضوع‌های مختلف با یکدیگر آمیخته خواهد گردید.

واژه شرق‌شناسی برای نخستین بار در فرهنگ انگلیسی اکسفورد به کار رفت و در سال ۱۸۳۸ همین واژه در فرهنگ علمی فرانسه درج گردید. در فرهنگ انگلیسی اکسفورد، کلمه شرق‌شناسی یا خاورشناسی (Orientalism) که تا سال ۱۸۱۲ در این فرهنگ مورد استفاده قرار نگرفته بود، به معنای مطالعه و تحقیق پیرامون کشورهای شرقی، برای کسانی استفاده شده است که به مطالعه و پژوهش در فرهنگ، سرزمین و کشورهای مشرق زمین و آسیای می‌پرداختند. اما قبل از اینکه در قرون متأخر اصطلاح شرق‌شناسی در فرهنگ لغت و در دانشگاه‌ها به عنوان یک رشته علمی و پژوهشی استعمال شود، از قرن‌ها پیش، شغل و حرفه‌ای، متداول و رایج بوده است. در واقع زمانی که پاره‌ای از اندیشمندان غربی وارد سرزمین‌های اسلامی می‌شدند و به تحصیل علم، سیر و سیاحت، سفرنامه‌نویسی و دیگر امور می‌پرداختند، مسأله شرق‌شناسی، حرفه‌ای مشخص بوده است، هر چند که در آن دوران، اصطلاح شرق‌شناسی مورد استفاده قرار نمی‌گرفته است.

شرق در لغت به معنای بر آمدن آفتاب و تابان شدن معنا می‌دهد^۱ و از دیدگاه غربیان شامل همه کشورهای می‌شود که در شرق قاره اروپا قرار دارند و از دیدگاه آنها به سه بخش خاور میانه، نزدیک و دور تقسیم می‌گردد. در این تقسیم‌بندی جغرافیایی، میان دین اسلام، ادیان هندی، ادیان چینی، ژاپنی و امثال آن هیچ تمایزی نشده است. در واقع میتوان گفت تعریف شرق از دیدگاه غربیان، تقسیمی بر اساس جغرافیا و شرایط منطقه‌ای است، نه بر اساس فرهنگ، آداب و سنت. حداقل می‌توان گفت که در دوره نخست که شرق‌شناسی مورد توجه غربیان قرار گرفت، آنچه که بیش از همه توانست به عنوان یک شاخص برای تقسیم‌بندی ملت‌ها و کشورهای شرقی استفاده گردد، سرزمین بوده است، زیرا در کشورهای شرقی ادیان، مذاهب، تمدن‌ها و فرهنگ‌های متنوعی وجود دارد که به طور طبیعی این امر موجب می‌شود تا این بخش از کره زمین را که در هر کشور آن، چندین فرهنگ، تمدن و آداب و سنت وجود دارد، نتوان به غیر از این، تقسیم‌بندی نمود. بنا براین،

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

بر خلاف آن دسته از اندیشمندان که تصور می‌کنند، تقسیم‌بندی شرق توسط غربیان، بدون لحاظ کردن اسلام، برای تحقیر تمدن اسلامی است،^۱ باید اذعان نمود که تقسیم بر اساس جغرافیا شاید بهترین تقسیم موجود باشد و برای یک اندیشمند غربی که در صدد شناسایی شرق است، تقسیم بر اساس مذهب و دین، موجب شاخه‌ها و دسته‌بندی‌های متنوعی می‌گردد که آن‌ها را نمی‌توان به جز جغرافیا ذیل یک عنوان خاص قرار داد و بدیهی است که هر چه، اساس و شاخص تقسیم کلان‌تر باشد، بهتر است.

همانطور که اصطلاح «شرق‌شناسی» برای غربیان بر اساس جغرافیا معنا می‌یابد و غربیان معنای خاصی را از آن می‌فهمند، هم چنین شرقیان هم امروزه لفظ غرب‌شناسی را به کار 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 عرصه‌های علمی و معرفتی، از ساختار و هویت مشترکی برخوردار گردیده‌اند که گاه از آن به فرهنگ و ادبیات مدرنیته پیاد می‌شود و با این ویژگی از کشورهای شرقی متمایز می‌گردند.

امروزه اصطلاح غرب‌شناسی برای شرقیان، به معنای شناخت کلیه کشورهای است که فراتر از دین مشترکشان یعنی مسیحیت، به جهت تاثیرات و آثار رنسانس از جمله تکنولوژی، رشد و توسعه، علوم تجربی، صنعت و مدرنیسم، از هویت مشخص و یکسانی برخوردار هستند. از این رو در این اصطلاح، فراتر از مسیحیت 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. در واقع پس از رنسانس، عالم مسیحیت به مفهوم غرب، تبدیل شد و دین به عنوان عامل وحدت‌بخش جای خود را به مفهومی داد که از آن به تمدن غرب تعبیر می‌شود و کلمه غرب از کاربردش در یک مفهوم جغرافیایی، تبدیل به یک مفهوم فرهنگی گردید که عناصر خاصی را دارا است.

۱. محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، محمود رضا افتخارزاده، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸۸

اصلاح دینی پروتستان و ظهور امپراتوری عثمانی باعث گردید که عاظم مسیحیت به «غرب» مبدل شود. در قرون هفدهم و هجدهم «غرب» عمدتاً عنوانی جغرافیایی بود و مترادف «اروپا» یا «باختر» به شمار می‌رفت. اصطلاح «اروپا» سابقه طولانی‌تری داشت و به یونانیان و رومیان باستان برمی‌گشت و رواج بس بیشتری داشت... تمدن غربی معیاری شد که با آن تمدن‌ها و فرهنگ‌های شرقی سنجیده می‌شدند. مقوله مفهومی «غرب» به مبارزه با مفهوم «شرق» برخاست.^۱

شایان ذکر است که در تعریف لفظی کلمات بیش از آنکه نیازمند بحث‌های دقیق عقلی باشیم، نیازمند آگاهی به کاربرد و استعمال الفاظ در ادوار متفاوت تاریخی هستیم، به طوری که باید به کاربرد الفاظ و اصطلاحات در دوره‌های متفاوت توجه نمود. به عنوان نمونه بسیاری از الفاظ و مفاهیم در دوره‌های متفاوت، معانی متعدد و گاه متضاد به خود گرفته‌اند و دارای معنای خاص و یکسانی نیستند، مثلاً در ادبیات سیاسی، پس از انقلاب کمونیستی شوروی در اکتبر سال ۱۹۱۷، شرق معنای دیگری یافته است و از کلیه کشورهای کمونیستی که جز، پیمان ورشو بودند، در برابر کشورهای سرمایه‌داری که جز، 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 جز، بلوک غرب بوده، از جهت جغرافیایی در شرق قرار گرفته بود. بنابراین معنا و مفهوم شرق و غرب متناسب با استعمال و کاربردی است که دارا می‌باشند و تنها با شناخت شرایط یک دوره و استعمال کلمه در آن دوره، می‌توان معنای الفاظ را فهمید.

معنای دیگری که برای کلمه «شرق» بیان شده است، «بر آمدن و تابان شدن» است. بر خلاف معانی پیشین که بر اساس منشاها و 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 به کار می‌برند. کربن تحت تاثیر سنت عرفانی و تفکر فیلسوفانی همچون سهروردی، معتقد است شرق به معنای تابش و طلوع حکمت یا معنویت و غروب به معنای افول و زوال معنویت و عالم روحانی است وی

۱. ضیاءالدین سردار، شرق‌شناسی، صص ۷-۸.

در پاسخ به این پرسش درباره معنای شرق و غرب می‌گوید:

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

همچنین پاره‌ای از فیلسوفان غربی مانند هایدگر درباره معنای شرق و غرب به جنبه‌ی جغرافیایی آن نظر ندارند و به مفهوم فلسفی آن اشاره می‌کنند، وی می‌گوید: «تاریخ مغرب، تاریخ مغرب حقیقت است».^۲ وی معتقد است، غرب درک خاصی از وجود دارد، درکی که به تعبیر نیچه، به نیست‌انگاری انجامیده است، درکی از وجود که مبتنی بر درک تکنولوژیک از آن است.^۳ در واقع وی به مانند یا هائری کربن کلمه شرق و غرب را در معنایی غیر متداول به معنای طلوع و غروب حقیقت معنا می‌کند. آنان استعمال واژه غرب را در برابر شرق برای پاره‌ای از سرزمین‌ها، به معنای شکل‌گیری تمدنی خاص در کشورهای اروپایی و آمریکایی می‌دانند که در برابر تمدن شرق قرار گرفته است و بر خلاف قرون میانه که سرزمین‌های اروپایی با مفهوم و واژه دینی "مسیحیت" در برابر واژه "اسلام" از کشورهای اسلامی جدا می‌شدند، پس از رنسانس این تقسیم‌بندی بر اساس مذهب جای خود را به ویژگی‌ای غیر مذهبی داد که همان مفهوم مدرنیته بود. بر این اساس، مفهوم غرب به معنای تمدن غرب در برابر تمدن شرق قرار گرفت و علاوه بر اروپا تمامی کشورهای را که این تفکر را پذیرفته بودند، شامل گردید.

تفاوت تمدن غرب و تمدن شرق پس از رنسانس، تفاوت در دو نگاه و دو رویکرد به عالم و هستی است و صرفاً تفاوت در ابزار و یا وسایل مدرن نیست، به طوری که با ورود وسایل و ابزار مدرن، این تفاوت و شکاف میان دو تمدن و دو فرهنگ پر نخواهد شد. بر این اساس در تعریف غرب گفته شده است:

غرب یک منطقه جغرافیایی نیست. غرب جایی نیست که در آن سیاست و ایدئولوژی خاصی حاکم باشد. غرب اروپا و امریکا نیست، آن را مجموعه

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

۲. همان، ص ۱۶۷.

۳. رضا داوری، *درباره غرب*، هرمس، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۲.

علم و عقل و تکنیک و سیاست و ادبیات جدید و متجدد نیز نمی‌توان دانست. بلکه غرب شرط پدید آمدن علم و تکنیک جدید و سیاست و ادب کشورها و مردمی بوده است که غرب و غربی خوانده می‌شود و به این معنی می‌توان گفت غرب یک وحدت یا یک کل است.^۱

همچنین اندیشمندان سنت‌گرا درباره تمدن غرب و شرق براین باورند که پس از رنسانس، جهان‌بینی و نگرشی بر جهان غرب حاکم شد که محصول مدرنیته بود و در واقع این نگرش و جهان‌شناسی، رمز تفکیک میان دنیای مدرنیته و دنیای سنت است که خاستگاه یکی در غرب و خاستگاه دیگری در شرق است. آنان بر این باورند که اندیشه‌های ادیان در عرصه انسان‌شناسی و جهان‌شناسی به جهت محوریت یافتن علوم تجربی پس از عصر رنسانس، رونق نگرفته است و جهان فراماده که نسبت به عالم ماده برتر و واقعی‌تر است، چون فراتر از دسترس و اثبات پوزیتیویستی علوم تجربی بود، به حاشیه رانده شده است. بنا به نظرشان، انسان عصر جدید به هوای علوم تجربی و دلبردگی‌اش، از وحی و سنت‌های جاویدان دینی، دست کشیده و با علم تجربی می‌خواهد به تمامی پرسش‌های زندگی پاسخ دهد. حال آنکه علوم تجربی نه تنها دنیای انسان مدرن را گسترش نداده، بلکه از جنبه هستی‌شناسی، عالم را محدودتر نموده و تقلیل داده است. سنت‌گرایان با مبانی مدرنیته از جمله اصالت بشر، تجربه‌گرایی،^۲ عقل‌گرایی،^۳ فردگرایی،^۴ سکولاریسم^۵ و لیبرالیسم^۶ به عنوان

۱. همان، ص ۵: «غرب صرف یک موجودیت تاریخی نیست، بلکه بینشی است که از زمان ظهور هنر و تفکر یونانی آغاز شده و در آن دانشمندان، هنرمندان، اهل فن، تکنیک و صنعت و اهل اقتصاد به وجود آمده و کارهای بزرگ کرده‌اند» (همان، صص ۲۱-۲۲). «غرب یک بینش، یک عالم و یک نسبت است. غرب نه سینماست، نه اقتصاد، نه علم، نه سیاست و نه تکنیک. هیچ کدام از این‌ها غرب نیستند. منتها همه این‌ها با نسبت و تعلق غرب پدید آمده و بسط یافته و منشأ اثر بوده‌اند. یعنی همه این‌ها جهت وحدت دارند. عالم امروز ما در جهتی پیش می‌رود که آن جهت، با نسبتی که بشر با وجود برقرار کرده، متناسب است. آن نسبت، نسبت غلبه و تسلط و تملک و دایره‌مداری بشر است. اصلاً اندیشه دایره‌مدار بودن بشر و تسلط و تملک، از تفکر غربی جدا نیست و از فرانسیس بیکن گرفته تا ژان پل سارتر ادامه دارد» (همان، صص ۲۸-۲۹)

2. Humanism
3. Emprism
4. Rationalism
5. Individualism
6. Secularism
7. Liberalism

کلیات

جهان‌بینی عصر مدرن مخالفند و این اصول برآمده از دل تجدد را مخالف با هویت واقعی بشر، آنطور که در ادیان تعریف شده، می‌دانند. آنان اختلاف ریشه‌ای میان تمدن‌های شرقی با اندیشه‌های مغرب زمین پس از رنسانس را، ناشی از دو جهان‌بینی متفاوت درباره سرشت واقعیت می‌دانند. حقیقت طبق سنت ادیان، ریشه در ذات الهی دارد که حقیقه‌الحقایق است، اما طبق اندیشه دنیای مدرن این حقیقت به عالم ماده خلاصه می‌گردد. بنا بر سنت جاویدان ادیان، محوریت عالم با ذات پروردگار است و خداوند ریشه همه حقایق تلقی می‌گردد و ارزش و اهمیت انسان فرع بر محوریت خداوند و در شعاع عظمت و شکوه الهی است، به طوری که انسان در برابر ذات پروردگار به حقارت خود اذعان داشته و عظمت باطنی او با بندگی و اطاعت ذات پروردگار حاصل می‌شود. اما در برابر، دنیای متجدد بر محوریت و الوهیت انسان و به حاشیه راندن خداوند استوار بوده است. از این‌رو سنت‌گرایان، مبانی فکری دنیای مدرن را با مبانی ادیان درباره حقیقت عالم، متعارض می‌بینند و به نقد دنیای مدرن می‌پردازند. البته آنان مخالفت با تجدد را به معنای مخالفت با غرب نمی‌دانند، بلکه منظورشان این است که کوشش کنیم تا مغرب زمین را از چنگ هرج و مرج و آشوب‌های به وجود آمده توسط مدرنیته نجات داده و با بازگشت به سنت و حیانی، از پنجره بسته و محدود علم رها شویم.

دوره‌های شرق‌شناسی

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

شروع شرق‌شناسی را در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ مبنی بر ایجاد یک رشته کرسی‌های زبان عربی، یونانی، عبرانی و سریانی در دانشکده‌های پاریس، آکسفورد، بلونیا، آوینیون و سالامانکا می‌دانند. با این حال در هرگونه بررسی و مطالعه شرق‌شناسی نه تنها 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.^۱

در این دوره تاریخی بعضی از متفکران غربی بر این باور بودند که اگر می‌خواهیم با اندیشه‌های اسلامی مبارزه کنیم، باید به سستی و وهن کتاب مقدس‌شان، قرآن اشاره کنیم و تناقضات و اشتباهات این کتاب را نشان دهیم و شورای وین صراحتاً بیان نمودند که مسلمانان را با استدلال نمی‌توان اقناع نمود، و تشکیل کرسی‌های شرق‌شناسی را در کشورهای اروپایی، امری ضروری خواندند و هر چند این کرسی‌ها در آن زمان تأسیس نگشت، اما فکر اولیه تشکیل آن، متعلق به این دوران است. در واقع نخستین شرق‌شناسان و اولین زمینه‌های پژوهش پیرامون این موضوع در قرون متأخر توسط کشیشان و راهبان مسیحی و یهودی آغاز شد. آنان، نخستین کسانی بودند که برخورداری از انگیزه‌های قوی دینی بودند و با این زمینه‌های علمی، می‌خواستند به شناخت بیشتر فرهنگ اسلامی و شرقی دست یابند. محمد دسوقی در این باره می‌گوید:

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 تا کنون همواره آن را در خود داشته است.^۲

ادوارد سعید دوره‌های شرق‌شناسی را به طور کلی به چهار بخش تقسیم می‌کند که البته امروزه بعضی نیز دوره پنجمی را با عنوان فرااستعمار به آن افزوده‌اند. چهار مرحله‌ای را که وی مطرح می‌سازد، عبارتند از:

۱. دوره نخست؛ پس از گشودن اندلس به دست مسلمانان و شکوفائی حیات علمی در آن دیار و فتح جزایر دریای مدیترانه و جنوب ایتالیا آغاز شد. این دوره از تاریخ شرق‌شناسی با پایان رسیدن جنگ‌های صلیبی پایان یافت.
۲. دوره دوم شرق‌شناسی؛ پس از جنگ‌های صلیبی آغاز شد و تقریباً تا نیمه سده هجدهم میلادی ادامه یافت.

۱. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ص ۹۵.

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

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

۴. دوره چهارم شرق‌شناسی؛ پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تا کنون ادامه دارد.^۱

شرق‌شناسی در دوره نخست از ادوار چهارگانه شرق‌شناسی که متعلق به قرن دوم و پس از فتح اندلس به دست مسلمانان است، بیشتر به مطالعه کشورهای اسلامی اطلاق می‌گردد، در حالی که شرق‌شناسی در دوره سوم و چهارم که به دوره پس از قرن هجدهم و پس از جنگ جهانی دوم گفته می‌شود، علاوه بر کاربرد آن در کشورهای اسلامی، برای کشورهای دیگر آسیایی هم قابل استعمال 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 و روحانیان مسیحی، یهودی و توسط جاسوسان سفارت‌خانه‌ها، تحقق یافته است و آنان در آغاز شرق‌شناسی به ویژه پس از جنگ‌های صلیبی، با انگیزه‌های استعماری، سیاسی و گاه تبلیغی 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.^۲ یکی از مترجمین آثار شرق‌شناسان

۱. همان، صص ۶۲ - ۶۰

۲. آیت‌الله مکارم شیرازی در تقسیم‌بندی میان مستشرقان می‌گوید:

«من مستشرقان را در یک مطالعه ذهنی به پنج گروه تقسیم می‌کنم: اول: مأموران معذور. آنان عده‌ای هستند که به عنوان مستشرق وارد شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی می‌شوند، برای این که جاده را برای استعمار و حتی برای ریشه‌کنی اسلام هموار کنند. این‌ها یک گروه هستند و نمونه‌هایی هم داریم، مانند کسی که مذهب باب و بهاء را راه انداخت. از تاریخچه آن استفاده می‌شود که یک مستشرق بود.... دوم: مستشرقانی که مأمور استعمار نیستند، اما افرادی متعصب و لجوج هستند. با پیش‌داوری‌های ذهنی وارد مسأله می‌شوند.... سوم: مستشرقانی هستند که نه مأمورند و نه متعصب لجوج، اما ناآگاه هستند و مایه علمی ندارند. چهارم: مستشرقانی که مأمور نیستند، متعصب لجوج هم نیستند، اما یک سوپیه‌اند، یعنی منابع‌شان همه منابع اهل سنت است. اصلاً از منابع شیعه خبری ندارند. پنجم: مستشرقانی که نه مأمورند، نه متعصب لجوج، نه ناآگاه، نه یک سوپیه، بلکه انسان‌هایی تابع واقعیت‌ها هستند، همه منابع را می‌بینند. این افراد در میان مستشرقان بسیار کم‌اند. خوب‌های آن‌ها قسم چهارم هستند. علتش را در آن‌ها جستجو نکنید، در ما جستجو کنید، ما منابع خودمان را در اختیار آن‌ها نگذاشتیم، اطلاع‌رسانی نکردیم، رقبای ما وارد میدان شدند و...»

در این باره می‌گوید:

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

بسیاری از سفرنامه‌ها و گزارش از سرزمین‌های اسلامی پس از جنگ‌های صلیبی، شکل گرفت. پاره‌ای از مبلغان دینی، تجار و بازرگانان یا مقامات سیاسی و نظامی کشورهای غربی، گزارش‌های خود را از سرزمین‌های شرقی مکتوب کردند که نگاه آنان نسبت به کشورهای شرقی، بسیار منفی بوده است. به طور مثال مسلمانان را افرادی وحشی، خشن، بی‌منطق و به دور از آداب و معاشرت بیان می‌نمودند و درباره بسیاری از قدیسان و شخصیت‌های برجسته اسلامی، تحلیل‌های ناروایی ارائه نمودند.

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 بنیادگرایی^۲ در ادبیات سیاسی امروز غرب که با معنایی منفی همراه است، قابل مقایسه است. یعنی همانطور که کلمه کمونیسم و لیبرالیسم در ادبیات سیاسی ایران برای سرکوب و منفی جلوه دادن فعالان سیاسی در ایران به کار می‌رفت و یا واژه بنیادگرا در فرهنگ سرمایه داری غرب، برای منفور جلوه دادن فعالان اصول‌گرای مسلمان به کار می‌رود، می‌توان گفت شرق‌شناسی هم برای شرقیان همراه با مفهوم ضمنی استعمار، سودجویی و چپاول همراه گردیده و از منزلت خوبی برخوردار نبوده است. بنا به شرایط حاکم در این دوره است که پاره‌ای از اندیشمندان معتقدند،

→---

افکار این‌ها را به سوی خودشان جلب کردند.» (آیت‌الله مکارم شیرازی، نشست علمی قرآن و مستشرقان، مجله قرآن و مستشرقان، ش ۲، صص ۱۷-۱۴).

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

2. fundamentalism.

کلیات

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...^۱

مورخ هنر، الگ گرابار معتقد است، حتی بعضی از باستان‌شناسان که در سرزمین‌ها و تمدن‌های شرقی به فعالیت‌های کاوشگرانه می‌پرداختند، به خدمت سازمانهای جاسوسی در می‌آمدند، زیرا اطلاعاتشان درباره کشورهای مورد کاوش از افراد بومی هم بیشتر بوده است. وی معتقد است حتی در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم که بنا به تقسیم ادوارد سعید جز، دوره چهارم شرق‌شناسی است، بسیاری از دیپلمات‌های امریکایی در جهان اسلام با عنوان باستان‌شناس به فعالیت‌های سیاسی و جاسوسی می‌پرداختند و آن را دستاویزی جهت فعالیت‌های سیاسی خود نموده بودند:

بعضی از باستان‌شناسان به خدمت سازمانهای جاسوسی در می‌آیند. چون اطلاعاتشان از کشورهای مورد کاوش عموماً بیش از ساکنان آنجاست... در همین دوران [دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰] بود که گویی بسیاری از دیپلمات‌های امریکایی در جهان اسلام بیش از امور سیاسی به باستان‌شناسی علاقه داشتند. مثلاً در دهه ۱۹۵۰... سفیر امریکا با حفظ سمت، نماینده انجمن باستان‌شناسی فلسطین در بیت المقدس تبدیل شد.^۲

اما اگر لفظ شرق‌شناسی را به مفهومی که در دوره چهارم از ادوار چهارگانه شرق‌شناسی متداول

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

۲. مجد موسی، محمد الاسد، الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ص ۲۹.

بوده، به کار 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 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 پاره‌ای از آنها همچون ماسینیون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آرتور پوپ، اچ. ای. آر. گیب، آنه ماری شیمل و دیگران تحت تاثیر فرهنگ شرق قرار گرفته و با آن هم زبانی و همدلی پیدا نمودند. مونتگمری وات در این باره می‌گوید:

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

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

۱. ویلیام مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ص ۱۸۰.

علمی بوده است. گرابار معتقد است، شرق شناسان به دو دلیل اصلی به شناخت تمدن‌های شرقی یا شرق‌شناسی پرداختند، دلیل نخست برای درک و شناخت فرهنگ‌های دیگر است، زیرا شناخت و فهم دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها با استفاده از اصطلاحات و تلقی خودشان امری خوشایند انسان است و دوم اینکه مناسب است تا فرهنگ دیگران را برای مردم خود تشریح کنیم و مستشرقان با این عمل می‌خواستند فرهنگ دیگر تمدن‌ها را به مردم سرزمین‌های خود بشناسانند.^۱ وی در یک تعریف همه جانبه از معنای شرق‌شناسی، آن را فراتر از اختلافات ملی، زبانی، نژادی، مذهبی و تاریخی و مبتنی بر فرهنگ و تمدن می‌داند:

عالم شرق شناسان فراتر از ملت‌هاست؛ شرق‌شناسی ملیت محور نیست و به فرهنگ‌ها نظر دارد. نه ملت‌ها. تعاریف شرق شناسان از فرهنگ‌ها بسیار روشن‌گر است و منجر به مباحث بسیار جالبی می‌شود؛ زیرا این تعاریف گاه زبانی است، همچون عرب زبان و ترک زبان، گاه قومی است، مثل کرد و بربر، گاه دینی یا مذهبی است، مانند سنی و شیعه، گاهی هم تاریخی است، همچون عباسیان، ایوبیان، ممالیک، گاه نیز جغرافیایی است، مثل مصر، آسیای مرکزی، مغرب، اینها مقولات طبقه بندی مختار شرق شناسان است، ولی آنان عموماً تقسیمات ملی را در این رده بندی ملحوظ نکردند، زیرا این تقسیمات ابداعات امروزی است و لزوماً از حقایق تاریخی خبر نمی‌دهد.^۲

بدیهی است در دوره چهارم امکان دارد که اهداف و اغراض سیاسی و مذهبی نیز وجود داشته باشد، اما با توجه به تغییراتی که در عصر جدید، در حوزه دین و سیاست و روش‌های علمی و پژوهشی صورت گرفته است، وجود اغراض سیاسی و مذهبی نسبت به دوره دوم، که جنگ‌های صلیبی در آن موجب مناقشات و نزاع‌های ایدئولوژیک و دینی بوده، کمتر دیده می‌شود، به طوری که در دوره چهارم علاوه بر جغرافیا به شاخصه‌هایی همچون تمدن، دین و تاریخ فرهنگ نیز توجهی مضاعف می‌شود و به جهت غلبه یافتن روحیه ایدئولوژی‌گریزی بر جنبه‌های ایدئولوژی‌گرایی و مدافعه‌جویانه قرون گذشته و ترویج شیوه‌های پژوهشی و تحقیق، تعداد بیشتری از دین‌پژوهان غربی

۱. الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۲۷.

را می‌توان مثال زد که با همدلی، هم‌زبانی و دغدغه کشف حقیقت پا به سرزمین‌های شرق گذارده‌اند. به طوری که آرتور 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 همگنان او دید، طوری که با جدیت فراوان سال‌های زیادی را شبانه روزی 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 بودند، آنگاه که درباره تمدن اسلامی سخن گفته‌اند، بر خلاف پاره‌ای از اسلام‌شناسان غربی که مسیحی یا یهودی متصلب و غرض‌ورز بودند، با دلدادگی تمام به تمدن شرقی یا فرهنگ اسلامی نگریسته و گاه در این مسیر نیز - همچون تیتوس بورکهارت و رنه گنون - مسلمان می‌گردند، به طوری که اگر سخنان نادرستی از این اندیشمندان غربی دیده می‌شود، نباید آن را از سر غرض‌ورزی و اهداف سیاسی دانست، بلکه آن به جهت هویت خطاپذیر بشر است که در این امر میان اندیشمندان شرقی و غربی یا مسلمان و غیر مسلمان فرقی نیست و هر انسانی در معرض آن قرار دارد. بنا بر این شایان ذکر است که در دوره چهارم به ویژه در قرن بیستم، با تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی و اسلام‌شناسان شرق‌شناس مواجه هستیم که از سر کشف حقیقت و یافتن گمشده خویش، به سوی شرق و کشورهای اسلامی قدم برداشته و در این مسیر تکاپو نموده‌اند، به طوری که تفاوت فاحشی را می‌توان میان آثار اسلام‌شناسان قرن بیستم با قرون پیشین یافت. به همین جهت ادوارد سعید درباره دوره چهارم می‌گوید:

انتخاب واژه شرق جنبه قانونی داشت، زیرا توسط افرادی نظیر شوستر (chauser) ماندول (mandeville)، شکسپیر، جان درایدن (john dryde)، الکساندر پوپ (pope) و بایرون (Byran) مورد استفاده قرار گرفته بود.

واژه مزبور مشخص کننده، آسیا و یا شرق از جهات جغرافیایی، اخلاقی و فرهنگی بود.^۱

الگ گرابار معتقد است اینکه کلمه مستشرق به ویژه در مطبوعات معنای مذموم و زشت یافته است، به جهت چاپ کتاب ادوارد سعید با عنوان شرق‌شناسی است. ادوارد سعید در آن کتاب القاء می‌کند: کسانی که در غرب در صدد شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی هستند، تصویری منفی از اسلام و مسلمانان ارائه می‌دهند و اینکه هدف از شرق‌شناسی به منظور سلطه سیاسی و فرهنگی بر جوامع شرقی صورت پذیرفته است. اما گرابار معتقد است که شرق‌شناسان افرادی بودند که با سالها کوشش خستگی ناپذیر و تلاش پیوسته به آموختن زبان و فرهنگ اقوام دیگر همت گماردند و آن را جهت تعلیم و شناخت دیگران انجام می‌دادند.^۲

لازم به ذکر است که پاره‌ای از مستشرقان، شرق‌شناسی را به پنج دوره تقسیم نموده‌اند و دوره جدیدی را در شرق‌شناسی با عنوان دوره فرااستعمار^۳ در آغاز هزاره سوم مطرح نموده‌اند، دوره‌ای که شرق‌شناسی به ویژه در حوزه اسلام‌شناسی و شیعه‌شناسی، وارد مرحله و ساحتی جدید گردیده است، به طوری که رساله‌ها و کتاب‌های زیادی در عرصه شناخت اسلام، شیعه و مهدویت مورد اهتمام اندیشمندان غربی قرار گرفته است. البته اهداف این پژوهش‌ها شاید نسبت به گذشته هیچ تغییری ننموده باشد، و انگیزه‌های تبشیری و تبلیغی در کنار ارائه استراتژی‌ها و راهبردها در روابط بین‌الملل و مسائل خاورمیانه و در مواجهه با سرزمین‌های اسلامی، از مهمترین انگیزه‌های این رویکرد باشد، اما به هر ترتیب شکل‌گیری ادبیاتی جدید در غرب در مواجهه و شناخت اسلام و شیعه بسیار قابل توجه است. پس از واقعه یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ که نگاه بنیادگرایانه، سلفی و خشن عده‌ای از جاهلان مسلمان در غرب نمودار شد و در برابر نگاه عقلانی از اسلام مطرح گردید، این امر موجب شد تا شناخت اسلام و عناصر اصلی آن مورد توجه اندیشمندان و محققان غربی در مراکز علمی و دانشگاهی قرار گیرد و کتابها و رساله‌های زیادی در این دوره نوشته شود که در آن آثار به مفاهیم آخرالزمانی و فرجام‌شناسانه از دیدگاه اسلام توجه شده است؛ باید گفت در این دوره و پس از این

۱. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ص ۶۳.

۲. الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ص ۲۷.

3. postcolonial

حادثه، توجه به مفاهیمی همچون مهدویت و موعودگرایی در آثار مکتوب و آثار هنری و سینمایی، فراوان یافت می‌شود، و همانطور که جریان قیام محمد احمد سودانی، مدعی مهدویت در سودان، در قرن نوزدهم، موجب گردیده بود که بحث مهدویت و اسلام مورد توجه مراکز علمی غرب قرار گیرد، این واقعه نیز در دهه‌های گذشته نیز چنین نقشی را پیدا نموده است.

دیدگاه هانری کربن پیرامون مهدویت

مقدمه

یکی از قوی‌ترین اسلام‌شناسان غربی که درباره تفکر شیعه و موقعیت مهدویت در نظام فکری شیعه پژوهش نموده، هانری کربن است. وی بر خلاف بسیاری از دین‌پژوهان غربی که با شیوه تاریخی‌نگری به اسلام و مسأله مهدویت نگرسته‌اند، با روش پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه‌ها و عناصر بنیادین شیعه و حکمت معنوی می‌پردازد. وی معتقد است، یکی از اصلی‌ترین و محوری‌ترین عناصر حکمت معنوی فکر شیعه، اعتقاد به مسأله امامت است که تجلی آن در عصر ما، مهدویت می‌باشد. از این رو، نکات قابل تأملی را درباره مهدویت مطرح می‌سازد. وی چندین مقاله مستقل درباره ولایت و امامت امام مهدی علیه السلام، جزیره خضرا، محل زندگی فرزندان امام و موضوعات مربوط به مهدویت دارد و بر این باور است که مهدویت، آموزه‌ای اسلامی است که در عرفان اسلامی توانایی تبدیل شدن به یک نظریه جامع را دارد. او بر خلاف بسیاری از دین‌پژوهان غربی، نگرش مثبت و همدلانه‌ای نسبت به مهدویت دارد و اهمیت این مبحث را مورد تصدیق خویش قرار می‌دهد، هر چند که در بعضی از مسائل مهدوی تحت تأثیر اندیشه‌های اسماعیلی و شیخیه است.

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

پاره‌ای از آن‌ها در موضوع خود بی‌بدیل است.^۱

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

وی بر خلاف بسیاری از مستشرقان که با مطالعات اندک و بر اساس ظن و گمان به نوشتن درباره فرهنگ شرقی و اسلامی پرداخته‌اند، با مطالعات دقیق و گسترده درباره تمدن اسلامی و به ویژه فرهنگ اسلامی قلم زده است. مطالعه آثار کربن 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 محقق از خاورشناسان در جامعیت و عمق فکری به پای او می‌رسند. کربن از جمله اندیشمندانی است که خودباوری به فرهنگ و تمدن اسلامی و توجه به افکار عرفانی و فلسفی اندیشمندان اسلامی را در میان پژوهشگران و استادان فلسفه به وجود آورد و در زمانی که گرایش به اندیشه‌های فلسفی غرب در سرزمین‌های شرقی اوج یافته بود، وی اندیشمندان اسلامی را متوجه هویت فرهنگی خویش نمود.^۳

۱. برای کتاب‌شناسی آثار هانری کربن رجوع شود به: هنری کوربان، *نظرة فیلسوف فی سيرة الشيخ الاحمائي و السيد الرشتي*، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلمان، مؤسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، س ۲۰۰۲م، صص ۲۳ - ۱۵.

۲. برای مطالعه درباره زندگینامه، آثار و فعالیت‌های علمی هانری کربن به کتاب‌های ذیل رجوع شود: داریوش شایگان، *هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱؛ *یادی از هانری کربن*، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷ (مصاحبه با هانری کربن در سال ۱۳۵۵)؛ *تاریخ فلسفه اسلام*، هانری کربن، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، سال ۱۳۶۱، (مترجم کتاب، اسدالله مبشری در مقدمه کتاب به زندگینامه هانری کربن پرداخته است، از صص نه تا سی و پنج)؛ جلال آشتیانی، *در احوال و اندیشه‌های هانری کربن*، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹، (مجموعه سخنرانی‌هایی که در یادبود هانری کربن بیان شده است)؛ عبدالرحمن بدوی، *دائرة المعارف مستشرقان*، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷، صص ۴۸۷ - ۴۸۱؛ مصطفی حسینی طباطبایی، *نقد آثار خاورشناسان*، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۵، صص ۹۸ - ۸۷.

۳. سید حسین نصر در باره این ویژگی کربن می‌گوید: «گرچه این بنده با تمام تفاسیر او از فلسفه اسلامی و عرفان و به طور کلی سیر اندیشه در ایران موافق نبود، وجه اشتراک زیادی بین ما وجود داشت، مخصوصاً در علاقه به بررسی اشاعه تفکر سنتی فلسفی در ایرانی که در حوزه‌های فرهنگی مآبانه آن دایماً صحبت از نیچه و سارتر و دیگران بود و کمتر از ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا سخن به میان می‌آمد. به هر حال

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

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

هانری کربن با وجود آنکه سنت‌گرا به معنای خاص و دقیق کلمه نبود، آنطور که افرادی همچون رنه گنون، کوماراسوامی، فریتھیوف شوان، سید حسین نصر و امثال آنها به آن اندیشه تعلق خاطر دارند، اما از علائق و دغدغه‌هایی برخوردار بود که آنها را در سنت‌گرایان می‌توان یافت و در بسیاری از مباحث با آنها همسوی بود. سید حسین نصر که از دوستان نزدیک هانری کربن بود و حدود بیست سال با او انس و معاشرت داشت، درباره هانری کربن می‌گوید:

او با موضع گنون و به طور کلی با دیدگاه سنت‌گرایی که من نیز بدان دلبستگی داشتم، مخالف بود، اما با این همه خود او به راستی که احیاگر بسیاری از ابعاد فلسفه سنتی بود... من از کربن حتی الامکان در این زمینه [آموزه‌های سنتی] استفاده می‌کردم؛ خود کربن هم به این امر راضی بود که زمینه‌ساز مطالعه هر چه بیشتر فلسفه سنتی در محافل متجدد معاصر در ایران در میان کسانی گردد که درس خوانده غرب یا متأثر از تفکر غربی هستند.^۲

کربن پس از آنکه به جهت محدودیت‌هایی که استادان کاتولیک برای او در زمینه مطالعه عرفان مطرح نموده بودند، به سوی مذهب پروتستان گرایش پیدا نمود و پس از آن تحول بود که به سوی اسلام و به ویژه مذهب شیعه گرایش پیدا نمود. دکتر نصر که سالها با کربن در فعالیت علمی و

....»

نباید هیچ گاه سهم کربن را در ایجاد خود آگاهی فلسفی و فکری در ایران فراموش کرد» (معرفت جاودان، ج ۲، ص ۳۹).

۱. در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسین سید عرب، ص ۱۸.
۲. رامین جهاننگلو، در جست و جوی امر قدسی، صص ۱۴۰ - ۱۳۸.

پژوهشی در ایران مشارکت داشت، درباره علاقه کرین پیرامون مسأله مهدویت می‌گوید که علاقه وی به امام عصر علیه السلام باورکردنی نبود، به طوری که همچون یک شیعه، وفادار و مومن به مسأله مهدویت بود، و ما با هم به زیارت جمکران - مکانی مربوط به امام دوازدهم در نزدیکی شهر مقدس قم - می‌رفتیم.

نصر معتقد است عاملی که در تفکر شیعه وجود داشت و موجب شد تا کرین به تفکر شیعی علاقه‌مند گردد، مسأله امکان هدایت انسانها به وسیله امام دوازدهم است. با توجه به اینکه عارفان زیادی داریم که مدعی هستند، در عصر غیبت هیچ استاد بشری و معمولی نداشته‌اند و مرشد آنها امام عصر علیه السلام بوده است و آنان از هدایت معنوی بی‌واسطه آن امام برخوردار بوده‌اند، این جنبه از تفکر شیعه بر کرین بسیار اثر گذارد و موجب علاقه زایدالوصف او به بحث امامت و مهدویت گردید. کرین توجه ویژه‌ای به امکان هدایت توسط امام در عصر غیبت داشت و معتقد بود که عده‌ای توانسته‌اند در عصر غیبت بدون واسطه و به صورت مستقیم از امام مهدی علیه السلام کسب معرفت کنند و بهره ببرند. او که خود به دنبال مرشدی معنوی و غیر معمولی بود، این جنبه از فکر شیعه، او را شدیداً مجذوب خود می‌نمود. بر این اساس معتقد بود که افرادی همچون ملاصدرا از جمله کسانی هستند که تنها به دست امام دوازدهم هدایت می‌شوند و این را نمی‌پذیرفت که ملاصدرا در معنویت، استادی همچون میرداماد داشته باشد:

اما در تشیع امکان هدایت به وسیله امام دوازدهم وجود دارد و عارفان شیعه بسیاری داریم که - هر چند نه همگی - مدعی شده‌اند که هیچ استاد بشری نداشته‌اند، بلکه مرشد آنها امام دوازدهم بوده است. زیرا در عالم تشیع این امکان برای شخص هست که به لطف خداوند با امام دوازدهم ارتباط مستقیم داشته باشد و از هدایت معنوی بی‌واسطه ایشان برخوردار گردد. به اعتقاد من همین جنبه از تشیع بیش از هر چیز دیگری کرین را به مطالعه تشیع و به سوی مسأله کلی امامت کشاند. کرین مرشدی بشری نمی‌خواست بلکه خواهان برخوردار از چنین هدایت معنوی‌ای بود و بنابراین همین ویژگی موجود در تشیع بود که او را سخت مجذوب کرد.^۱

۱. همان، صص ۱۵۶ - ۱۵۵.

درباره این پرسش که آیا کربن سرانجام به مذهب شیعه التزام عملی هم پیدا نمود یا خیر، نصر می‌گوید، کربن بر خلاف پاره‌ای از سنت‌گرایان مسلمان شده همچون شوان و گنون که به شریعت وفادار بودند و اعمال عبادی را به جا می‌آوردند، به شریعت وفادار نبود، اما با توجه به گرایش کربن به عرفان شیعی و حقایق باطنی آن، خود را شیعه می‌دانست، به طوری که علامه طباطبایی عشق کربن را به ائمه می‌ستودند^۱ و از طرفی بر این مسأله خرده می‌گرفتند که او راضی نبود تا شخصاً به انضباط معنوی تن در دهد:

او خود را شیعه می‌دانست، هر چند فکر می‌کنم هیچ گاه رسماً به تشیع تغییر کیش نداد و تنها در درون به این مذهب گرویده بود. او همواره می‌گفت: «nous les Shiites» یعنی «ما شیعیان».... کربن بر عکس کسانی مانند گنون و شوان که ملتزم به تعالیم و مواعظ خویش بودند، یعنی وقتی شما را به پیروی از سستی فرا می‌خواندند خود نیز از آن پیروی می‌کردند و مثلاً صبح از خواب برخاسته و نماز می‌گزاردند، متفکری فرانسوی بود که در عمل ملتزم به اسلام رسمی نبود، من هرگز ندیدم که او نمازهای یومیه و تکالیف مانند آن را انجام دهد، اما او را در حال نیایش دیدم. او آدم دینداری بود؛ به این معنا که نه تنها خدا را باور داشت، بلکه نیایش هم می‌کرد.^۲

دیدگاه باطن‌گرایی و توجه به مسأله امامت در تفکر شیعه موجب شد تا کربن وارد حوزه‌ای از مطالعات اسلامی شود که آن را امام‌شناسی، پیامبرشناسی و موضوعاتی از این دست می‌نامید و به همین جهت در سیر همین بحث، متوجه مسأله امامت در عصر کنونی یا مهدویت گردید. 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 مطرح می‌سازد و به مهدویت، صرفاً به صورت یک گزینه و آموزه تفکیک شده توجه نمی‌کند. پاره‌ای از

۱. همان، ص ۱۵۷: «کربن توجه ویژه‌ای به امکان هدایت توسط امام داشت. علامه طباطبایی که همه عمر را به معنویات و افزون بر آن به نگارش در باره فلسفه و کلام گذرانده بودند، از این واقعیت کاملاً آگاه بودند. ایشان از سویی عشق کربن را به ائمه می‌ستودند و از دیگر سو بر این امر خرده می‌گرفتند که او راضی نبود، شخصاً به انضباط معنوی تن در دهد»
۲. همان، صص ۱۴۸ - ۱۴۷.

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

مسئله مهدویت که ختم ولایت محمدی است، در قله رفیع تمامی مباحث علمی هائری کربن در عرصه شناخت عرفان شیعی قرار گرفته است، به طوری که با شناخت تمامی مؤلفه‌های فکری کربن در توصیف عرفان اسلامی و شیعه باطنی، می‌توان مهم‌ترین ضلع هندسه ذهنی او در شناخت عرفان و فلسفه شیعی را مهدویت دانست. همانطور که در قله مباحث عرفانی از جمله طرح بحث حقیقت محمدیه توسط عرفا، مسئله ولایت محمدیه و مهدویه (ولایت مطلقه و مقیده) قرار گرفته است و نفی این قله رفیع، به فروپاشی یا عدم استواری تمامی ارکان عرفان و حقیقت محمدیه منجر می‌گردد؛ هم چنین می‌توان گفت که در تمامی آثار و کوشش‌های فکری این خاورشناس بزرگ، مسئله مهدویت، به منزله رکن اصلی 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 هائری کربن در زمینه فرهنگ عرفانی و شیعی، که شامل ده‌ها کتاب است، نظر گردد، اثبات می‌شود که وی، تحلیل عرفان و تشیع را بدون مسئله مهدویت ناتمام می‌داند. او ظهور حکومت مهدوی را تجلی و آشکار شدن باطن تمامی ادیان ابراهیمی می‌داند و می‌گوید: «به فرجام ظهور امام دوازدهم (مهدی، امام غایب) که در پایان دهر ما روی خواهد داد، کلیه مکنونات منزلات الهی را آشکار خواهد کرد».^۱

وی در تبیین عرفان اسلامی، با استناد به سخنان بزرگانی چون عبدالرزاق کاشانی که از شارحان

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

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

به عقیده عبدالرزاق کاشانی به گونه‌ای است که ولایت بخشی از نبوت است. به نظر او لازمه رسیدن به مرحله نبوت، رسیدن به مرحله ولایت است؛ چرا که هر نبی پیش از نبوت، ولی بوده است. پس پیداست که نبوت مزید بر ولایت است؛ یعنی نبوت، ولایتی دائمی است و در حقیقت، پیامبری، امری موقتی است و این نکته‌ای است که ما از پیامبرشناسی شیعی، استنباط می‌کنیم.^۱

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه‌شناسی

بعضی از اسلام‌شناسان غربی در نگاه به اسلام و تمدن اسلامی، شیوه تاریخی‌نگری را برگزیده‌اند و کوشیده‌اند تا اسلام را به عنوان پدیده‌ای که در زمان و مکان خاص و در برهه‌ای از تاریخ رخ داده است، تحلیل کنند. در این شیوه پژوهش، تلقی محقق این است که یک پدیده تحت تاثیر زمینه‌های خاص یک دوران و تحت تاثیر عناصر و عوامل پیشین خود به وجود آمده و هویت یافته است، به گونه‌ای که بستر تاریخی تعیین کننده هویت یک رخداد تاریخی قلمداد می‌گردد، اما در برابر آن، شیوه پدیدارشناسانه، به بررسی ماهیت یک پدیده به صورت شبکه‌ای و فرا زمانی و فرا مکانی می‌نگرد، به طوری که در این شیوه پژوهش، بیش از آنکه به عوامل تحقق تاریخی و شرایط ایجاد آن نگریسته شود، به عناصر و مولفه‌های درونی آن نگریسته می‌شود و به آن پدیده، نگاهی توصیفی و ارگانیک می‌شود و کوشش می‌گردد تا ماهیت آن مورد بررسی قرار گیرد، بدین جهت در این روش تحقیق، اهمیتی که به بیان و تفسیر مکانیسم و ساختار پدیده داده می‌شود، درباره ریشه‌های تاریخی و صدق و کذب آن وجود ندارد و بر خلاف روش تاریخی‌نگری در این شیوه نه علت و نه دلیل، هیچیک مطرح نیست.

۱. هانری کربن، *آیین جوانمردی*، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳، ص ۲۰.

هائری کربن در دین پژوهی، مانند توشیهیکو ایزوتسو، میر چا الیاده، رودولف اوتو، اتین ژیلسون و فریدریش هایلر از شیوه پدیدارشناسی استفاده نموده است.^۱ این عده از اندیشمندان در روش شناخت موضوعات تحقیقی خود از دیدگاه تاریخی‌نگری یا اصالت تاریخ^۲ 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 است آن طور که بر فرد عرضه می‌گردد.^۳ به تعبیر آنه ماری شیمل، در روش پدیدارشناسانه محقق می‌کوشد تا با این روش به کانون یک دین وارد شود و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد.^۴ در نگاه تاریخی ما نمی‌توانیم بفهمیم که یک فکر چه مبانی‌ای دارد و چگونه به وجود آمده است ولی در نگاه پدیدارشناسانه، مبانی و چگونگی پیدایش یک تفکر و اندیشه را می‌توان فهمید. در این روش، توصیف و شناخت یک پدیده و تأثیرات آن - که به تعبیر ادموند هوسرل یک نوع روانشناسی توصیفی^۵ است - مورد توجه می‌باشد و توسط آن می‌توان به جهان فکری، زندگی افراد و به مفهوم یک پدیده پی برد. به تعبیر موریس کوروز:

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

2. Historicism

۳. دکتر سید حسین نصر در باره روش پدیدارشناسی هائری کربن در زندگینامه خود نوشت خود چنین می‌گوید: «یک بار من از کربن پرسیدم که او خود را از چشم فلسفه چگونه می‌بیند؛ او گفت: من یک پدیدارشناس هستم، اما این واژه را در معنای سنتی آن که عبارت است از کشف المحجوب به کار می‌برم. معنای لفظی این اصطلاح معروف عربی، برداشتن پرده از روی چیزی است که در پس پرده قرار دارد. کربن مفسری معنوی بود که وظیفه فیلسوف حقیقی را در این می‌دانست که بتواند معانی خفیه و درونی اشیا را بیرون کشد. او زندگی خود را وقف این وظیفه و به خصوص وقف فهم معنای باطنی عالم خیال و عالم فرشتگان کرد و آثار عظیمی خلق کرد که به عمیق‌ترین آموزه‌های سنت‌های فلسفی غربی و اسلامی می‌پردازد»؛ (سید حسین نصر، *در غربت غربی*، ص ۹۷).

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

5. Descriptive Psychology

این روش به توصیف پدیده‌ها به همان نحو که خود را به وسیله خودشان نشان می‌دهند، می‌پردازد. هر چیزی که خود را به هر نحوی که باشد، ظاهر سازد، پدیدار نامیده می‌شود، مراد این است که به پدیده‌ها اجازه داده شود خودشان را پاک و بی‌آلایش آشکار سازند... از نظریاتی که نسبت به خود اشیاء بیگانه هستند باید چشم‌پوشی کرد... روش پدیدارشناسی عبارت از تلاشی برای دریافت واقعیت‌ها در روشنایی خاص و غیر قابل تأویل خود آنهاست.^۱

همچنین هایدگر درباره پدیدارشناسی می‌گوید:

در پدیدارشناسی سعی می‌شود، موقعیتی فراهم شود تا خود شیء، 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.^۲

در شیوه پدیدارشناسانه بر خلاف شیوه تاریخی‌نگری - 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، بر خلاف شیوه پوزیتیویستی که در آن بررسی مسأله بدون نظر داشتن به ظرفیت‌ها و عناصر ذهنی مورد اهتمام و توجه می‌باشد.

به تعبیر نصر روش کربن بر خلاف بسیاری از مستشرقان پیشین بر اساس لغت‌شناسی و یا تاریخ‌نگاری صرف نبود و عظمت او در این بود که در دوران جدید نخستین کسی بود که علاوه بر این که شرق‌شناس بود، فیلسوف هم بود و نگاه صرف تاریخی به اسلام نداشت:

بی‌گمان کربن فیلسوف جدی‌ای بود و نگاه او به متونی که درس می‌داد نه همچون لغت‌شناسان و تاریخ‌نگاران که از دید فیلسوفی عارف مسلک بود. او متفکر برجسته‌ای بود و بزرگی‌اش در این است که در

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

۲. همان، ص ۲۶.

دوران جدید عملاً نخستین شرق شناس اروپایی در حوزه مطالعات اسلامی بود که در عین حال فیلسوفی هوشمند به معنای سستی کلمه به شمار می‌آمد.^۱

هائری کربن بر خلاف پاره‌ای از خاورشناسان پیش از خود همچون دارمستتر^۲، ایگناتس گلدتسیهر^۳ و فان فلوتن^۴، مارگولیو و دیگران، به مسأله مهدویت از دیدگاه تاریخی‌نگری نمی‌نگرد و مانند آنان در صدد ارزیابی و بررسی عوامل جبری تاریخ در پیدایش این فکر نیست:

کربن نه تنها شرق‌شناسی برجسته بود که عمری بس پرثمر را وقف فلسفه و معارف اسلامی و به خصوص حکمت ایرانی کرد، بلکه فیلسوفی توانا نیز بود که با نگاهی فیلسوفانه و نه فقط از دیدگاه تاریخی و یا زبان‌شناختی، به میراث بسیار پر ارج فلسفه در ایران می‌نگریست. نتیجه تقاطع این دو دیدگاه فیلسوفانه و خاورشناسانه، ایجاد آثاری بدیع بود که برای اولین بار، دنیای اندیشه فلسفه ایران و تشیع و نیز جوانبی اساسی از تفکر صوفیانه را که متعلق به اسپانیا مخصوصاً مکتب محیی الدین ابن عربی است، به مغرب زمین معرفی کرد و به علاوه یک نسل پژوهشگران ایرانی و جوانان این سرزمین را که پس از فراگرفتن زبان‌ها

۱. رامین جهانگللو، در جست و جوی / مرقدسی، ص ۱۴۸.

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

۳. Ignaz Goldziher (۱۹۲۱ - ۱۸۵۰) 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، الطبعة الثانية، دار الکتب الحدیث، مصر، ۱۹۵۹؛ ایگناتس گلدتسیهر، درسهایی در باره اسلام (فرقه‌ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

۴. Gerole van vlooten (۱۹۰۳ - ۱۸۶۶). وی از جمله خاورشناسانی است که در باره 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 ثقفی بداند که خواستند با عنوان مهدویت، حکومت وقت را سرنگون کنند. عنوان کتاب او که به عربی و فارسی ترجمه شده، عبارت است: فان فلوتن، السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدكتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مکتبة النهضة المصریة، قاهره، س ۱۹۶۵؛ فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

و دانش‌های غربی در جست و جوی خویشتن و فرهنگ فلسفی و معنوی خود بودند، به اصل خود بازگرداند.^۱

آن دسته از خاورشناسان با تکیه بر روش تاریخی‌نگری اعلام می‌کنند که اندیشه مهدویت توسط عده‌ای از شیعیان کوفه (مانند مختار ثقفی و کیسانیه) یا مسلمانان سودان (مثل محمد احمد سودانی مدعی مهدویت) و یا دیگر سرزمین‌های اسلامی، به وجود آمد تا از گسترش قدرت بنی‌امیه 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 با توجه به روش‌شناسی مذکور، هیچ‌گاه به ارزشیابی یک اعتقاد دینی و اهمیت آن از دیدگاه نظام اعتقادی دین و پیروان آن دین، نگریسته نمی‌شود و توجه نمی‌گردد 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 تاریخی‌نگری - که شیوه متداول بسیاری از شرق‌شناسان و دین‌پژوهان آنگلو ساکسون در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود - هر پدیده‌ای در بستره‌ای از حوادث و جریان‌ات تاریخی به وقوع پیوسته است، به طوری که نمی‌توان آن را جدای از شرایط تاریخی آن بررسی نمود. به همین جهت از این منظر اندیشه مهدویت‌خواهی، ساختگی و جعلی است که شرایط سیاسی و اجتماعی یا سرخوردگی فردی و روان‌شناختی موجب به وجود آمدن آن شده است، به طوری که از این راه مردم به یک منجی آسمانی معتقد می‌گردند و بدین وسیله به قیام اجتماعی و یا التیام روحی و روانی می‌رسند.

اما بر اساس روش پدیدارشناسانه به جای آن که به توجیه و تبیین رویدادهای تاریخی بسنده شود و پیدایش یک اندیشه با رویدادهای جبری تاریخ و روح دوران گره زده شود، پیش‌تر به مؤلفه‌های فکری و اعتقادی دین توجه می‌گردد و پژوهشگر به جای اظهار نظر، 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

۱. سید حسین نصر، معرفت جاودان، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، تهران، س ۱۳۸۶، ج دوم، ص ۳۸.

اختراع مدعیان مهدویت تلقی کند، به این موضوع می‌پردازد که مهدویت از منظر آموزه‌های دینی، چگونه توصیف شده و نگاه کتاب و سنت یا نظر و اعتقاد عالمان و عارفان شیعی به مهدویت چگونه است. در واقع بر خلاف روش تاریخی‌نگری که در میان خاورشناسان پیش از کرین شایع بوده است، شیوه توصیفی و پدیدارشناسانه که رویکردی همدلانه با موضوع پژوهش است، روش تحقیق او را تشکیل می‌دهد و او به جای آن که به اظهار نظر شخصی و تحلیل تاریخی صرف بپردازد، می‌نگرد که آموزه‌ای چون مهدویت در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری اسلام و به ویژه شیعه چه نقش و کارکردی دارد.

در روش پدیدارشناسی، بررسی و مطالعه یک پدیده حتی بیش از پرداختن به حقایق 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 حقایق یک پدیده را به صورت معلق می‌گذارد و به اصطلاح تعلیق حکم می‌کند و می‌کوشد تا به هم زبانی و همدلی با یک پدیده و پدیدآوران آن بپردازد.

بر این اساس کرین، در بررسی عناصر فکر شیعی، تفکر شیعه را در تاریخ و زمان عینی مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه آن را در خارج از تاریخ به معنای متداول آن و به تعبیر دیگر، در عرصه‌ای که خود ضد تاریخ است و در زمان و مکانی غیر مادی، بلکه معنوی قرار گرفته، بررسی می‌کند و به بیان ریشه‌ها و بنیادهای آن می‌پردازد. در واقع در بررسی تاریخ قدسی، زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می‌دهد. به همین جهت کرین 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، این جا راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده‌ایم. این جا باید به عنوان پدیدارشناس رفتار کرد: کشف نیات وجدان شیعی برای مشاهده آنچه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.^۱

۱. هائری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۱۰۳.

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

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

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

هانری کربن در مسأله مهدویت و شناخت شیعه به عناصر، شاخص‌ها و بنیادهای فکر شیعی می‌پردازد و از نگاه او، حقانیت و درستی این مباحث مفروض گرفته می‌شود. در واقع، برای او از جنبه پدیدارشناسی، درک حقانیت و درستی اعتقادی که محور بحثش می‌باشد - هر چند که او

۱. همان، ص ۱۵.

معتقد به این مباحث باشد - از اولویت برخوردار نیست.^۱ کرین وقتی قرائت عرفانی از شیعه را ارائه می‌دهد، تنها به بیان بنیادها و پایه‌های این تفکر نظر دارد و در این راستا تمامی گونه‌های باطن‌گرایی و تأویلی فرقه‌های شیعه از جمله نظرات فرقه اسماعیلیه، عرفان از منظر محیی‌الدین و سید حیدر آملی، مسأله ولایت و امامت، موضوع مهدویت، تفکر سهروردی، مذهب شیخیه و دیگر امور را مورد بررسی قرار می‌دهد و بررسی این امور در پدیدارشناسی فکر شیعه باطنی، برای او اهمیت فراوانی دارد و همان طور که ممکن است یک مسلمان موضوع تحقیق خود را مسیحیت قرار دهد و سال‌ها بکوشد تا به بررسی عناصر فکری مسیحیت بپردازد و از آن توصیفی واقعی و مطابق با اعتقاد مسیحیان را ارائه نماید، کرین نیز در صدد است تا مبانی اصلی فکر شیعه و لوی یا باطنی را مطرح سازد. از این رو در راستای شناخت این مسأله با موضوع مهمی چون مهدویت به عنوان مهم‌ترین پایه آن، مواجه می‌شود و در بیان آن به عنوان قله فکری عرفان شیعی سخن می‌گوید.

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

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

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

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

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

سید حسین نصر می‌گوید که گرایش کربن به امام‌شناسی، پیامبرشناسی و موضوعاتی از این دست در فرهنگ شیعی و اسلامی، شاید او را به گونه‌ای متوجه مبحث مسیح‌شناسی یا اعتقاد به بازگشت مسیح یا منجی‌گرایی موجود در اندیشه‌های مسیحیت می‌کرد و برای او تداعی این تفکر مسیحی بود، زیرا مسیحیان و دیگر ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی به منجی‌گرایی معتقد هستند و این امر اختصاص به تفکر اسلامی ندارد، از اینرو شاید کربن انگاره‌های خود از مسیحیت را در این تفکر اسلامی و شیعی می‌جست:

به هر روی فکر می‌کنم این رازی است که شخص کربن چگونه درگیر مطالعه حوزه‌ای شد که خود آن را امام‌شناسی، پیامبرشناسی و موضوعات مشابه می‌نامید. و انگهی هر چند دیدگاه کربن به وحی در ساحت باطنی آن به هدایت امام مربوط می‌شد، با این همه او را به گونه‌ای مسیح‌شناسی [بازگشت مسیح = Messianism] رهنمون ساخت که با شکل ارتدوکس سنتی مسیحیت اعم از کاتولیک، و دیدگاه غالب پروتستان متفاوت و در واقع به مسیح‌شناسی اسلامی [مهدویت Islamic Messianism =] نزدیک بود. این گونه بود که او مسأله نبوت و پیامبرشناسی را در حالی مطالعه می‌کرد که وحی را به الهام، شهود و اشراق پیوند می‌داد.^۱

تفاوت میان دو دیدگاه تاریخی‌نگری و تاریخی

بی‌تردید منظور از رویکرد تاریخی‌نگری، رویکرد تاریخی نیست و نباید این دو مفهوم به یک معنا تلقی شود، زیرا نفی رویکرد تاریخی‌نگری از جانب وفاداران به روش پدیدارشناسی، به معنای نفی رویکرد تاریخی نیست. منظور از رویکرد تاریخی در بررسی یک پدیده، یعنی اینکه یک رخداد و یا واقعه در بستر تاریخی مورد بررسی قرار گیرد و از صحت و سقم تاریخی آن بحث شود. بعضی از اندیشمندان پدیدارشناس که به نقد شیوه تاریخی‌نگری می‌پردازند، در اشاره به این مسأله گفته‌اند که منظور از نقد تاریخی‌نگری مبنی بر اینکه یک پدیده را از زمان و مکان خاص آن جدا کنیم و به بررسی مولفه‌های درونی و فرازمان و فرامکان آن بپردازیم، به این معنا نیست که مطالعات تاریخی را نادیده بگیریم. آنان بشری را که از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود چشم پوشی کند، بشری فاقد خاطره می‌دانند؛^۲ به طوری که حتی قائلین به دیگر نگرش‌ها گوشزد نموده‌اند

۱. رامین جهان‌نگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۷. (به نظر می‌رسد مترجم کلمه مسیح‌شناسی و یا مسیح‌شناسی اسلامی را معادل کلمه انگلیسی Messianism و Islamic Messianism قرار داده است. حال آنکه بهتر بود که از اصطلاح بازگشت مسیح یا منجی‌گرایی برای ترجمه کلمه Messianism و از اصطلاح مهدویت برای ترجمه اصطلاح Islamic Messianism استفاده می‌نمود).

۲. هائری کربن که خود از جمله اندیشمندانی است که وفادار به شیوه پدیدارشناسی است، در باره روش تاریخی می‌گوید: «به یقین منظور این نیست که از مطالعات تاریخی چشم پوشی کنیم، بشریتی که از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود چشم پوشی کند، بشریتی فاقد خاطره خواهد بود؛ این بشریت در وضعیت انسانی خواهد بود که حافظه خود را از دست داده است. امروزه حتی شاید خطری ما را تهدید

که ما در تبیین درست یک پدیده نیازمند ارزیابی تاریخی هستیم. در واقع منظور از نقد و خرده گرفتن به تاریخی‌نگری این است که پدیده‌ها و اندیشه‌ها را فراتر از جبر تاریخی و روح دوران بدانیم. در واقع روش فراتاریخی و پدیدارشناسانه به منزله نادیده گرفتن روش تاریخی نیست، بلکه منظور این است که در شناخت پدیده صرفاً به جبر تاریخ بسنده نکنیم.

زمینه‌های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

پیش از این که مبانی فکری و دغدغه‌های کربن را نسبت به آموزه‌های اسلامی بیان کنیم، باید به زمینه‌ها و رگه‌های اصلی فکر او پیش از آشنایی با اسلام اشاره نماییم. هانری کربن قبل از این که به ایران بیاید و به صورت جدی درباره تفکر ایرانی و شیعی به پژوهش‌های ژرف و عمیق بپردازد، از بعضی فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ غرب استفاده نموده بود که این آشنایی بی‌تأثیر بر شناخت و سنخیت یافتن او با شیعه نبوده است. کربن از شاگردان مارتین هایدگر^۱ در آلمان بوده و از او در زمینه متافیزیک، هرمنوتیک و تفسیر فلسفی از تاریخ درس آموخته بود، به طوری که به تعبیر داریوش شایگان — بر خلاف نگرش سید حسین نصر^۲ — کربن تا آخر عمر هیچ گاه از فلسفه هایدگر رویگردان نشد. کربن از جمله کسانی است که نخستین بار کتاب وجود و زمان هایدگر را

→

می‌کند و گرچه چگونه ممکن است که بعضی تصمیمات و اظهاراتی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم با سرنوشت بشریت ارتباط دارد، خود نشانی از جهل مرکب به تاریخ باشد؟ وقتی که جوانان و میانسالان می‌گویند که نمی‌خواهند چیزی در باره گذشته بدانند به این نکته آگاه نیستند که در عوض اهل علم، زمین شناسان و کانی‌شناسان به خوبی می‌دانند که موضوع علم آنان در چه ژرفایی از زمین قرار گرفته است. ... آینده یک رودخانه کجاست؟ مصبی که رودخانه در آنجا به اقیانوس می‌پیوندد یا سرچشمه آن؟ بنابراین امیدوارم که علوم انسانی ما این نکته را فراموش نکنند. نه! اعتراض فیلسوفان بر علیه آنچه که اصالت تاریخت نامیده می‌شود به هیچوجه با این نوع دید ساده گرایانه نسبتی ندارد» (هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، صص ۲۹ - ۲۸).

1. Martin Heidegger

۲. سید حسین نصر بر خلاف تفکر شایگان که معتقد است کربن تا آخر عمر علاقه‌مند به هایدگر بود، این علاقه را تنها متعلق به دوره اولیه زندگی کربن می‌داند: «تعبیر شایگان و این بنده از رابطه کربن و هایدگر با هم فرق دارد. شایگان متذکر می‌شود که کربن همواره ارتباط خود با فلسفه هایدگر را حفظ کرد، حتی پس از کشف جهان فلسفی سهروردی و دیگر فرزندان ایران. به نظر این جانب توجه کربن به هایدگر بیشتر در مرحله نخستین حیات فکری او بود، مرحله‌ای که کربن از آن گذشت، چنان که در مقدمه خود بر کتاب المشاعر ملاصدرا به آن اشاره می‌کند» (معرفت جاودان، ج ۲، ص ۴۳ - ۴۴).

به زبان فرانسوی ترجمه نمود، به طوری که سارتر نخستین بار به وسیله ترجمه کرین با هایدگر آشنا شد. بی تردید، آشنایی کرین با هایدگر در شکل گیری فکر و نگاه او به عرفان شیعی اثری عمیق داشت، همان طور که غیر از او هم، هایدگرشناسان دیگری در ایران بوده اند که میان هایدگر و عرفان رابطه هایی را ایجاد نمودند.

بعضی همچون دکتر میر سیاسی مؤلف کتاب *روشنفکران ایران: روایت های یأس و امید* معتقدند، تفسیر معنوی و باطنی کرین از شیعه تحت تأثیر روایت هایدگری از اسلام است:

کسانی که دغدغه «معنویت» و حساسیت دینی دارند در نقد هایدگر بر مدرنیته سکولار، تأیید دوباره دیدگاههای «فرهنگی» یا «اخلاقی» خود و سنت را باز می یابند. در بستر ایران تفسیر مجدد هائری کرین از اسلام شیعی، بازنمای روایتی هایدگری از آیین تشیع به مثابه روایتی معنوی از اسلام است.^۱

دکتر سید حسین نصر نیز درباره علاقه کرین به پدیدارشناسی و توجه او به هایدگر می گوید: حال کرین به دلیل علاقه اش به پدیدارشناسی - به معنایی که خود از آن می فهمید - و نیز به دلیل علاقه گسترده ای که به وجود و مسأله کلی وجودشناسی داشت، به دیدن هایدگر رفته بود. چنان که می دانید او آثار هایدگر را به فرانسه برگرداند اما از فلسفه هایدگر شاید از آن جهت که نیازهای معنوی اش را برآورده نمی کرد، کاملاً راضی نبود. بنابراین او مردی بود که هنوز هم در پی پاسخ های فلسفی می گشت و به این منظور بر آن شد تا به مطالعه زبان های شرقی همت گمارد.^۲

البته سید حسین نصر علی رغم اینکه تأثیر هایدگر را بر افکار و اندیشه های کرین در دوره اولیه حیات علمی او نفی نمی کند، اما بر خلاف داریوش شایگان، بر این باور است که کرین پس از آشنایی با اندیشه های فیلسوفان و عارفان اسلامی، از تفکرات هایدگری احساس استغناء و بی نیازی نمود: این بنده به خاطر دارد که در سال ۱۹۶۶ با کرین در کنفرانسی درباره تشیع در دانشگاه استراسبورگ شرکت کرده بودیم. یک بعد از ظهر با هم به کلیسای قدیمی سنت اودیل که بر روی کوهی قرار دارد، رفتیم؛ با هم

۱. علی میر سیاسی، *روشنفکران ایران: روایت های یأس و امید*، ص ۱۳۲.

۲. رامین جهانگللو، *در جست و جوی امر قدسی*، ص ۱۵۳.

کنار کوه ایستاده بودیم و به منظره درخت‌هایی که دامنه آن به سوی شرق و به طرف آلمان و جنگل سیاه کشیده می‌شد؛ می‌نگریستیم. کربن پس از چند لحظه دستش را روی شانه بنده گذاشت و گفت: هنگامی که جوان بودم از همین راه پایین می‌رفتم تا خود را به جنگل سیاه و سپس به اقامتگاه هایدگر در فرایبورگ برسانم. ولی پس از کشف جهان فلسفی و معنوی سهروردی و ملاصدرا؛ دیگر حاجت به چنین سفری نبود.^۱

البته کربن خود در جای دیگری صریحاً این اتهام را که رویگردانی او از هایدگر موجب گرایش وی به عرفان و یا سهروردی شده است، تکذیب می‌کند و پرداختن و علاقه خویش به سهروردی را متقدم بر آشنایی خود با افکار هایدگر می‌داند، در واقع چه بگوییم که کربن از هایدگر اعراض نموده است، یا او را وفادار به هایدگر بدانیم، در هر صورت او به عرفان و سهروردی پیش از هایدگر علاقه‌مند بوده است:

با کمال تعجب شنیده‌ام عده‌ای گفته‌اند که من به صوفی‌گری و عرفان روی آورده‌ام چون از فلسفه هایدگر دلزده و ناامید شده‌ام؟! این برداشت از زندگی فکری من کاملاً بی‌پایه و اساس است، زیرا نخستین نوشته‌های من درباره سهروردی در سال‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۵ به چاپ رسید، در حالی که ترجمه من از هایدگر در سال ۱۹۳۸ منتشر شد.^۲

مسأله هرمنوتیک که کربن با توجه به عرفان اسلامی آن را به کشف‌المحجوب ترجمه می‌کند، از مهم‌ترین رخدادهای فلسفی دوران کربن بوده است. این بحث توسط هانس گئورک گادامر^۳، پل ریکور^۴، هایدگر و دیگر اندیشمندان مطرح شد. او با آشنایی با بحث هرمنوتیک، بزرگ‌ترین جریان فکری - فلسفی زمان خود در جهان غرب را شناخت و در مواجهه با عرفان شیعی، به آن توجه کامل داشته است. از این رو باید گفت که کربن شیوه پدیدارشناسی هرمنوتیک^۵ را در بررسی عرفان و فلسفه شیعی از پدیدارشناسان غیر کلاسیک چون هایدگر آموخت. وی درباره قرابت میان

۱. سید حسین نصر، معرفت جاودان، ج ۲، ص ۴۴.

۲. هانری کربن، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۲۰.

3. H. G Gadamer

4. Paul Ricoeur

5. Hermeneutic

هایدگر و تفکر اسلامی می‌گوید:

آنچه من در نزد هایدگر می‌جستم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی - اسلامی می‌جستم و می‌یافتم.^۱

به همین جهت، کربن در شناخت تفکر عرفانی شیعه، در نشست‌هایی که با علامه طباطبایی داشته است، درباره مسأله تأویل و تفسیر قرآن با وی، گفت‌وگو می‌نموده است، به طوری که همزمانی کربن با علامه طباطبایی که درباره تأویل کتاب مقدس و تأویل معنوی سخن می‌گفتند، برای دیگران بسیار جلب توجه می‌نموده است.^۲ داریوش شایگان می‌گوید: «کربن شیفته تأویلی است که در کتاب وجود و زمان، نوشته هایدگر، می‌توان دید».^۳

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 هائری کربن به یادگار گذارد و موجب شد تا نخستین فیلسوف ایرانی که مورد توجه کربن قرار می‌گیرد، شهاب الدین سهروردی باشد، همان طور که نخستین عارفی که مورد توجه ماسینیون قرار گرفت، محیی الدین عربی بود. به نظر می‌رسد کربن نیز در تفسیر فکر ابن عربی و تقریب آن با اسماعیلیه، افکار استاد خود را ادامه داده باشد. زیرا

۱. داریوش شایگان، هائری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام/ ایرانی*، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۶۶

۲. همان، ص ۴۴. کربن گفت: «از آنجا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه ببریم و جنبه‌های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روز به روز بیش‌تر به فراموشی می‌سپریم.» و نخستین بار بود که من به ابعاد باور نکردنی این اصطلاح که کربن اغلب آن را به کار می‌برد، و چنان که 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 (هائری 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 است، یعنی رسیدن به نمونه‌ای از اندیشه درون‌نگر 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».

۳. همان، ص ۶۸

ماسینیون معتقد بود: «ابن عربی با اقدام قاطع و برگشت ناپذیر، الهیات عرفانی اسلام را به وحدت گرای تقاطعی قرامطه یا اهل ارتداد انتقال داد.»^{۲۱}

از جمله اندیشمندان مسیحی که هانری کربن چون او، از شیوه پدیدارشناسی استفاده نمود، اتین ژیلسون^۲ است. وی که اندیشمند و فیلسوفی مسیحی و تومیستی است، به مسیحیت با نگاه پدیدارشناسانه می‌نگرد، و بسیار قابل مقایسه با محققانی چون کربن و ایزوتسو در اسلام و میرچا الیاده در نمادشناسی و اسطوره‌شناسی از دین است. به نظر می‌رسد هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود نسبت به اسلام و تشیع به مانند اتین ژیلسون^۳ در مسیحیت عمل نمود و از او الگو گرفته است.^۴

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

همان طور که اشاره شد، در طول تاریخ نسبت به تفکر شیعه و مذاهب اسلامی، نگرش‌ها و

۱. کلود عداس، *ابن عربی سفر بی بازگشت*، نیلوفر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۸۵
۲. «کتابیات با شکوه ماسینیون در باب شیعه گری و صبغه اساساً درس‌های وی، شعله عرفان را در روح کربن روشن می‌کرد. بر کنار ماندن از تأثیر کلام وی ممکن نبود. آتش جان وی، و نفوذ جسورانه‌اش در زوایای نهفته زندگی عرفانی در اسلام، که تا آن زمان هیچ کس بدینسان در آن راه نیافته بود، نجابت، خشم و شوریدگی وی در برابر 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 منزلگه مطلوب وی نبوده است. در حالی که کربن، برعکس، ایران را خانه خود احساس می‌کرد و عجیب این است که فرصت اقامت در این خانه را ماسینیون در اختیار وی گذاشت. به دنبال پرسش‌های مکرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسینیون چاپ سنگی مهم‌ترین کتاب سهروردی، *حکمة الاشراق*، را به وی داد و چنین گفت: «این کتاب را 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 زندگی‌ام دست از من برنداشت». (هانری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام/ایرانی*، ص ۲۳).

3. Etienne – Henry Gilson

۴. برای آشنایی با افکار ژیلسون رجوع شود به: اتین ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی*، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۵. داریوش شایگان در باره رابطه کربن با ژیلسون می‌گوید: «کربن... درس‌های اتین ژیلسون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال ۲۴ – ۱۹۲۳، با عطش تمام دنبال می‌کند. وی از این درس‌ها می‌آموزد که متون کهن را چگونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسن چنان تحسینی را در کربن بر می‌انگیزد که وی تصمیم می‌گیرد همان را الگوی کار خود قرار دهد. او می‌کوشد همان دقت نظر جامعی را که ژیلسون در قرائت و درک متون لاتینی و احیای آن‌ها به کار برده بود، در مورد متون عربی و فارسی‌ای که خود وی بعدها آن‌ها را ترجمه و منتشر کرد، به کار برد.» (هانری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام/ایرانی*، ص ۲۱)

تفسیرهای متفاوتی وجود داشته است. دیدگاه‌هایی چون دیدگاه کلامی، حدیثی، فقهی، اصولی، فلسفی، عرفانی یا باطنی به دین در طول تاریخ پیروانی داشته، به طوری که هر یک از این دیدگاه‌ها به یک جنبه و پاره‌ای از دین اهمیت بیش‌تری داده و به زاویه‌ای از اسلام پرداخته است. آنچه در آثار و تألیفات هائری کرین به چشم می‌خورد این است که کرین به شیعه باطنی یا ولوی گرایش زیادی دارد و بخش اصلی آثار کرین در راستای بیان این تفسیر و قرائت از مذهب شیعه می‌باشد.^۱

کرین در تقسیم‌بندی و شناخت ادوار فلسفه اسلامی، از تقسیمات و گونه‌شناسی متداول در کتاب‌های تاریخ فلسفه تبعیت نمی‌کند و به آن‌ها روی خوشی نشان نمی‌دهد؛ زیرا وی معتقد است که تاریخ فلسفه اسلامی را باید تاریخ فلسفه نبوی یا حکمت معنوی دانست و از منظر او، حکمت اسلامی که برگرفته از سنت نبوی و ولایت امامان است، دارای عمق و ویژگی‌هایی است که تاریخ فلسفه اسلامی را از تاریخ فلسفه یونان متمایز می‌سازد و مؤلفه‌های آن برآمده از شریعت، طریقت و حقیقت است. از این رو وی در تقسیم‌بندی تاریخ فلسفه اسلامی، برخلاف مورخان غربی که تاریخ فلسفه اسلامی را با ابن رشد پایان یافته می‌دانند، معتقد است که اوج فلسفه و حکمت معنوی اسلام و خصوصاً شیعه پس از این دوره تحقق یافته است. بدین جهت، وی تاریخ فلسفه اسلامی را به سه دوره تقسیم می‌کند:

۱. سید حسین نصر در مقاله‌ای در توصیف کتاب «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» اثر داریوش شایگان در بیان چهار سفر معنوی و فکری کرین این چنین می‌گوید: افکار او [کرین] در چهار مرحله خلاصه می‌شود:

(۱) از دایره نبوت تا دایره ولایت که رب النوع انسانی آن، حضرت محمد ﷺ و حضرت حجت است و رهنمای درونی آن، امام و فرشته و روح القدس و عقل فعال و حقیقت محمدیه و نحوه شناخت در آن مرحله، الهام و کشف.

(۲) از اصالت ماهیت به اصالت وجود که از لحاظ انسانی، رب النوع آن زرتشت و افلاطون‌اند و رهنمای درونی آن عقل فعال و نحوه شناخت در آن مرحله حضور به عنوان شاهد و یا آنچه فیلسوفان اسلامی «علم حضوری» نامیده‌اند.

(۳) از حکایت تمثیلی و رویداد آن در درون که رب النوع انسانی آن کیخسرو و اسفندیار و رهنمای درونی آن سیمرغ و جبرئیل‌اند و نحوه شناخت در آن مرحله، مشاهده جام جم است.

(۴) از عشق انسانی به عشق ربانی که رب النوع انسانی آن مجنون و عاشقان راه حق در تصوف‌اند و رهنمای درونی آن، حکمت الهی و نحوه شناخت در این مرحله شهود بین تعطیل و تشبیه‌یست.

بالاخره آنچه این چهار سفر فکری و معنوی کرین را به هم مرتبط می‌سازد همان خیال است که از جوانب گوناگون مرتبط به وحی و وجود شناسی و حکایت و درون نگری و عرفان است. (سید حسین نصر، حکمت جاودان، ج ۲، ص ۴۶-۴۵).

۱. از آغاز تا مرگ ابن رشد، نخستین دوره تاریخ فلسفه اسلامی است. این دوره از سده‌های آغازین اسلام و به هنگام ورود فلسفه به سرزمین‌های اسلامی شروع می‌گردد و تا سه قرن پیش از صفویه ادامه می‌یابد. به تعبیر کرین، با مرگ ابن رشد تفسیر خاصی از فلسفه به پایان می‌رسد، اما نگاه جدیدی به فلسفه از جانب سهروردی و محیی الدین ابن عربی مطرح می‌شود که به اعتقاد او، تدوین نوعی حکمت معنوی است. این در حالی است که در نگاه اندیشمندان غربی و مورخان فلسفه، مرگ ابن رشد به معنای پایان تاریخ فلسفه اسلامی است و به اندیشه‌های سهروردی، ابن عربی و دیگر فیلسوفانی که پس از ابن رشد آمده‌اند، هیچ گونه توجهی نمی‌شود.

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

۳. از عصر صفویه تا کنون دوره سوم نام گرفته است. پاره‌ای از بزرگ‌ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می‌باشند.^۱

کرین از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم‌بندی معتقد است که دوره دوم از تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. از این رو در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیشمندان و متفکرینی می‌پردازد که در ایجاد حکمت معنوی حیات اثر بخش بوده‌اند، که باید به این شخصیت‌هایی که در ترسیم کرین از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده‌اند، مستقلاً پرداخته شود. لازم به ذکر است که کرین در مقدمه کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار سید حیدر آملی در بیان مراحل تطور و تحول اندیشه شیعی در حکمت و عرفان، به چهار مرحله قائل است. دوره اول را زمان حضور پیشوایان شیعی تا زمان نائبان بی‌واسطه امام عصر علیه السلام و آغاز غیبت کبری در سال ۳۲۹ هجری (زمان وفات آخرین نائب امام عصر عج) می‌داند. دوره دوم را از سال ۳۲۹ هجری قمری تا زمان خواجه نصیر الدین طوسی در قرن هفتم می‌خواند. دوره سوم را از زمان مرگ خواجه نصیر طوسی تا زمان میرداماد در قرن یازدهم و ظهور مکتب اصفهان می‌شمارد و دوره چهارم را از زمان مرگ

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

میرداماد تا روزگار کنونی تقسیم‌بندی می‌کند.^۱

تأثیر آرای شهاب‌الدین سهروردی بر هانری کربن

هانری کربن به سهروردی بسیار علاقه‌مند بود. آن گاه که در فرانسه اشتغال علمی داشت و در حال تخصص یافتن در زبان‌های باستانی و آموزش زبان‌های فارسی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصش را شهاب‌الدین سهروردی قرار داد. شاید بتوان گفت که توجه کربن به شیعه باطنی و عرفان بر اثر دلدادگی‌ای است که وی به سهروردی داشت. از جمله کارهای علمی کربن در ایران، تصحیح مجموع آثار سهروردی است که جز، مجموعه گنجینه‌های نوشته‌های ایرانی می‌باشد. او نخستین کسی بود که با همکاری تعدادی از اندیشمندان ایرانی به جمع‌آوری مجموعه آثار سهروردی همت ورزید. شایگان درباره تأثیر پذیری کربن از شخصیت‌هایی همچون هایدگر، اتین ژیلسون، سهروردی و دیگران می‌گوید:

پس سیر و سلوک کربن جنبه‌های گوناگون دارد که مجموعه آنها به راهی می‌انجامد که در یک سوی آن اتین ژیلسون و مطالعات وی در قرون وسطا قرار دارد و در سوی دیگرش عرفان اشراقی سهروردی. ضمن آن که در مراحل راه به متفکران پروتستانی چون لوتر و هامان و به فیلسوفی چون هایدگر بر می‌خوریم. در طول این راه کربنی می‌یابیم که به گفته ر. شتوفر در عین حال «متکلمی پروتستان»، «اهل تأویلی» از مشرب هایدگر، مستشرقی آشنا به رموز عرفان و مورخی مذهبی است. هیچ یک از اینها جانشین دیگری نمی‌شود، زیرا فعالیت‌های معنوی کربن به نحوی با یکدیگر همزمان بودند. کربن همچنان که در گذشته زبانهای عربی و سانسکریت را با هم آموخته بود، مستشرقی بود در عین حال آشنا به تأویل فلسفی هایدگر. گذار از هایدگر به سهروردی، که آن همه کنجکاوی برانگیخت، معنایی ندارد مگر در صورت در نظر گرفتن گسستی معرفت‌شناختی که در آن «دازاین» (Dasein) هایدگری باری از حد خود در گذرد تا به ساحت اخروی وراء مرگ بودن برسد.^۲

۱. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، مقدمه هانری کربن، صص ۱۴-۱۳.

۲. آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۸.

دکتر نصر درباره نقطه عطف زندگی هانری کربن اینچنین می‌گوید:

کربن به من گفت که نقطه عطف فلسفی زندگی او آن روزی بود که در دانشگاه سوربن سر کلاس ماسینیون نشسته بود. ماسینیون از علاقه کربن هم به فلسفه و هم به هایدگر و کسانی مانند او آگاه بود و علاقه معنوی کربن را به فلسفه خوب می‌شناخت. او در پایان کلاس، کتاب کهنه‌ای را از جیب بیرون آورد در حالی که آن را به کربن می‌داد، گفت: «این گمشده توست». این کتاب، چاپ سنگی بود از حکمه‌الاشراق سهروردی.^۱

سهروردی از جمله نخستین فیلسوفانی است که مورد توجه کربن بوده و پایه فکری او را تشکیل داده است. سهروردی توجه خاصی به فلسفه خسروانی (ایران باستان / پهلوی)، فلسفه افلاطونی، نو افلاطونی و عرفان اسلامی داشته است و در راه پیوند میان این مؤلفه‌ها، به طرحی جدید از فلسفه و تبیین عالم دست زد که آن را می‌توان در کتاب حکمه‌الاشراق او دید. کلیه عناصری که مورد توجه سهروردی است، به نوعی معطوف به عرفان و تفسیر باطنی از عالم است. سهروردی خود تحت تأثیر فلوطین بود. همان طور که فلوطین در صدد جمع نمودن میان افکار و اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود بود و فکری اشراقی و شهودی داشت، سهروردی نیز به هماهنگ‌سازی میان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا پرداخت. و این امر بسیار مورد توجه اندیشمندی چون کربن قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود. شاید در فرهنگ اسلامی، سهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کربن در طرح مسأله حکمت معنوی به جای فلسفه یونان بوده است. نصر درباره علاقه کربن به سهروردی می‌گوید:

از رهگذر مطالعه آثار سهروردی بود که عالم تشیع ایرانی بر او نمایان شد؛ عالمی که کربن آن را وطن معنوی خویش احساس می‌کرد. او دلبستگی شخصی و بسیار عمیقی به امام دوازدهم و دیگر امامان شیعه داشت به گونه‌ای که عشق او به امامان شیعه باور نکردنی بود، چنان که گویی خود از شیعیان بسیار پرهیزگار است.^۲

۱. رامین جهانگللو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۳.

۲. همان، ص ۱۴۷.

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، پرداخته‌اند و بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمت اشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع از هرمس، - که گفته شده همان ادریس پیامبر است - زرتشت و دیگر پیامبران تا فیثاغورث، افلاطون، فلوطین و بزرگان صوفیه چون حلاج، بایزید بسطامی، سهل تستری، ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری به آن پرداخته‌اند و همه آنان از یک حقیقت که با کشف و شهود و اشراق حقیقت حاصل می‌گردد، سخن گفته‌اند.^۱

کرین درباره رابطه تفکرات نو افلاطونی، خسروانی و اسلامی و تطبیق آنها با یکدیگر بر این باور است که این مفاهیم قابلیت تطبیق با یکدیگر را دارند و معتقد است به دلیل عدم تطبیق یافتن این مفاهیم با یکدیگر بوده که به کثرت و تعدد جهان بینی‌ها و اندیشه‌ها در شرق و غرب دامن زده شده است. به عنوان مثال وی معتقد است که میان سه اقنوم نو افلاطونی با حقیقت محمدیه در تفکر شیعه و صادر نخست نیز ارتباط وجود دارد و می‌گوید طرح این مباحث از جانب اندیشمندان در تمدن‌ها و فرهنگ‌های متفاوت، اصطلاحاتی متفاوت برای یک حقیقت می‌باشند، به طوری که این اندیشه کرین دقیقاً ریشه در همان تفکری دارد که سهروردی نخستین نماینده آن فکر شمرده می‌شود و می‌گفت که میان اندیشه‌های یونانی، پهلوی و اسلامی هیچگونه تعارضی وجود ندارد و همه آنها را از یک آبشخور و خاستگاه می‌دانست و یا در تعبیری دیگر، ملاصدرا معتقد بود که حکما و اندیشمندان یونانی، معرفت و دانش خود را از سرچشمه و مشکوه نبوی گرفته‌اند، از اینرو کرین با الهام از سخنان امثال سهروردی و ملاصدرا بر این باور بود که تفاوت میان بسیاری از اندیشه‌ها و تمدن‌های شرقی، بر اساس اختلافی زبانی و اصطلاحی است، و گرنه آن اندیشه‌ها در بسیاری از موارد به بیان یک مفهوم و حقیقت می‌پردازند و سرمنشأ الوهی و نبوی دارد:

باید توجه داشته باشیم که فیلسوفان ایرانی ما با چه سهولتی سه اقنوم نو افلاطونی را که عبارتند از احد، عقل و روان (=نفس) با اصول سه گانه حکمت الاهی خودشان در ارتباط قرار داده‌اند که عبارت است از لاهوت (جهان الوهیت)، جبروت (جهان تعقل) و ملکوت (جهان نفس)؛

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

از این هم بالاتر نوافلاطونی‌گری ایرانی مفهومی از این به میان آورده که مفهوم شیعی خاص و همان صادر اول از مصدر احد است که نور محمدی یا حقیقت محمدیه نامیده می‌شود. در واقع این حقیقت همانسا بارگاه تجمع گهرهای نورانی چهارده معصوم است. میان پیامبر و امام همان روابطی فرض می‌شود که میان عقل (اقتوم دوم در فلسفه نور افلاطونی) و نفس (اقتوم سوم) وجود دارد. از اینجا به بنیاد فلسفه نبوت می‌رسیم که راه حل مشکل دشوار گذار از احد به کثرت یا از یک به بسیار را به شیوه‌ای اصیل پیشنهاد می‌کند. بدین سان فلسفه شیعی و فلسفه نوافلاطونی به طور متقابل حامی و نگهدار یکدیگر می‌شوند. این امر تا این تاریخ هرگز در همایش‌های فلسفه مورد توجه قرار نگرفته است، ولی امری است که مقدمات و نتایج حاصل از آن می‌بایست به مشغله ذهنی ما تبدیل شود چرا که اینها در واقع سرچشمه شاخه شاخه شدن و تنوع جهان بینی‌ها در شرق و غرب را تشکیل می‌دهند.^۱

از منظر سهروردی که به حکمت معنوی و پیوند میان حکمت پهلوی، سنت عرفانی و حکمت یونانی قائل است و میان آنها ارتباط و وحدت درونی قائل است، نوعی ارتباط میان مفاهیم زرتشتی و اسلامی به چشم می‌خورد و کربن به این ارتباط توجه خاصی دارد و در بسیاری از آثار خود از جمله تاریخ فلسفه خویش به مواردی از آنها اشاره می‌کند. وی می‌گوید که سهروردی میان شهریار عارف و حکیم ایران باستان و امام غائب شیعیان نوعی همسانی قائل بود، به طوری که سهروردی همان ویژگی‌هایی را که برای امام غائب شیعیان قائل بود، برای خسروان قائل بود. منظور از خسروان در سنت ایرانی همان نامی است که برای حکمای الهی استفاده نموده‌اند و برگرفته از نام کیخسرو حاکم پر عظمت و پرشکوه ایرانی است، از جمله اینکه سهروردی می‌گوید، همانطور که نور امام غائب موجب روشنی قلب مومنان و هدایت آنان می‌شود، هم چنین خسروان نیز از چنین ویژگی برخوردارند:

سهروردی خاطر نشان می‌کند که منظورش از قدرت مادی، اقتدار (خلافت) و به طور کلی قدرت سیاسی این دنیا نیست. خوارنه شامل

۱. هانری کربن، اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها؛ مجموعه سخنرانی‌های همایش ۲۹ - ۲۰ اکتبر ۱۹۷۷، نشر و پژوهش فرزاد، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۶۲.

قطب هم می‌شود. البته امام غائب از نگاه انسان‌ها پنهان است ولی نور او، قلب مومنان را روشن می‌کند و آنان را در پرده اسرار تا جایگاه خویش در طبقه هشتم آسمان‌ها هدایت می‌نماید. خسروان از چنین ویژگی‌هایی برخوردارند. به باور سهروردی: شهریار عارف و حکیم ایران باستان و امام غائب شیعیان در یک کفه قرار دارند.^۱

وی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکمای ایرانی چون شاهان پیشدادی مانند فریدون و شاهان کیانی چون کیخسرو و از افرادی چون بزرگمهر نام می‌برد و آنان را در کنار حکیمان یونانی چون امپدکلس و فیثاغورث و عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری می‌نهد^۲ و معتقد است که شباهت میان اندیشه‌های افلاطون و اعتقادات ایرانیان باستان نمی‌تواند برآمده از یک اتفاق باشد، بلکه این افکار مشترک را محصول حکمت باطنی و کشف حقایق عالم اعلی می‌داند.^۳ به همین جهت سهروردی خود را جانشین و وارث همان حقیقت اشراقی یا حکمتی می‌شمارد که بر حکیمان مذکور آشکار شده بود و دارای وحدت متعالی در تمامی جوامع و در میان تمام حکیمان است و حتی افرادی چون ابن سینا و فارابی را مصداق فیلسوف واقعی نمی‌داند، بلکه فیلسوف واقعی را عرفا و آن دسته از فیلسوفانی می‌داند که بهره‌ای از حکمت و اشراق داشته باشند. وی در یکی از کتاب‌های خود به بیان رؤیایی می‌پردازد که در آن از مؤلف اثولوجیا (که به اشتباه ارسطو تصور می‌شد) می‌پرسد که آیا مصداق واقعی فیلسوف، مشائیانی چون ابن سینا و فارابی هستند یا نه؟ و ارسطو در جواب او می‌گوید که این چنین نیست و حکمای واقعی بایزید بسطامی و سهل تستری هستند و در واقع حکمایی را که اهل اشراق و شهود هستند، تأیید می‌کند.^۴ به همین خاطر از

۱. بن مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ص ۲۳.

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

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

۴. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱، تهران، ص ۷۲ (به نقل از بخش ۵۵ الهیات کتاب تلویحات از آثار سهروردی): تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کرین، ص ۲۹۵. ارسطو در رؤیا به سهروردی می‌گوید: «اینان - بایزید بسطامی و سهل تستری - فیلسوفان به حق بودند». بدین سان حکمت اشراق میان فلسفه و تصوف، پیوندی ایجاد کرد و آن دو از آن پس از یکدیگر جدایی‌ناپذیر شدند.

نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است^۱ و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتس توجه بیشتری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیک‌تر می‌داند^۲ و در واقع می‌کوشد تا میان حکمت زرتشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند.^۳ با وجود آن که سهروردی همان طور که در مقدمه *حکمة الاشراق* یادآوری می‌کند، معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آنچه جلب توجه می‌کند، این است که وی با انتقاداتی که به پیروی از غزالی بر فلسفه و منطق ارسطویی وارد می‌سازد، می‌خواهد یک رویت و روش خاصی را در فلسفه اسلامی که کربن از آن الهام می‌گیرد و از آن به حکمت معنوی تعبیر می‌کند، فراهم سازد. سهروردی خواست تا از حکمت دینی و سنت اشراقی، رویت خاص فلسفی خود را بنا نهد. در این مسیر به یک نوع وحدت باطنی و درونی میان تمامی اندیشمندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می‌طلبند، قائل است. و در میان تمامی اندیشمندانی که در حوزه نظر و عمل اشتغال دارند، آنانی را که هم در فلسفه استدلالی و هم در عرفان به کمال رسیده‌اند، برترین و کامل‌ترین طیف می‌داند که به معرفت واقعی رسیده‌اند و از آنان به حکیم متأله تعبیر می‌کند^۴ و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می‌داند.

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی بر اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی بی‌تأثیر نبوده است.^۵ هم چنین بر میرداماد که مستخلص به اشراق

۱. سه حکیم مسلمان، ص ۷۱ (به نقل از مقاله ششم شهاب الدین سهروردی از طبیعیات کتاب *مطارحات*).
۲. سهروردی در بیان کمالات و تجربه‌های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و خروج وی به عالم نور می‌پردازد و می‌گوید: «و قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً و صرت كأنني مجرد بلا بدن، عري عن الملابس الطبيعة، بـريء عن الهيولى فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء فأرى في نفسي من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الاثيقة ما ابقى متعجباً فأعلم أني جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف». *تلويحات*، مجموعه اول آثار سهروردی، چاپ استانبول، ص ۱۱۲.
۳. سه حکیم مسلمان، ص ۷۳.
۴. به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ «متأله» درباره حکیمان اشراقی توسط شهاب الدین سهروردی است که این لفظ برای دسته‌ای از حکمای الهی در ایران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهین به کار رفته است. (سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۳).
۵. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۳۰۷.

است و بر صدر المتالین شیرازی که بر کتاب حکمة الاشراق تعلیقه نوشت و بر عده‌ای از زرتشتیان شیراز به همراهی موبد بزرگ آذر کیوان که اوپانیشاده‌ها و بیگودگیتا را از سانسکریت به فارسی ترجمه کرده‌اند، تأثیرگذار بوده است. به علاوه کرین معتقد است جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع امری بود که نزد محمد بن ابی جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده‌های نهم هجری (پانزدهم م) و دهم هجری (شانزدهم م) جهش فوق‌العاده‌ای به وجود آورد، به طوری که ابن ابی جمهور احسائی بعدها بر فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه بسیار اثرگذار بوده است.

عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کرین درباره مهدویت

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

۱.۱- نبوت باطنیه: هانری کرین 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».^۲ از نظر کرین 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.

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

۱. همان، صص ۳۰۸-۳۰۷.

۲. همان، ص ۳۰۵.

باطنیه باقیه است و پس از پیامبر 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. خداوند پس از خاتم الانبیا امام را می‌فرستد که دارای ولایت و نبوت باطنیه است و به تأویل و تفسیر شریعت می‌پردازد. از نظر کربن این سخن سهروردی دست کم نشانی از تشیع باطنی است که در او قرار داشت:

در محاکمه سهروردی... اگرچه مراد از پیامبری دیگر، نه پیامبر واضع شریعت، بلکه نبوت باطنیه بود؛ اما این نظریه، دست کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین سان سهروردی، با اثر خود که حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعه «غربت غربی» را تا پایان آن به تجربه دریافت.^۱

در راستای همین تشیع باطنی، کربن می‌کوشد تا عناصر فکری سهروردی را که در مسیر درک باطنی از دین و تشیع قرار دارد، آشکار سازد. وی می‌گوید که سهروردی با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب، یعنی امتی که دارای کتابی آسمانی هستند، معتقد بود که در رأس این امت، شخصی با عنوان «قیم بالکتاب» قرار گرفته است که برای درک معنای درونی و باطنی قرآن و درک مشکلات قرآن باید به او رجوع نمود که این اصطلاح قیم بالکتاب که سهروردی به کار برده است، در تشیع برای نامیدن امام و نقش اساسی او به کار گرفته شده است.^۲ 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

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۰۷.

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. به همین جهت مفهوم امام در اندیشه سهروردی چون تشیع باطنی مسأله‌ای جدی بوده است.

۲. ۱- عالم مثال: سهروردی به پیروی از افلاطون و نو افلاطونیانی چون فلوطین برای عالم نظامی طولی قائل بود. و همان طور که افلاطون علاوه بر عالم ماده به عالم 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 اصطلاح‌شناسی خاص خود که متأثر از ادبیات اشراقی بود، معتقد بود که در نظام طولی عالم، عالم نورالانوار (ذات خداوند)، عالم انوار قاهره (عقل)، عالم انوار 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 این که 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.^۲ بنا براین عالم مثال افلاطونی (مثل نوریه) در نظر سهروردی غیر از عالم مثالی (مثل معلقه) است که وی بیان می‌کند.^۳ مضافاً او علاوه بر سلسله مراتب عالی فرشتگان به یک رشته عرضی از فرشتگان قائل شد که این رشته عرضی قابل تطبیق با جهان ارباب انواع یا عالم مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود که مثل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند.

۱. در قرآن آیات زیادی وجود دارد که یکی از وظایف امام را صریحاً هدایت به امر و دستور خداوند، بیان می‌کنند. از جمله در سوره انبیاء، آیه ۷۳: «فَوَجَعْنَا لَهُمُ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا؛ وَ سَوْءَ سَجْدَةٍ، آیه ۲۴: «فَوَجَعْنَا لَهُمُ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا».

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

۳. سهروردی در حکمة الاشراق درباره تفاوت عالم مثل معلقه (عالم مثال سهروردی) و مثل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می‌گوید: «... و الصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية و هذه مثل معلقة و ليس لها محل فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم» (حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۵۱۱).

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 بُعد نیست. در واقع موجودات جهان حسی، مظاهر و جلوه‌ای از عالم مثال هستند و هر چه در عالم ماده قرار دارد، جلوه‌ای از عالم مثال می‌باشد.

سهروردی بنا به قاعده امکان اشرف که وجود ممکن اخس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم ماده وجود داشته باشد، و هر عالم پست‌تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است. سهروردی مثل معلقه را جواهری روحانی دانسته که در عالم مثال قائم به ذات خود می‌باشند و معتقد است که غرایب و عجایب عالم مثال بی‌پایان و شهرهای آن غیر قابل احصا است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می‌توانند از راه‌های مختلف، امور غیب را دریافت نمایند.^۱

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

در این عالم که می‌توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلال پیدا می‌کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد.^۲

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

و قد یكون المخاطب یترأ فی صورة إمتا سماویة او فی صورة سادة من السادة العلویة و فیشجاه الخلسات المعتبر فی عالم «هورقلیا» للسید

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

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدين المبجل الذی هو وجه الله
العلیا علی لسان الاشراف...^۱

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 می‌شود، عالمی است که می‌توان در آن همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف بازیافت و در واقع عالم مثال، مدخل و ورودی عالم ملکوت می‌باشد و سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم وسط و مرز میان عالم ماده و ملکوت را بیان و تأسیس نموده است و همه عرفا و حکمای اسلام پس از سهروردی به این بحث برگشته و آن را بسط داده‌اند. هانری کربن در این باره چنین می‌گوید: «به نظر می‌آید که سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم واسط را تأسیس کرده است و همه عرفا و حکمای اسلام به این بحث بازگشته و آن را بسط خواهند داد.»^۲ از این رو عالم مثال که مکان «اجسام لطیف» است، عالمی است که از طریق آن رموزی که پیامبران و تجربه‌های عرفانی به آن اشاره دارند، تحقق می‌یابند. بنا به نظر کربن تأویل داده‌های قرآنی به واسطه همین عالم انجام می‌پذیرد و بدون این عالم، جز کنایه‌ای مجازی امکان پذیر نخواهد بود.^۳

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 هورقلیا و زندگی کردن امام مهدی علیه السلام و خانواده ایشان در آن عالم گردیدند، و بر اثر همین فکر که امام مهدی علیه السلام در عالم هورقلیا زندگی می‌کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح نمودند، مبنی بر این که امام مهدی علیه السلام چون در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می‌کند، برای اداره عالم مادی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این امر لاجرم آن‌ها را معتقد

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

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۳. همان، ص ۳۰۰.

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 بنیاء با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدی عج و به تدریج خود را مهدی عج خطاب نمودند و افکار و اعتقاداتی را دامن زدند که تاکنون نیز پیامدهای آن دامن گیر مسلمین می‌باشد.

۲. فرقه شیخیه و اسماعیلی: کربن به جهت علاقه فراوان خود به تشیع و جنبه باطنی آن به همه فرقه‌ها و مذاهب شیعی که این رویکرد در آنها باشد، علاقه نشان می‌داد، از جمله به اساتید و بزرگانی که نماینده فکری این فرقه‌ها باشند، گرایش داشت و نزد آنان شاگردی می‌کرد. در این راستا سالها به گفتگو با علامه طباطبائی پرداخت و یا به نزد کسانی از جمله سرکار آقا، رهبر شاخه شیخی تشیع می‌رفت. زیرا مکتب شیخی از جمله فرقه‌هایی است که علاقه فراوان به ائمه و ویژگی اصلی تفکر آنان است

از جمله فرقه‌هایی که دارای گرایش باطنی و تأویلی است، فرقه اسماعیلی می‌باشد، به طوری که آنان نسبت به تمامی احکام و آداب دینی تأویلات و تفسیرهای باطنی ارائه می‌دهند. این فرقه به جهت آن که در برهه‌ای از تاریخ در ایران نشو و نما یافتند و حتی توانستند در مدتی حکومت ایران را به دست بگیرند، در فرهنگ و تمدن ایران تأثیر به سزایی داشتند به گونه‌ای که بعضی از اندیشمندان بزرگ اسلامی گرایش اسماعیلی داشته‌اند.

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

به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فکر و حقیقت هادیه «عقل هدایت» (امام از نظر شیعیان) رخ می‌گشاید و با کلمه (Exegesis) لایتن فکر هجرت به خاطر می‌آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت به

خارج از تبعیدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصد مشرق دیدار و تفکر اصیل و باطنی است. از نظرگاه عرفان اسماعیلی کار تأویل تسوأم با یک ولادت روحانی است، به این معنی که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست. اما این تفسیر و تأویل نوعی علم میزان است. از این نظرگاه روش و کیمیاگری جابرین حیان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.^۱

از همین رو بخشی از آثار اسماعیلی و اندیشمندان این فرقه مورد مطالعه و پژوهش وی قرار گرفتند و کرین به شرح تفکرات پاره‌ای از بزرگان اسماعیلی در کتاب تاریخ فلسفه خویش می‌پردازد. از جمله کارهای کرین در این زمینه، نامه‌هایی است که او درباره مذهب اسماعیلی جمع‌آوری نموده است و در این زمینه نامه نگاری‌هایی را با یکی از بزرگ‌ترین اسماعیلی شناسان عصر خود ولادیمیر ایوانف داشت که به زبان فارسی نیز چاپ گردیده است.^۲ هم چنین وی کتاب «کشف المحجوب» تألیف ابو یعقوب سجستانی را که درباره مذهب اسماعیلی است و در قرن چهارم نوشته شده، با مقدمه‌ای به زبان فرانسوی چاپ نموده است، علاوه بر آن، کتاب «جامع الحکمتین» اثر ناصر خسرو قبادیانی را با 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 کرین از اسلام باطنی و حکمت معنوی شیعه داشته است.

۳. ابن عربی: وی ملقب به محیی‌الدین و از جمله شاخص‌ترین عارفان است که از او به پدر عرفان نظری یاد می‌گردد. بدین جهت، هانری کرین نمی‌توانسته به او توجه ویژه نداشته باشد. شاید بتوان گفت محیی‌الدین پس از شهاب‌الدین سهروردی، بیش‌ترین توجه کرین را به خود مشغول نموده است. و کرین پاره‌ای از شرح‌های فصوص‌الحکم محیی‌الدین را چون شرح سید حیدر آملی «جامع الاسرار و منبع الانوار» تصحیح نموده و بر آن پاورقی و مقدمه نوشته است و از جمله مجموعه آثاری

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

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

است که به فرانسوی نوشته شده و مورد توجه کربن قرار داشته است.^۱

۴. سید حیدر آملی: کربن در تقسیم‌بندی تاریخ تشیع معتقد است که سید حیدر آملی مهم‌ترین رخداد مرحله دوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله‌ای که از زمان خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۷۰م) که همراه با هجوم مغولان است، آغاز می‌شود و تا عصر صفوی ادامه می‌یابد. این بدان جهت است که سید حیدر آملی بر اساس نگرش باطنی کوشید میان تصوف و تشیع وحدتی ایجاد کند و این امر برای کربن بسیار شایان توجه بود. کربن در این باره می‌گوید:

بسط مطالعات اسماعیلی و پژوهش‌های جدید درباره حیدر آملی حکیم عرفانی شیعی (هشتم ق / چهاردهم م) منجر به این امر شده است که مسأله روابط میان تشیع و تصوف به شیوه‌ای نو طرح شود... تصوف عالی‌ترین کوشش درونی‌سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باز زیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است.^۲

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

تقریب باطنی مذاهب

کربن علاقه خاصی به مذاهب و فرقه‌های باطنی و حکمی دارد و به شیعه (اسماعیلی، شیخیه و امامیه)، حکمت خسروانی و مذهب زرتشت نیز از این منظر می‌نگرد. با توجه به این علاقه، گاه نیز برای تقریب و پیوند باطنی میان این مذاهب و فرقه‌ها و نشان دادن روحیه مشترک و حکمت معنوی میان آن‌ها، تلاش فراوانی می‌کند. از جمله این که وی درباره مسأله مهدویت در شیعه و

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

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۶.

سوشیانس در تفکر زرتشتیان به سخنی از قطب‌الدین اشکوری که از شاگردان میرداماد است، استناد می‌کند. اشکوری عقیده داشت که سوشیانس زرتشتیان همان است که ایرانیان به عنوان امام منتظر بدان اعتقاد دارند و کربن با تکیه بر این سخن 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 مأنوس بوده و به آن اعتقاد می‌ورزیده است.^۱

کربن می‌کوشد تا میان سخنان نمادین و رمزگونه زرتشتیان درباره سوشیانس - که چهره‌ای نامرئی است و از نطفه‌ای که در آب‌های دریاچه کانسائویا نگهداری شده، به طرز اسطوره‌ای تولد می‌یابد - با سخنانی که در مکتب شیخیه بر اساس عالم غیر مادی و هورقلیایی گفته می‌شود، نوعی هماهنگی ایجاد سازد. چرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیانس سخنانی اسرارآمیز و نمادین می‌گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق‌الارضی بودن و مکان غیر مادی‌ای که محل زندگی امام مهدی علیه السلام است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز 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 متفاوت معنا سر و کار دارد، وجود رمز، نماد و تلمیح به فراوانی دیده می‌شود و از آن جا که کربن به تقریب میان تمامی تفکرات باطنی در تاریخ فلسفه و عرفان و مذاهب اسلامی می‌اندیشد، از این رو می‌کوشد تا میان آن‌ها نزدیکی و وفاق ایجاد کند. کربن در تفسیر از نمادها و سمبول‌ها حتی به نگرش گوستاو یونگ در نمادشناسی و اسطوره‌شناسی و بحث ضمیر

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

ناخودآگاه جمعی نیز نزدیک می‌شود و بر خلاف سنت‌گرایان که معتقد بودند، یونگ در تفسیر از نماد و سمبول به جنبه‌های الوهی و ماهیت معنوی نمادها و سمبول‌ها توجه نداشته است و تنها به جنبه‌های فرودین و لایه‌های زیرین روح انسان توجه داشته است؛ وی بر این باور بود که یونگ در درون خود منظر سنتی را باور داشته است. کربن مدتی را در جلسات سالانه اورانوس که در سویس تشکیل می‌شد، شرکت می‌کرد، جلساتی که افرادی همچون لویی ماسینیون و ارنست بنتس و گرشم شولم شرکت می‌کردند و یکی از محورهای گفتگو در آن حلقه، پیرامون اندیشه‌های یونگ بوده که در آن زمان جزء مباحث مطرح در دنیای غرب تلقی می‌گشت. دکتر سید حسین نصر درباره اختلاف خود با کربن درباره یونگ و گرایش کربن به یونگ می‌گوید:

من همچون دیگر سنت‌گراها معتقدم که یونگ ابدأ ماهیت معنوی و متعالی نمادها و اسطوره‌ها را دریافته است. او نمادها و اسطوره‌ها را روانشناسی کرد و ناخودآگاه جمعی را جایگزین ذخایر الوهی، که منشأ همه نمادهای حقیقی است، ساخت. اما کربن بر این باور بود که هر چند یونگ در بیان و عبارات خود از ناخودآگاه جمعی سخن گفته است، اما در درون خود منظر سنتی را باور داشته است.^۱

به عنوان مثال کربن درباره تعداد امامان دوازده گانه شیعه به اهمیت رمزی و تطبیق آن با دوازده صورت فلکی منطقة البروج یا دوازده تن از نقبای بنی اسرائیل و دوازده چشمه‌ای که با عصای حضرت موسی شکافته شده یا دوازده هزار سال ادوار تاریخی مورد اعتقاد زرتشتیان یا تطبیق آن با ساخت مکعبی دوازده گانه کعبه می‌پردازد.^۲ وی می‌گوید:

حدیثی شیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی توصیف می‌کند که دوازده امام، تمثیلی از دوازده هزار اعصار جهان است. دوازدهمین هزاره، امام رستاخیز یا قائم قیامت است. بنابراین، وجدان شیعی نیز دوره بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده‌گانه فهمیده است.^۳

۱. سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، انتشارات رسا، تهران، س ۱۳۸۳، صص ۹۶-۹۵.

۲. همان، صص ۱۶۱-۱۶۰.

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

کرین معتقد است که باور به دوازده چهره مقدس در دوران مسیحیت با دوازده چهره مقدس در تفکر امامیه، خود گویای پیوند معنوی میان مسیحیت و اسلام است و در تبیین این ارتباط، اشاره به مادر امام مهدی علیه السلام، حضرت نرجس خاتون می‌کند که در ابتدا مسیحی و از شاهزادگان روم و مادرش از نسل حواریون حضرت مسیح و شمعون وارث معنوی حضرت عیسی بود و پس از آن به دین اسلام در آمد، از این رو او را واسطه و حلقه اتصال میان معنویت اسلام و مسیحیت و عامل آشنایی مسیحیت با اسرار اسلام تلقی می‌کند.^۱

کرین در تطبیق میان اندیشه‌های زرتشتیان و مسلمانان در اعتقاد به مهدویت و منجی آخرالزمان در ضمن کتابی که به تبیین بن مایه‌های آئین زرتشت در اندیشه سهروردی می‌پردازد، اینچنین می‌گوید:

... از زرتشت پیامبر آیین اورمزد (اهورمزدا «ارباب خرد») به ویشتاسب شاه، حامی او می‌رسد. بعد به آخرین زاده سلاله زرتشت می‌رسد که باید در آخرالزمان (عیون) متولد شود که به نوعی ظهور دوباره زرتشت است (آخرین منجی در آیین زرتشت که نسبت به زرتشت رابطه‌ای شبیه رابطه امام دوازدهم به حضرت محمد صلی الله علیه و آله دارد).^۲ نور فرهی منجی و یارانش را پیروزمندانه یاری می‌دهد زمانی که او در حال ساختن دنیای نوینی به دور از پیری و مرگ و فساد و همیشه زنده و همواره پویاست. در این جا می‌بینیم که تفکر آخرالزمان، ویژگی نهایی روحانیت ایرانی نیز به طریق اولی غیبت خوارنه است، چنان که شامل غیبت امام دوازدهم و شبیه غیبت گراآل می‌شود.^۳

همچنین وی در تطبیق میان اصطلاحات، به لفظ پاراقلیط در انجیل و تطبیق آن با امام

۱. همان، ص ۱۶۲.

۲. هانری کرین به نقل از ایوگنیو دورس (Eugenio d'ors) می‌گوید: «وی مدعی است که اصول اخلاقی زرتشتی به نظام شوالیه گری انجامیده است و ما نیز گفته‌ایم که میان یاران سوشیانت زرتشتی و یاران امام دوازدهم وجوه مشترکی هست و در اینجا می‌توان این خصوصیت مستمر روح ایرانی را به خوبی دید. قبلاً گفتیم که نخستین بار سهروردی در باره گذار از حماسه پهلوانی و حماسه عرفانی سخن به میان آورده بود. این گذار را در انتقال و تبدیل جهاد اصغر به جهاد اکبر می‌توان دید» (هانری کرین، آیین جوانمردی، ص ۸).

۳. هانری کرین، بن مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، انتشارات جامی، تهران، س ۱۳۸۴، ص ۹۹.

مهدی علیه السلام می‌پردازد. او می‌گوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را پیش از آمدنش با لقب پارقلیط خطاب می‌کردند و از آن جایی که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت که امام عصر علیه السلام است، همبستگی وجود دارد، اندیشمندان شیعی چون عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی به صراحت امام دوازدهم را با پارقلیط 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 پارقلیط دوره معنای معنوی صرف وحی‌های الهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد و فرمانروایی امام، عامل زمینه‌سازی قیامت القیامات خواهد شد.^۱ داریوش شایگان درباره این جنبه از افکار کربن می‌گوید: به عقیده کربن پیوند معنوی مسیحیت و اسلام نمودار گذری است از دوازده چهره مقدس دوران مسیحیت به دوازده چهره مقدس بعدی در دوران محمد صلی الله علیه و آله؛ گذری که مادر امام دوازدهم چهره میانی و واسط آن است. در پرتو همین چهره است که مسیحیت با اسرار اسلام یا بهتر بگوییم با اسرار عرفان اسلامی آشنا می‌شود.^۲

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

نگرش و قرائت کربن از شیعه، باطنی و مبتنی بر تفسیر معنوی است. با وجود آن که از منظرها و زوایای متفاوتی می‌توان به شیعه نگریست، اما آنچه در شیعه مورد توجه وی قرار گرفت، جنبه حکمی و معنویت باطنی شیعه بود. و این همان جنبه‌ای بود که کربن را علاوه بر شیعه دوازده امامی، متوجه اسماعیلیه، شیخیه و حکمت خسروانی نمود، به گونه‌ای که کوشید تا عناصر اعتقادی و حکمی مشترک این تفکرها را بیان نماید و میان آن‌ها پیوند و همخوانی به وجود آورد.

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

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. داریوش شایگان، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ص ۱۶۲.

توجه باشد و بر سر آن گفت و گویی شود. زیرا آن بحث، هم اکنون منقضی شده است، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این گفت و گو وجود داشته است و هنوز هم مسأله امامت - بر خلاف مسأله خلافت - از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می‌باشد.^۱

کربن درباره تفاوت جوهری و بنیادین میان تسنن و تشیع، اشاره به مسأله امامت و اعتقاد شیعه به امام می‌کند. وی معتقد است، اهل سنت بر این باور هستند که پیامبر اسلام با آوردن رسالت و کتاب آسمانی دایره نبوت را بسته است و پس از وی دیگر رسالت جدیدی نخواهد آمد و تاریخ دینی اسلام مسدود شده است، اما شیعه بر خلاف اهل سنت بر این باور هستند که با رحلت پیامبر اسلام تنها دایره نبوت مسدود شده است، اما پس از آن دایره دیگری آغاز شده است که آن دایره ولایت است، از این‌رو از منظر شیعه راه آینده باز است:

تشیع راه آینده را باز نگاه می‌دارد، زیرا معتقد است که حتی پس از بعثت ختم پیامبران هنوز می‌توان در انتظار چیزی بود، و آن چیز همانا آشکار شدن معنای درونی آموزش‌هایی است که بر پیامبران بزرگ وحی شده است... اما این معنای درونی هنگامی به درستی ادراک خواهد شد که زمان ما به سر آید و امام دوازدهم که قطب عرفانی جهان و اکنون غایب است، ظهور کند.^۲

۱. هائری کربن در باره رابطه نبوت، ولایت و فتوت که آن را جامع نبوت و ولایت می‌داند، می‌گوید: «اسلام بر پایه دو اصل اعتقادی استوار است: یکی نبوت که همانا رسالت پیامبر است، و دیگری ولایت که تجلی آن در امامان است. «اولیاء الله» که مظهر عصمت و انوار الاهیاند، نمونه کامل رهبران روحانی و معنوی، یعنی ادامه دهندگان راه پیامبرانند. پس از دوره نبوت، ولایت آغاز می‌شود و فتوت که جامع هر دوی اینهاست، پایه گذارش حضرت ابراهیم علیه السلام، قطب آن امام علی علیه السلام و خاتم آن حضرت حجت علیه السلام است. از اینجا پیداست که اندیشه فتوت بستگی کامل با اندیشه شیعی و برداشت شیعه از امامت دارد. همچنان که پژوهشگران اهل سنت که به پژوهش در باره فتوت برخاسته‌اند، به رغم میل خود چون محققان شیعی عمل کرده‌اند. از دیدگاه فتوت، رسالت پیامبران از عصر حضرت ابراهیم علیه السلام همانند خدمت شوالیه‌گری است، یعنی حضرت ابراهیم نمونه فتی (جوانمرد) و امام علی علیه السلام نمونه کامل شوالیه است» (هائری کربن، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چاپ دوم، انتشارات سخن، تهران، س ۱۳۸۳، صص ۸ - ۷).

هائری کربن به نقل از فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی در باره مراحل فتوت و ارتباط آن با مهدویت می‌گوید: «فتوت شامل سه مرحله است که مبدأ یا مبدع و پایه گذار آن حضرت ابراهیم علیه السلام بود، مرحله دوم امام علی علیه السلام که قطب آن بود و مرحله سوم امام زمان علیه السلام که خاتم آن خواهد بود. مولف تحفه الاخوان فی خصائص الفتنیان معتقد است که فتوت امام علی علیه السلام در قیاس با فتوت حضرت ابراهیم علیه السلام همان نسبتی را دارد که پیامبری حضرت ابراهیم به نسبت حضرت آدم علیه السلام» (همان، ص ۲۰).

۲. به نقل از آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۴۴. (En Islam iranien, I, p. 27-29)

وی می‌گوید بر خلاف اهل سنت که امام برای آنان تنها جنبه حاکمیت و زعامت سیاسی دارد و امام محور انضباط اجتماعی است که هیچ وظیفه الوهی بر عهده آنان نیست، شیعه امام را تأویل‌گر و قیم بالکتاب می‌داند:

امام از نظر شیعیان، قطبی است که همبستگی و انسجام وجود بر محور وی می‌چرخد و کسی است که با آشنا کردن پیروان خویش به معنای درونی و باطنی کتاب افق آخرت و معاد را به روی آنان می‌گشاید؛ در حالی که از نظر اهل تسنن، امام محور نظم اجتماعی است که هیچگونه رسالت تأویل یا مابعدالطبیعی بر وی نیست. در تسنن ضرورت وجود امام تابع ملاحظات دنیوی است و خود این مفهوم، مفهوم مقدس نیست، بلکه از زمره مفاهیمی عادی و غیر مذهبی است... در تشیع امام وجود مقدسی (البته خود دوازده امام را می‌گوئیم نه نایبان و نمایندگان‌شان را) است که امام بودنش در گرو گزینش مومنان نیست. او مظهر واقعیت ذاتی بشر، و نمودار «خود دیگر» اوست. و از همین جاست که گفته‌اند: «هر که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد به مرگ روزگار جاهلیت مرده است»^۱.

از نظر کرین، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسأله امامت است که بنا به اعتقاد شیعه، امام دارای ولایت و عهده‌دار تفسیر دین است و به تعبیر سهروردی، قیم بالکتاب است. به همین جهت شیعه معتقد است که اگر حجت خدا در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو خواهد برد.^۲ او یا شناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان‌های آن دوره را به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می‌کند.^۳ پس امامت در تفکر شیعه نوعی جایگزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می‌باشد. از این رو پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه برای این مقام برگزیده شده‌اند. به همین دلیل کرین معتقد است که در تفکر

۱. به نقل از *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ص ۱۵۴ (En Islam iranien. I, p.307)

۲. «لولا الحجة لساخت الارض بأهلها».

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

اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم ﷺ اسلام به شریعت محدود می‌گردد، اما در تفکر شیعه، شریعت نبوی به حیات خود ادامه می‌دهد. از این رو، او تمایز اصلی شیعه و سنی را بر این اساس می‌داند و بنا بر همین اصل، کربن به مسأله مهدویت توجه خاصی دارد و آن را قله اصلی تفکر شیعی در عصر غیبت تلقی می‌کند. در واقع، از سپیده دم خلقت، حیات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم‌النبین آغاز می‌شود و با ظهور امام عصر علیه السلام پیگیری می‌شود. به همین جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معنای چشم به راه بودن کسی است که با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را می‌خواهد آشکار سازد.

کربن در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک‌ناپذیر قائل است. وی معتقد است که پیامبر بیانگر رسالت و شریعت است که در طی بیست و سه سال به بیان پیام و رسالت الهی پرداخت و شریعت توسط ایشان بیان شد، اما بعد دیگر شخصیت پیامبر که امامان دوازده گانه شیعه هم با او در این امر شریک هستند، امامت است. امام کسی است که توانایی فهم باطنی و جنبه ملکوتی شریعت در او است و امامت طریقتی است که انسان‌ها را به حقیقت خواهد رساند. به این ترتیب سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت به سرانجام خواهد رسید. تفکر کربن در این باره مبتنی بر سخن نبوی است که فرمودند: «الشريعة اقوالی، الطريقة اعمالی و الحقيقة احوالی» سخنان من به منزله شریعت است و رفتار من به مثابه طریقت و احوال من حقیقت است.

کربن درباره اعتقاد شیعه به امام می‌گوید که امام به عنوان عالی‌ترین مظهر تأویل تلقی می‌شود که از آن در قرآن به راسخان در علم تعبیر می‌شود. شایگان درباره توصیف کربن درباره امام‌شناسی چنین نقل می‌کند:

امام به عنوان عالی‌ترین مظهر تأویل کتاب، بدینسان به اصل موضوعه اساسی فلسفه نبوی تبدیل می‌گردد. و همین حدت آگاهی به ختم نبوت اعتقاد ملازم آن، مبنی بر اینکه بشریت نمی‌تواند بی‌حضور پیامبران که تعیین‌کننده چگونگی وجود اوست، تاب بیاورد. این است که به عقیده کربن، «درد اصلی تشیع» را تشکیل می‌دهد، دردی آنچنان حاد که به

انتظار معاد و ظهور امام منتظر که فعلاً غایب است و ظهورش به معنای پایان دایره گردش ایام یا پایان زمان (Aion) ما خواهد بود، می‌انجامد.^۱

کربن امامت را در تفکر شیعه ادامه نبوت و تفسیر باطن دین و شریعت نبوی توصیف می‌کند و پیام نبوی توسط امامان نسل به نسل به ما می‌رسد و آنان حجت‌های خداوند بر زمین هستند. کربن مراحل عمده امامت را در تاریخ شیعه اینچنین توصیف می‌کند:

نخستین مرحله با نخستین امام، یعنی علی بن ابیطالب آغاز می‌شود. او محرم رازها و صندوق اسرار پیامبر اسلام بود. پیامبر در مسورد علی علیه السلام گفته است: «من مدینه علمم و علی باب آن است». این مرحله نخست تا تاریخی که «غیبت کبری» امام دوازدهم از آنجا آغاز می‌شود؛ یعنی تا سال ۳۲۹ هجری (۹۴۰ میلادی) ادامه می‌یابد. این سال در ضمن سالی است که گردآورنده بزرگ حدیث در عالم تشیع یعنی محمد بن یعقوب کلینی، که مهمترین مجموعه‌های حدیث در سنت تشیع را ترتیب داده در آن وفات کرده است. مرحله دوم از کلینی تا زمان وفات نصیرالدین طوسی (۱۲۷۰ م) است که خود از دست اندرکاران تشیع اسماعیلی بود. به عقیده کربن خصوصیت این مرحله فراهم آمدن و تنظیم شدن مجموعه‌های بزرگ سنت تشیع و یا تفسیرهای بزرگ علمای شیعه از قرآن است. مرحله سوم از طوسی (یعنی هجوم مغول) تا عصر صفوی است. در آغاز قرن شانزدهم میلادی. مهمترین رویداد این مرحله آثار با اهمیت حیدرآملی است که کوشید تا تصوف و تشیع را آشتی دهد و بدینسان کلیتی تمام از تشیع بنا کند. مرحله چهارم از صوفیه به بعد (برپایه مکتب اصفهان) آغاز می‌شود که چهره‌های ممتاز آن میرداماد و شاگردان وی هستند. این دوره عصر قاجاریه را در بر می‌گیرد و همچنان ادامه دارد.^۲

در بیان برتری مقام امامت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و پاره‌ای از انبیا - آنان که برخوردار از این مقام بودند - بر نبوتشان همین استدلال قرآنی کفایت می‌کند که حضرت ابراهیم، آن گاه که از ابتلائات و

۱. آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۳۳.

۲. همان، ص ۱۳۷.

امتحانات سخت با موفقیت و سربلندی خارج می‌شود، مفتخر به مقام امامت می‌گردد^۱ و خداوند به پاس ارزش دادن به صبر و شکیبایی او با وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می‌کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم علیه السلام که دارای مقام امامت بود چنین می‌گوید: ﴿وَكَذَلِكَ نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين﴾^۲ یعنی ما ابراهیم را - آن گاه که امام بود - به آگاهی و اشراف به ملکوت و باطن عالم و کائنات رساندیم.

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

در حقیقت یکی از ویژگی‌هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کرین 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 به عوالم برتر هستی آگاهی خواهد یافت. در واقع باید گفت که ریشه قرآنی موضوع قوس صعود یا سیر طولی عوالم و قوس نزول که در میان عارفان و حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه‌ای است که شأن نزول آن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام است و هر یک از عارفان و فیلسوفان به گونه‌ای این عوالم را با عناوینی همچون حضرات خمس، قوس صعود و قوس نزول و امثال آن بیان نموده‌اند به طوری که می‌توان گفت که بیان و ترسیم این عوالم چندگانه چه در میان فیلسوفان اشرافی همچون سهروردی و پیروانش و چه در میان فیلسوفان مشائی همچون ابن سینا و پیروانش، با ادبیات خاص هر یک از این دو مشرب فکری، متداول بوده است،

۱. قرآن در سوره بقره آیه ۱۲۴، در باره به امامت رسیدن حضرت ابراهیم می‌فرماید: «وَإِذْ ابْتَلَىٰ اِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». این آیات برتری مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام را بر نبوت وی نشان می‌دهد، همان طور که عصمت را برای امامت اثبات می‌کند. زیرا آن گاه 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 بنا بر این امام باید بری از گناه و ظلم باشد.

۲. سوره انعام، آیه ۷۵.

مضافاً که در بیان این عوالم، از تفکر نوافلاطونیانی همچون فلوپین 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 ویژگی‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده‌اند، 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 امام می‌تواند بسیاری از اموری را که توده مردم به آن جهل دارند و دلیل آن را نمی‌دانند، تأویل کند و لایه‌های درونی عالم را تفسیر نماید، همان طور که حضرت خضر علیه السلام به جهت علم به ملکوت عالم، باطن و تأویل اموری را که هنگام همراهی حضرت موسی علیه السلام انجام داده بود و در قرآن به سه مورد آن اشاره شده، بیان نمود. به همین ترتیب امام نیز به باطن عالم اشراف دارد و می‌تواند تأویل امور عالم را بیان کند.^۱ بدان جهت در قرآن آمده است، آنانی که 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.^۲

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:

۱. امام صادق علیه السلام در سخنی می‌فرماید که خدا رحمت کند برادر ما حضرت موسی را که اگر شکیبایی و صبر پیشه می‌کرد و می‌توانست کارهای حضرت خضر علیه السلام را - که بر حسب علم به باطن و تأویل عالم صورت می‌پذیرفت - تحمل کند، حضرت خضر علیه السلام هفتاد مورد از تأویل کارهای خود را برای حضرت موسی علیه السلام بیان می‌داشت. همچنین از جمله توانایی‌هایی که ائمه بر حسب مقام امامت و به جهت آگاهی به ملکوت عالم و علم به تأویل دارا بودند، پیشگویی‌هایی است که آن بزرگواران بیان داشته‌اند. از جمله سخنانی که امام علی علیه السلام به ابن ملجم درباره قتل خود می‌گوید یا سخنی که امام علی علیه السلام به سعد ابی وقاص در باره پسرش عمر سعد و جریان قتل سیدالشهداء امام حسین علیه السلام توسط او بیان می‌دارد. همه این موارد حاکی از علم به باطن، تأویل و ملکوت عالم است و اثبات می‌کند که آنان از مصادیق راسخون در علم می‌باشند.

۲. قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه ۷، 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 امکان پذیر است و در این باره می‌گوید: «تمایز معانی، با توجه به مراتب معنوی، میان انسان‌ها صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است.» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸).

کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق که عبارت به عوام، اشارات به خواص، لطایف به اولیا و حقایق به انبیا تعلق دارد.^۱ یا در روایتی دیگر آمده است: «ظاهر نص به شنوایی، اشارات به فهم، لطایف به تأمل و حقایق به حقیقت اسلام تعلق دارد»^۲.

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

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.^۳ در تفکر شیعه، امام بیانگر جنبه‌های باطنی شیعه و طریقت دین تلقی می‌گردد که مؤمنان را به حقیقت دین واصل می‌سازد. به همین جهت، کرین 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

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸.

۲. قرآن در این خصوص می‌فرماید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، یعنی مؤمنان باید به اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر (امامان) بپردازند. و موارد مذکور در ادبیات قرآنی از مصادیق صاحبان دارای ولایت می‌باشد. کلمه ولایت دارای دو معنا است. آن گاه که این کلمه درباره خداوند، رسولان و امامان به کار می‌رود، به معنای سرپرستی و فرماندهی است و آن گاه که درباره مؤمنان و پیروان به کار رود، به معنای فرمانبرداری و اطاعت بی چون و چرا است. این تفاوت را از جنبه ادبی با فتحه و کسره واو در کلمه ولایت نشان می‌دهند.

همان امامان معصوم هستند. به همین جهت عرفا می‌کوشند تا سر سلسله عرفان و ولایت جزئیه خود را سینه به سینه به یک امام معصوم متصل سازند و این را امری ضروری تلقی می‌کنند؛ زیرا «ولایت جزئیه» یا به تعبیر خواجه عبدالله انصاری «ولایت قمریه» مأخوذ از «ولایت کلیه» یا «ولایت شمسیه» است که منظور از آن پیامبر اکرم و پس از ایشان ائمه دوازده‌گانه هستند.

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

بر خلاف بسیاری از خاورشناسان که در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی، نگاهی همه جانبه و عمیق ندارند و به هر یک از مؤلفه‌های دین به صورت تفکیکی و تحلیلی نگریسته و از عناصر دین تحلیل ارگانیک و ساختاری ارائه نمی‌دهند، کربن از جمله محققینی است که وقتی به اسلام می‌نگرد، به جهت روش پدیدارشناسانه، به دنبال شناخت اصلی‌ترین و محوری‌ترین عناصر آن می‌باشد و به صورت میدانی و شبکه‌ای به تحلیل این عناصر محوری می‌پردازد. از این رو یکی از مؤلفه‌های بنیادین که برای او جلب توجه می‌کند، مسأله مهدویت است. وی آن را از محوری‌ترین عناصر اعتقادی عرفان و حکمت شیعی تلقی می‌کند. از دیدگاه کربن، مهدویت به معنای تفسیر باطن دین و ظهور امام، احیای دوباره حیات انسان‌ها می‌باشد. وی می‌گوید: «ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشه شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست».^۱

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

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

کربن ظهور امام عصر (عجله) را منوط به کسب معرفت امام می‌داند و معتقد است چون ظهور امام، باطن همه تعالیم و حیانی در ادیان را آشکار خواهد کرد که این همان پیروزی تأویل خواهد

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۲. همان، ۱۰۵.

بود، از این رو تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود،^۱ این امر متحقق نخواهد شد؛ ... تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او 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 انسان‌هاست و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوانمردی از همین جا ناشی می‌شود و این اندیشه همه خلیفات شیعی را در خود دارد.^۲

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

نظریه پردازی بر اساس آموزه مهدویت

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 کربن بر خلاف سنت خاورشناسان پیش از خود چون دارمستتر، گلدتسیهر، فان فلوتن، مارگولیو، همیلتون گیب و دیگران که در شناخت اسلام و تشیع کم‌تر به عناصر و مؤلفه‌های اصلی و بنیادین آن توجه می‌کردند، 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

۱. کربن در اثبات این امر که تا مردم به بلوغ و رسش روحی نرسند، ظهور امام عصر علیه السلام متحقق نخواهد شد، به سخن سعدالدین حموی استناد می‌کند: «امام غایب تا زمانی که اسرار توحید را از بند تعلین او استماع نکنند، ظهور نخواهد کرد، یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۶).
 ۲. همان، ص ۱۰۵. (کربن وجود روحیه فتوت و اخلاق جوانمردی را در گذشته که توسط عرفا ترویج می‌شد و موجب نوشته شدن فتوت‌نامه‌ها گشت، عامل نوعی ترویج دین، تعالیم اخلاقی و آوردن آن تعالیم در متن زندگی و در میان مشاغل و حرفه‌ها می‌دانست، به طوری که موجب گشت تا اخلاق با زندگی گره خورد. از این رو کربن ظهور آینده امام را مستلزم استحاله قلب انسان‌ها و ظهور اخلاق جوانمردی می‌داند که این ظهور به ایمان آنان بستگی دارد.)

دیگر خاورشناسان و دین پژوهان غربی در مزیت بخشی و رجحان دادن به مهدویت بر دیگر آرای کلامی، بسیار نمودار است.^۱

در ساختار فکری شیعه، پاره‌ای از آموزه‌های اعتقادی، جایگاهی ویژه و بنیادین دارند، به طوری که با حذف آن آموزه‌ها، تفکر شیعه تعریف نمی‌گردد. 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 معنا دار 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 ابن عربی و سهروردی کمک می‌گیرد و می‌کوشد تا میان تفکر عرفانی 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 آموزه جدی است، که قابلیت نظریه پردازی بر اساس آن وجود دارد، به طوری که وی علاوه بر این که در ضمن مقالات زیادی به موضوع مهدویت اشاره می‌کند، چندین مقاله مستقل درباره مهدویت نوشته است.

در واقع می‌توان گفت که با توجه به این که فکر شیعی و حکمت معنوی آن مبتنی بر مسأله امامت و مهدویت است، کربن در بیان این عنصر در تفکر شیعی بسیار موفق بوده است و شاید بتوان گفت پیش از او کسی نبوده است که بتواند به مانند او این رگه اصلی تفکر شیعه را که در تمامی

۱. با وجود آن که هائری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود از شیعه، به توصیف آن در تمامی گرایش‌هایش (اسماعیلی، شیخیه و دوازده امامی) می‌پردازد و کمتر سعی می‌کند تا به اظهار نظر و داوری بپردازد، گاهی دیده می‌شود که قلمش رها شده و به ترجیح یک اندیشه بر اندیشه دیگر و مقایسه میان آرا می‌پردازد و اظهار نظر شخصی می‌کند. به عنوان مثال در بحث عالم هورقلیا و ملاقات با امام عصر ع 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 دوازده امامی را چون کلینی، طبرسی نوری، و شیخ مفید که معتقد به عمر طولانی امام عصر ع و زندگی جسمانی آن امام در همین دنیای مادی هستند، کژاندیش می‌داند.

پیکره شیعه نفوذ دارد، نشان دهد. در تاریخ شیعه، اهمیت مهدویت امری پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است، اما کربن توانسته بود از جنبه نظری و تئوریک به ترسیم موقعیت آن در تفکر دینی و خصوصاً در عرفان بپردازد.

در واقع همان طور که سلوک اخلاقی و عرفانی پیش از ابن عربی وجود داشته، اما او توانست عرفان نظری را به تصویر کشد و آن را به طور سیستماتیک تدوین نماید و یا منطق قبل از ارسطو وجود داشته است، اما ارسطو نخستین کسی است که به گردآوری و تدوین آن پرداخته است، هم چنین باید گفت که بنابر توصیف پدیدارشناسانه کربن از شیعه و اهمیت مسأله امامت و مهدویت، احساس می‌شود که نیاز به تأمل و اندیشه‌ورزی در عرصه مهدویت وجود دارد، به طوری که لازم است تا این آموزه دینی در نظام فکری و نظری فرهنگ و تمدن اسلامی وارد شود و از حاشیه به متن فرهنگ اسلامی کشانده شود و از آن در نظریه پردازی در عرصه‌های علوم اجتماعی و انسانی استفاده گردد.

انسان وقتی با منزلت و جایگاه مهدویت در شیعه‌شناسی کربن مواجه می‌شود - جدای از اشتباهات ممکن - احساس می‌کند که می‌تواند یک نظام فکری دینی بر اساس فکر مهدوی بسازد و با انس یافتن با آثار کربن در بیان مبانی شیعه و عرفان شیعی، این احساس شدیداً جلوه‌گر می‌شود که اندیشه مهدوی از چنان پتانسیلی برخوردار است که می‌توان آن را در سرلوحه یک نظام الهیاتی قرار داد 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 تئوری‌ها 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 می‌داند که نه ظواهر دین یا به تعبیر دیگر شریعت، بیانگر کنه و حقیقت شیعه است و نه فلسفه و علوم عقلی می‌تواند این گوهر شیعی را نشان دهد. وی تحت تأثیر تفکر سهروردی معتقد بود که فلسفه یونان موجب شده تا حکمت نبوی به حاشیه رانده شود و در واقع ادبیات فلسفی هر چند به دفاع عقلانی

از دین برخاست، اما نباید فراموش نمود که جنبه آسیب‌شناختی هم داشت و موجب گردید تا ادبیات قرآنی و حکمت نبوی و علوی مورد توجه دقیق و محوری قرار نگیرد. چه بسا اندیشمندان اسلامی می‌توانستند با تکیه بر سنت نبوی و امامت علوی و مهدوی، نظامی حکمی و معرفتی را بنیان گذارند. از این رو معتقد است که شیعه ناظر به انتظاری است که به معنای انتظار آمدن شریعت جدید نمی‌باشد، بلکه به معنای ظهور شخصیت امام مهدی عج است که وی می‌خواهد همان شریعت نبوی را تفسیر کند. در این راستا وی می‌گوید:

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

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

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۲.

۲. هانری کربن در اعتقاد خود مبتنی 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 مسؤولیت را دارند و عرفان - بر خلاف شریعت و فلسفه - می‌تواند از عهده این مسؤولیت برآید، به عارفان و فیلسوفان حکیمی که رویکرد عرفانی داشته‌اند، بیش از فلاسفه مشائی اهتمام می‌ورزید. اما لازم به ذکر است که پذیرش این سخن کربن، مبتنی بر این که باطن دین را باید بر اساس مبحث امامت و ولایت امام فهمید، لزوماً به معنای پذیرش این سخن نیست که باید لزوماً به عرفان یا تصوف گرایش پیدا نمود. چه بسا فردی ممکن است تصوف را ایفا کننده نقش امامت و ولایت نداند - علی رغم ادعای خود تصوف -

کرین معتقد است ظهور امام عصر علیه السلام نیازمند فراهم گردیدن شرایط است و از طرفی ظهور مهدوی را بزرگ‌ترین پشتوانه و انگیزه تزکیه نفوس می‌داند که اساس فکر شیعی است، به طوری که سزاوار است مردم به جهت ظهور مهدوی نفس خود را تصفیه نموده 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: «معنای ظهور امام منتظر، همان جلوه کمال انسانیت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر می‌سازد و معنای این سخن، آشکار شدن سرّ الهی است که به انسان امانت سپرده شده...»^۱

به همین جهت باید گفت مفهوم انتظار در فکر کرین، معنایی بسیار ژرف و پویا دارد و به معنای آمادگی روحی و تزکیه نفس جهت ظهور امام عصر علیه السلام می‌باشد و هیچ گاه به معنای نادرست سکوت، خمودگی و افزودن گناه در جامعه نمی‌باشد، بلکه بر عکس انتظار به معنای اصلاح خود و جامعه می‌باشد. کرین پس از آن که این حدیث نبوی را نقل می‌کند: «اگر از عمر عالم یک روز باقی بماند، خداوند آن روز را آن قدر طولانی خواهد نمود تا امام عصر علیه السلام هور فرماید»، نتیجه می‌گیرد که این سخن نبوی، اعلانی صریح و پژواکی در همه ادوار تاریخ و در وجدان شیعی خواهد بود و این که خداوند با ظهور مهدوی می‌خواهد باطن همه ادیان - نه فقط باطن اسلام - را که دارای وحدت درونی متعالی هستند، آشکار سازد و از این امر به پیروزی تأویل که موجب بازگشت بشر به

→

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.
۱. همان، ص ۱۰۹.

و حجت خواهد بود، تعبیر می‌کند.^۱

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

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

در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که بر خلاف بسیاری از مستشرقان که به اسلام نگاه تاریخی‌نگری دارند و این را دنبال می‌کنند که در قرون نخست چه رخدادهایی به وقوع پیوسته که موجب تکوین شیعه گردیده است، نگاه کربن به مسأله شیعه پدیدارشناسانه است و تاریخی نیست؛ اما با تمام محاسنی که روش او داراست و شناخت گهر شیعه و عناصر بنیادین شیعه را برای او امکان پذیر ساخته است، اما از طرف دیگر پاره‌ای از نکات تاریخی را بر او پنهان گذارده است، از جمله این که وی تنها به جنبه عرفانی و فلسفی از دین توجه دارد و شیعه را تنها از منظر باطنی و عرفانی آن مورد توجه قرار می‌دهد و عمق شیعه را همان جنبه باطنی و معنوی آن می‌داند و به صحت و عدم صحت تاریخی مسائل در افکار فرقه‌هایی چون اسماعیلی و شیخیه و امامیه توجه نمی‌کند.

شیوه باطن‌گرایی کربن به عنوان مغز و باطن تفکر شیعه مورد اقبال پاره‌ای از اندیشمندان است؛ اما نباید فراموش نمود که به شیعه از جنبه‌های دیگر هم می‌توان نگریست. مثلاً می‌توان به شیعه از منظر عقلی، کلامی، حدیثی و فقهی هم نگریست، به طوری که از این منظرها بخش‌های دیگری از شیعه می‌توانست مورد توجه کربن قرار بگیرد. کربن هر چه را در مسیر حکمت معنوی و باطنی شیعه بود، مورد امعان نظر خویش قرار داد. به این جهت تنها به طیف خاصی از فیلسوفان، عارفان و فرقه‌های شیعه توجه نمود. مثلاً به سهروردی و صدرالمتألهین بیش از دیگر فیلسوفان اسلامی چون ابن سینا توجه دارد، در میان فرقه‌ها، در کنار امامیه به اسماعیلی و شیخیه، بیش از دیگر فرقه‌های شیعه توجه دارد. زیرا در این فرقه‌ها بیش از دیگر فرقه‌ها به مسأله تأویل، باطن‌گرایی و جنبه‌های

۱. تاریخ فلسفه، ص ۱۰۵.

عرفانی توجه می‌شود. هم چنین به عارفان بیش از دیگر اندیشمندان اسلامی چون متکلمان، محدثان، فقیهان و دیگر عالمان شیعی، توجه می‌کند. در واقع نگاه کرین به شیعه نگاهی همه جانبه و همه سویه نیست. حتی در تحلیل منابع شیعی چون احادیث و روایات پیشوایان دینی، بیشتر به احادیثی که قابلیت تأویل حکمی و عرفانی را دارد، توجه می‌کند و تنها روایاتی را که بتواند با آن‌ها حکمت باطنی شیعه را بیان نماید، ذکر می‌کند.

۲. گاه دیده می‌شود که وی به دست‌های از روایات که از جهت وثوق و اطمینان در سند و دلالت خدشه پذیرند، استناد می‌کند. از دیدگاه کرین چون حقیقت شیعه همان جنبه باطنی آن، یعنی حکمت و معنویت، می‌باشد، از اینرو هر چه که بیانگر این حکمت و معنویت باشد، مورد استناد او قرار می‌گیرد. به عنوان مثال به خطبه‌البیان منسوب به حضرت علی علیه السلام که در کتاب مشارق الانوار حافظ رجب بررسی آمده است و از خطبه‌های غلوآمیز و افراطی درباره مقام امامت شمرده می‌شود، استناد می‌کند و صحت و سقم این حدیث را مورد توجه قرار نمی‌دهد، در حالی که این خطبه از جنبه تاریخی و سندشناسی، مورد تأیید حدیث‌شناسان نیست و همیشه مورد انتقاد عالمان دینی بوده است و صرفاً صوفیه دلالت و مضمون این خطبه را مورد تأیید قرار می‌دهند و به آن استناد می‌کنند. وی درباره شخصیت حافظ رجب بررسی که بنا به نظر عالمانی از شیعه چون علامه مجلسی، قابل اعتماد نیست^۱، پارسائی چنین می‌گوید:

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

علاقه زیاد کرین به شیعه معنوی، موجب شده که وی در مباحث مهدویت به سوی نظرات اسماعیلیه و شیخیه توجه زیادی کند و عمده اشکالات او در زمینه مهدویت متوجه نظرانی است که او به ویژه از شیخیه اقتباس نموده است.

۳. 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 (جزیره خضرا)، دریای سفید (که در

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، چاپ بیروت، ج ۱، ص ۱۰.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۹.

گفته‌های بعضی از تشرف یافتگان نقل گردیده است)، و محل زندگانی امام عصر علیه السلام را توجیه می‌کند. پس از آن که بعضی از بزرگان شیخیه چون محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸ / ۱۸۷۰) و ابوالقاسم خان ابراهیمی (۱۲۴۷ شمسی / ۱۹۶۹) از بحث عالم مثال که توسط سهروردی مطرح شد، استفاده نمودند و عالم مثال را همان عالم هورقلیا دانستند و سپس محل و جهان زندگی امام عصر علیه السلام را در جهان هورقلیا یا عالم مثال تلقی نمودند، کربن هم به این سؤال، توجه می‌کند و در راستای بیان نسبت میان عالم مثال، جسم هورقلیا و جزیره خضرا سخن می‌گوید و رابطه این عوالم را با یکدیگر بیان می‌دارد. وی می‌کوشد تا نشان دهد که بسیاری از واقعه‌ها و تجربه‌های دینی مؤمنان با امام عصر علیه السلام در دنیای محسوس و روال عادی عالم رخ نداده است؛ بلکه این رخدادها در جهانی وسط و میانه که فراتر از عالم ماده و متفاوت با این عالم مادی است، به وقوع پیوسته است. وی در بیان این بحث به نظریات مکتب شیخیه نزدیک می‌شود. او با توجه به روش‌شناسی خود و این که از منظر بیان تاریخ قدسی شیعه به امامت امام عصر علیه السلام می‌نگرد، اعتقاد به عالم مثال را که فراتر از عالم محسوس است، به عنوان پدیدارشناسی غیبت مورد لحاظ قرار می‌دهد و ارض ملکوت هورقلیا را چون ارض نورانی در آیین مانوی می‌داند:

مفهوم امام غایب، مشایخ مکتب شیخی را به تعمیق معنا و نحوه این حضور غایب هدایت کرده است. این جا نیز بار دیگر، عالم مثال، نقشی اساسی ایفا می‌کند. مشاهده امام در ارض ملکوت هورقلیا - مقایسه شود با ارض نورانی در آیین مانوی - مشاهده او در جایی است که او در حقیقت وجود دارد؛ در عالم ملموس و ورای حس و با عضوی که خاص ادراک چنین عالمی است. مکتب شیخی، نوعی از پدیدارشناسی غیبت را ترسیم کرده است. چهره‌ای مانند چهره امام دوازدهم، برابر احکام تاریخت مادی ظاهر و ناپدید نمی‌شود، بلکه او موجودی ورای عالم طبیعت است و مبین همان تمایلات ژرفی است که در جریانی از مسیحیت با تمایلات ناشی از اندیشه جسم لطیف مسیح مطابقت داشت.^۱

علی رغم این که بسیاری از علمای دسته اول امامیه، وجود و حیات امام عصر علیه السلام را جسمانی و

۱. همان، ص ۱۰۵.

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 تشریف یافتگان خدمت امام عصر علیه السلام را با عالم هورقلیایی 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 ارائه دهد، تاریخی که فرازمان و فرامکان است و در عالمی اثیری و فرامادی قرار گرفته است و ویژگی‌های دنیای مادی را ندارد.

عالمان شیعی چون شیخ صدوق در کتاب *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، طبرسی نوری در کتاب *نجم الثاقب*، محمد باقر مجلسی در جلد سیزدهم کتاب *بحارالانوار* و بسیاری دیگر از عالمان شیعی، با نقل ملاقات‌ها، تشرفات و شرح زندگی انسان‌هایی که عمر طولانی کرده‌اند (معتمَرین) 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 علیه السلام در زندگی مادی - در همین عالم مادی و جسمانی اثبات کنند و هیچ یک از آن‌ها به مانند بزرگان شیخیه نگفته‌اند که ملاقات و تشریف در عالم مثال و عالم هورقلیا به تحقق پیوسته است، بلکه همه آن‌ها، این دیدارها را در همین عالم مادی (ملاقات جسمانی) یا در حالت مکاشفه و شهود که به یک معنا محل وقوع آن در درون انسان است، دانسته‌اند؛ اما کرین علی‌رغم نظر عالمان امامیه (دوازده امامی) بیشتر به نگرش شیخیه، گرایش داشته است و گویی که کلیه تجربه‌های موجود در باب امام عصر علیه السلام را متعلق به عالمی دیگر می‌داند. از این رو می‌گوید:

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

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 وی امام را از قوانین علیت تاریخ خارج می‌داند و از این راه، مسأله

۱. محمد علی امیر معزی، *در احوال و اندیشه‌های هائری کرین*، پژوهش در نوع‌شناسی روایات ملاقات با امام غائب، ص ۷۵.

طولانی بودن عمر امام را توجیه می‌کند. داریوش شایگان در توصیف این مآله می‌گوید:

«... امام به عنوان چهره ملکوتی تجلی حق، از قوانین علیت تاریخی بر کنار 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 می‌گرداند. این همان جهان «شرق میانه» است که در تاریخ زندگانی قدسی امام دوازدهم به صورت «جزیره سبز» زمردینی در می‌آید که پیرامونش را دریایی سپید، که خود در ناکجا یا قطب همه جهات واقع شده، فرا گرفته است.»^۱

کربن محل زندگی امام مهدی علیه السلام را در ناکجا آبادی می‌داند که اسرارآمیز و بیرون از قلمرو مکانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم و دارای فضا و مکان خاصی فوق‌الارضی می‌باشد و توده مردم نمی‌توانند به آن مکان راه یابند.

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

۴. عبدالرحمان بدوی معتقد است که هائری کربن با عقل‌گرایی مخالفت دارد و به گرایش اشراقی (theosophy) بیش‌تر اهتمام می‌ورزد.^۲ به نظر می‌رسد این رویکرد کربن دارای دلایل متعددی است. از طرفی کربن شاگرد فیلسوفانی چون هایدگر و دیگر اندیشمندان اگزیستانسیالیست است که معتقد به پایان یافتن دوره متافیزیک و فلسفه بودند و در واقع به بحثهای کلاسیک فلسفه اقبال نشان نمی‌دادند و حتی از دیگران می‌خواستند که به آنها فیلسوف خطاب نکنند. از این رو بیش از آن که تلاش کنند تا به پرسش‌های انتزاعی فلسفه پاسخ دهند، در صدد پرداختن به پرسش‌های زندگی بودند. به این جهت هائری کربن با شاگردی نزد آنان و نزد ماسینیون که به افکار

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

۲. عبدالرحمن بدوی، *دائرةالمعارف مستشرقان*، صالح طباطبایی، روزه، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۴۸۱.

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

۵. به جهت تأثیرپذیری کرین از نظریات شهاب‌الدین سهروردی و فرقه‌هایی چون اسماعیلی و شیخیه، نظریه‌اش درباره ملاقات جسمانی و تجربه‌های دینی (رؤیا، مکاشفه و شهود) با امام عصر (عج) 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 (عج) با فرزندان خویش در این عالم به سر می‌برند، معتقد است که جزیره خضراء، دریای سفید، کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدی (عج) در این عالم رخ می‌دهد. حتی وی طول عمر امام را با عالم هورقلیا توجیه می‌کند. 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 می‌گیرد و نظریه آنان را نادرست می‌داند که طول عمر امام را با بیان زندگی طولانی بعضی از کهن سالان (معتبرین) توجیه می‌کنند. و علی‌رغم این که 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 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.

۶. 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 دیگر زوایای تفکر مهدویت، چون ابعاد جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه، سیاسی و دیگر جنبه‌های عصر ظهور را مورد توجه قرار نمی‌دهد. از نظر کرین امام مهدی (عج) خاتم ولایت مقیده و شکوفا کننده باطن ادیان است؛ اما وی این بحث را تنها از دیدگاه عارفان و آنچه در فرهنگ عرفانی مورد توجه است می‌نگرد و در آثار خود به کارکردها و آثار اعتقاد به مهدویت در دیگر حوزه‌ها (چه پیش از عصر ظهور و چه پس از عصر ظهور) کم‌تر توجه دارد.

نتیجه سخنان هانری کربن درباره مهدویت

در خاتمه باید عرض کنیم که هر چند نگرش هانری کربن در پاره‌ای از مباحث مهدوی - به ویژه عالم هورقلیا - قابل نقد است، اما در مجموع نباید از ارزش کار او در طرح مسأله مهدویت و موقعیت آن در هندسه ذهنی و اعتقادی شیعه کاست. وی به درستی با تکیه بر شیوه پدیدارشناسی - بر خلاف دین پژوهان و دائرةالمعارف نویسان پیش از خود که دارای روش تاریخی‌نگری بودند^۱ - به اهمیت موضوع مهدویت در تمامی فرقه‌های شیعه پی برد و علی‌رغم این که بسیاری از مقالات موجود در دائرةالمعارف‌ها و کتاب‌هایی که به وسیله خاورشناسان غربی درباره مهدویت نوشته شده و به اهمیت و رکن اساسی مهدویت در متون فریقین توجه ندارند و تنها به بررسی تاریخی مسأله از زمان تأسیس فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله تا دیگر مدعیان دروغین مهدویت می‌پردازند، کربن دقیقاً متوجه این مسأله بود که مهدویت فراتر از روند تاریخی‌نگری و سوء استفاده مدعیان، دارای ریشه ژرفی در متون دینی اسلام است، به طوری که نمی‌توان سوء استفاده جاه طلبان را دلیل بر جعلی بودن این موضوع دانست، بلکه می‌توان به وسیله آن نظریه‌پردازی نمود. به تعبیر دیگر، بیهوده سخن به این درازی نبود و همین کثرت مدعیان دروغین مهدویت و استفاده ناروا از مهدویت، خود گویای اهمیت و متواتر بودن مسأله در متون و منابع اصلی فریقین است. به همین جهت هانری کربن سخنانی درباره مهدویت بیان نموده است که گویای این است که وی مهدویت را نسبت به بسیاری از دین پژوهان غربی و شرق شناسان نیز بهتر درک نموده است. وی در آثار مکتوب خود، منزلت و شأن مهدویت را در تفکر عرفانی شیعه به مثابه یک پایه محکم فکری خاطر نشان نموده است، به گونه‌ای که از اندیشمندان اسلامی انتظار می‌رود تا از مسأله مهدویت در عرصه عرفان و اخلاق اسلامی، به عنوان یک نظریه و مبنای فکری استفاده کنند.

۱. رک به مقالات ذیل: رابرت اس. کرامر، *دائرةالمعارف جهان نوین اسلام* (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، *مجله انتظار موعود*، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹؛ مدلانگ، *دائرةالمعارف اسلام* چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، *مجله انتظار موعود*، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۹ - ۱۲۵؛ D. S. Margoliought, *Encyclopedia of religioun and ethics*, Edited by games Hasting, latest edit, Edinbough, New York, 1964, vol 8, p. 336.

مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستتر

مقدمه

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

دارمستتر از جمله استادان زبان شناس و 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 ۱۸۷۷ نوشته شده و در پاریس چاپ گردیده است، از جمله دیگر آثار او کتاب: «مجموعه قوانین زرتشت یا وندیداد اوستا» است که به وسیله آقای موسی جوان با عنوان «تفسیر اوستا» به فارسی ترجمه شده است.^۲ وی در زمینه مذهب زرتشت شهرت یافته است، به طوری که بعضی از اندیشمندان درباره اوستا و مذهب زرتشت به سخنان دارمستتر استناد می‌کنند که این امر خود گویای موقعیت علمی او در زمینه شناخت مذهب و فرهنگ باستانی ایران است. هانری کربن که خود از برجسته‌ترین شرق‌شناسان است، از دارمستتر به عنوان یکی از ایران‌شناسان برجسته یاد می‌کند و می‌گوید وی کسی است که به بررسی تطبیقی میان فرشتگان آئین

1. James Darmesteter (1849 - 1894)

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

زرتشتی، امشاسپندان و مفهوم قوای الهی از منظر فیلون اسکندرانی پرداخته است و او را از اندیشمندان مطالعات تطبیقی می‌داند.^۱

از جمله آثاری که دارمستر در خصوص مهدویت تالیف نموده است، کتابی با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» است که این اثر در ایران در سال ۱۳۱۷ توسط آقای محسن جهانسوز ترجمه گردیده است.^۲ انگیزه اصلی شکل‌گیری این کتاب را باید در وقایع سال ۱۸۸۵ م (۱۳۰۲ ه.ق) دنبال نمود، زمانی که فردی در سودان به نام «محمد احمد سودانی» (۱۸۸۵ - ۱۸۳۴) ادعای مهدویت نمود و حدود چهار سال بر این ادعا پافشاری نمود تا سرانجام در سال ۱۸۸۵ کشته شد. وی عده زیادی را در کشور سودان متوجه خود ساخت و به تدریج منطقه‌هایی از سودان را هم فتح نمود، از اینرو کشورهایی همچون مصر و انگلیس بیش از دیگر کشورها نسبت به این جریان حساسیت نشان دادند، زیرا محمد احمد سودانی چند منطقه‌ای را که مورد توجه مصر و انگلیس بود، فتح نموده بود به طوری که نقل شده است در سال ۱۸۸۵، قوای انگلیس در رویارویی با نیروهای محمد احمد سودانی شکست خوردند و این امر گلاستون رئیس‌الوزراء انگلیس را مجبور نمود تا در صدد برآید که سید جمال‌الدین اسدآبادی را که در آن زمان در انگلیس بود و روزنامه عروه‌الوثقی را منتشر می‌کرد، واسطه عقد صلح میان محمد احمد سودانی و دولت انگلیس سازد که البته این خواست وی هیچگاه 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 سودانی برای بسیاری از غربی‌ها، مورد پرسش قرار گیرد، از اینرو دانشگاه سوربن از دارمستر، خاورشناس عالی رتبه و استاد دانشگاه سوربن

۱. هانری کربن در باره دارمستر می‌گوید: «به نظر می‌رسد که پیشرفت مطالعات مربوط به سهروردی باردیگر اشاره جیمز دارمستر را - دانشمندی که مایه افتخار ایرانشناسی فرانسوی در آغاز این سده است - در ذهن زنده می‌کند. او ضمن شرح ترجمه خود از اوستا، کتاب مقدس آئین مزدایی، به مقایسه میان فرشتگان آئین زرتشتی، امشاسپندان = Amahraspand و مفهوم قوای الهی فیلون اسکندرانی که بر اندیشه دینی غربی تأثیری قابل ملاحظه داشت، پرداخت. از آنجایی که تاکنون در میان ایرانشناسان چندان فیلسوفی به وجود نیامده، اشاره دارمستر نیز ثمری به بار نیاورده است اما من گمان می‌کنم که این نکته می‌توانست سهروردی را از شوق به وجد آورد. اینجا راهی در برابر تطبیق باز شده است» (هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات طوس، تهران، س ۱۳۶۹، ص ۳۵).

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

درخواست نمود، تا درباره محمد احمد سودانی و موضوع مهدویت که بر سر زبان‌ها افتاده بود، سخنرانی کند. به این جهت دارمستتر به سخنرانی درباره مسئله مهدویت و ریشه تاریخی این بحث و هم چنین 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 جز، سخنرانی نبوده و بعدها به هنگام نوشته شدن کتاب، اضافه شده است، زیرا محمد احمد سودانی چهار ماه پس از سخنرانی دارمستتر کشته شده بود، در حالی که دارمستتر در بخش پایانی کتاب از ماجرای محمد احمد سودانی به عنوان قائله‌ای که اتمام یافته است، سخن می‌گوید.

روش تحقیق دارمستتر

روش دارمستتر در این کتاب و در شناخت مسئله مهدویت و ادعای مدعیان دروغین، تاریخی است. شیوه وی بر خلاف روش هانری کربن که به فرهنگ اسلامی نگاه پدیدارشناسانه داشت صرفاً تاریخی است. البته دارمستتر قبل از هانری کربن در حوزه شرق‌شناسی و ایران‌شناسی دانشگاه سوربن فعالیت می‌کرده است و چند دهه پس از او بود که هانری کربن در همان حوزه و قلمرو فعالیت نموده است، اما با وجود آنکه عرصه پژوهشی این دو اندیشمند غربی یکسان بود، لکن شیوه تحقیقشان در شناخت فرهنگ اسلامی بسیار متفاوت از یکدیگر است. با نگاهی به کتاب 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 تاریخی‌نگری را برگزیده است، اما بر خلاف او کربن در شناخت موضوع مهدویت هیچگاه به صورت تاریخی ننگریست، بلکه پیوسته پدیدارشناسانه به تحلیل عناصر شیعی و ارتباطی که میان فکر شیعه و اعتقاد به مهدویت وجود دارد، اشاره می‌نمود و بر این باور بود که باید مهدویت را به عنوان یکی از عناصر کلان شیعه و یکی از مولفه‌های اساسی مذهب از دیدگاه یک مسلمان ننگریست و شیوه تاریخی‌نگری را ناتوان از تحلیل عمیق و همدلانه آموزه‌های مذهبی می‌داند.

دارمستتر در شیوه تاریخی‌نگری، می‌کوشد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت،

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

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

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

ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از اینجا پیدا شده است.^۱

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

مطابق تعالیم این سه دیانت پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودان به هجوم و تخریب یا جوج و مأجوج مصداق داده‌اند و عیسویان به 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.^۲

نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت

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» بر خلاف نگرش پاره‌ای از خاورشناسان که آن را اسم فاعل و به معنای هدایت‌گر، ترجمه کرده‌اند، به صورت اسم مفعول و به معنای «هدایت شده» می‌باشد، زیرا این دسته از انسان‌ها از جانب خدا هدایت شده‌اند.^۳

وی معتقد است، مهدویت در قرآن نیامده است و در این که مهدویت در سخنان پیامبر اکرم ﷺ نیز به وضوح و روشنی آمده باشد، تردید می‌کند.^۴ 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.

۱. همان، ص ۵.

۲. همان، ص ۶.

۳. همان، ص ۷.

۴. همان، صص ۹ - ۱۰.

وی علی رغم اینکه در صحاح سته به ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام و خصوصیات او اشاره شده است و در بعضی از کتاب‌های آن - جز صحیح بخاری و صحیح مسلم - حتی به اسم آن حضرت تصریح شده است. اما با این وجود می‌کوشد تا وثوق و استحکام این احادیث را مخدوش سازد. از اینرو تعداد انگشت شماری از اندیشمندان اهل سنت همچون رشید رضا، احمد امین و اقبال لاهوری که به مسئله مهدویت اعتقاد ندارند، تحت تاثیر سخنان ابن خلدون قرار گرفته‌اند و با وجود آنکه ابن خلدون توانائی لازم را در حدیث‌شناسی دارا نبوده اما نوعاً به سخنان او استناد می‌کنند و به نظر می‌رسد دارمستر هم در این باره به ابن خلدون استناد می‌کند و اندیشه‌های او در این باره برگرفته از سخنان ابن خلدون می‌باشد.

وی تحت تاثیر ابن خلدون برای مهدویت خاستگاه دینی قائل نبوده است 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 درباره اسطوره‌شناسی، به بیان افکار افراد و فرقه‌هایی می‌پردازد که به گمان او مسئله مهدویت را به وجود آوردند. وی گسترش تفکر مهدوی را از زمان پیشرفت بنی امیه به بعد و به نفع فرزندان امام علی علیه السلام می‌داند، از زمانی که نخستین بار پیروان مختار ثقفی و سپس طرفداران محمد ابن حنفیه یا فرقه کیسانیه به مهدویت وی قائل شدند و به این ترتیب نخستین مدعیان دروغین مهدویت در میان مسلمانان به وجود آمدند. به این ترتیب دارمستر 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.

پس وی به جریان جنگیدن مسلمانان با ایرانیان و زمینه پذیرش اسلام به وسیله ایرانیان می‌پردازد و می‌گوید، ظلم و ستم پادشاهان ساسانی به توده مردم و خستگی مردم از دست حاکمان و پادشاهان موجب شد که وقتی سپاه مسلمانان به ایران حمله کنند و سپاه ایرانیان را شکست دهند، مردم را در برابر پذیرش چند راهکار مختار سازند، نخست پذیرفتن اسلام، دوم دادن جزییه و تحت‌الحمایه حکومت اسلامی قرار گرفتن و سوم اینکه در صورت نپذیرفتن این دو مورد، کشته

شوند.^۱ دارمستتر معتقد است عرب‌ها برای تامین بیت‌المال و هزینه‌های آن ترجیح می‌دادند تا ایرانیان ایمان نیاورند، تا به این طریق مجبور باشند، جزیه دهند، اما ایرانیان به جهت تنفر از حکومت ساسانی و رهایی از اعمال جان‌فرسایی که پادشاهان ساسانی تحمیل می‌کردند، ترجیح می‌دادند تا ایمان آورند، به همین جهت او معتقد است ایرانیان، اسلام آوردند، اما اسلام را با عناصر فرهنگی و دینی خود و با اساطیر ایرانی آمیختند و به آن آب و رنگ ایرانی دادند. او در این‌باره می‌گوید: «ایرانیان اسلام آوردند... اما اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام آویختند».^۲

در واقع او با این سخن می‌خواهد اثبات کند، تاثیر تفکر و اعتقاد ایرانیان در شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اسلامی مشهود می‌باشد و ردپای اساطیر ایرانی را در فرهنگ اسلامی می‌توان دنبال نمود. به عنوان مثال می‌گوید: ایرانیان اعتقاد به حق خداداد علی علیه السلام و اولاد علی علیه السلام را با اساطیر خود آمیختند، زیرا ایرانیان معتقد بودند که حق از جانب خدا اعطا می‌شود و آن را نور لطیفی می‌دانستند که از جانب خداوند نازل می‌شود و آن را «فر یزدان» می‌نامیدند و پادشاه را خداوند و زاده کردگار محسوب می‌کردند.^۳ به همین جهت ایرانیان پس از مرگ علی علیه السلام برای او اساطیر و افسانه‌ها ساختند و به عنوان مثال گفتند که در هنگام ولادت امام علی علیه السلام سیمناک‌ترین شمشیران به نیام رفت یا اینکه گفتند که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر دروازه خیبر را از بیخ برکند و سپر خود ساخت و مواردی دیگر که محصول روحیه اساطیری و میتولوژی ایرانیان بوده است.^۴

دارمستتر در شرح حال مدعیان دروغین مهدویت و حوادث زمان صدر اسلام که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله به وقوع پیوست، به وقوع حوادثی همچون قیام مختار ثقفی و محمد ابن حنفیه،

۱. همان، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۳.

۳. همان.

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

می‌پردازد، سپس به ترتیب به بیان جریان ادعای مهدویت در سرزمین‌های روم، افریقا، عثمانی و سودان می‌پردازد و سرانجام کتاب خویش را با بیانی درباره ادعای مهدویت محمد احمد سودانی و اختصاص دادن بخش پایانی کتاب به آن به اتمام می‌رساند.

وی پیرامون شخصیت محمد احمد سودانی می‌گوید، وی از کودکی حافظ قرآن، اهل زهد و تقوا بود^۱ که بعدها به دلیل رواج سلسله‌های صوفیانه در کشورهای افریقایی، وارد حلقه مریدان «شیخ محمد شریف» گردید، اما چون معتقد بود، شیخ نمی‌تواند آنچه را که شریعت روا ندانسته، جایز شمارد، منفور شیخ واقع شد، به طوری که هرچه سودانی به عذرخواهی پرداخت، ثمره‌ای نبخشید، جز اینکه به طرد او از حلقه مریدان منتهی گشت و کینه و تنفر شیخ محمد شریف را در دل او کاشت به طوری که بنا به نقل دارمستر او را مصمم نمود تا از شیخ انتقام بگیرد.^۲

از دیگر عللی که دارمستر برای تبیین قیام محمد احمد سودانی نقل می‌کند، این است که مردم سودان توسط مباشران مالیه به شدت مورد ستم و ظلم قرار گرفته و در عسرت به سر می‌بردند، به علاوه که سودان از جمله کشورهایی بود که در آن برده‌داری به شدت وجود داشت،^۳ به طوری که زمینه‌های اجتماعی برای پذیرش ادعای محمد احمد سودانی مبنی بر مهدویت بسیار مساعد بود و با ادعای وی بسیاری از مردم ستم دیده، حقانیت او را پذیرفتند و متقاعد شدند که او همان کسی است که در روایات وعده داده شده است که مستضعفان را از زیر ستم ظالمان نجات خواهد داد، به ویژه که مردم سودان معتقد بودند، امام قرطبی در کتاب *طبقات*، روایتی را نقل نموده است که وزیر مهدی علیه السلام صاحب شهر خارطوم خواهد بود و سیوطی و ابن حجر هم نقل کرده‌اند که از علامات ظهور مهدی علیه السلام خروج ایشان از سودان است. به علاوه در سال ادعای محمد احمد سودانی، ستاره‌ای دنباله‌دار نمایان شد که سودانیان گفتند که این ستاره رایت مهدی علیه السلام است که فرشتگان آن را حمل می‌کنند.^۴

۱. همان، ص ۱۸۵.

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

۳. همان، ص ۱۸۵.

۴. همان، ص ۱۸۸.

این سخنان و علائم می‌توانست اعتماد مردم را نسبت به فردی همچون محمد احمد سودانی جلب کرده و اراده آنان را در پیوستن به وی محکم سازد. به همین جهت محمد احمد سودانی توانست چهار سال به ادعای خود ادامه دهد، مناطقی از سودان را فتح نماید، سپاه انگلیس و مصر را شکست دهد و شهرتش به همه جای دنیا حتی کشورهای اروپایی کشیده شود.

نقد و بررسی آراء دارمستتر

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

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

۳. وی به جهت اینکه اوستاشناس است و با تمدن ایرانی و مذهب زرتشت، آشنا بوده است، می‌کوشد تا ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به مسئله مهدویت، تحت تاثیر مذهب زرتشت و تمدن ایران باستان بداند و حتی ریشه‌های تفکر شیعه را در اموری همچون منصوص بودن خلافت علی علیه السلام، برآمده از تفکر زرتشتیان می‌داند، در حالی که شباهت میان یک آموزه در چند دین نمی‌تواند دلیل بر تاثیر گرفتن یک دین از دین دیگر باشد. اگر دارمستتر به خود زحمت شناخت ادیان را می‌داد و منشأ ادیان ابراهیمی را وحیانی می‌دانست و برای آنان حقانیت قائل بود، هیچگاه این سخن را نمی‌گفت، اما چون این دسته از خاورشناسان به مانند جامعه‌شناسان سکولار، دین را امری اجتماعی،

فرهنگی و محصول تمدن‌ها می‌دانند، از اینرو در یافتن جنبه‌های مشترک میان ادیان، به دنبال اسطوره‌شناسی و نمادشناسی هستند به طوری که گمان می‌رود، جوامع در تحقق اعتقادات خود از یکدیگر تقلید می‌کنند.

۴. 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 از او، پیروی نموده است. طبیعی است این امر موجب گردیده تا وی نسبت به مهدویت تصویر درست و صحیحی نداشته و به نگرش و آراء موجود در منابع اصلی دین دسترسی نیابد.

متأسفانه به جهت اهمیتی که ابن‌خلدون در جامعه‌شناسی و تاریخ دارد و اثر مهم او در جامعه‌شناسی - مقدمه ابن‌خلدون - منشأ اثر بوده و در غرب ترجمه شده است، موجب گردیده است تا نظر نادرست او در زمینه مهدویت نیز مورد توجه اسلام‌شناسان غربی قرار گیرد و آنان در شناخت مسئله مهدویت به جای رجوع به متون اصلی و منابع درجه اول به این آثار رجوع کنند، در حالی که نباید فراموش نمود که اهمیت اندیشمندی در یک عرصه 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، مهم بدانیم. هم چنین ابن‌خلدون از جمله کسانی است که جایگاه خاصی در جامعه‌شناسی و تاریخ سرزمین‌های اسلامی دارد، اما این امر، دلیل نمی‌شود تا سخنان او را در زمینه مهدویت موثق و دارای اعتبار دینی بدانیم، به حدی که سخنانش، مورد استناد دین‌پژوهان غربی قرار گرفته است.

مهدویت از دیدگاه فان فلوتن

مقدمه

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

۱. کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی (۱۸۹۵).

۲. کتاب البخلاء، جاحظ (۱۹۰۰).

۳. رساله‌های کوتاهی از جاحظ (۱۹۰۳).

و تالیفات وی عبارتند از:

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

۲. پژوهش‌هایی درباره عرب سالاری، تشیع و عقاید مهدویت در دوره اموی (در سال ۱۸۹۴ در

آمستردام به زبان فرانسوی نوشته است).^۲

از مهمترین آثار فان فلوتن درباره اسلام، کتاب دوم اوست. این کتاب با عنوان «السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه»^۳ در سال ۱۹۶۵ به وسیله دکتر حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم به زبان عربی و به وسیله سید مرتضی هاشمی حائری با عنوان «تاریخ شیعه و علل

1. Gerole Van Vloten (1866 - 1903)

۲. دائرة المعارف مستشرقان، عبدالرحمن بدوی، ۴۲۰.

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

سقوط بنی امیه» به زبان فارسی ترجمه شده است.^۱

دکتر حسن ابراهیم حسن، مترجم کتاب فلوتن به زبان عربی، در مقدمه این کتاب می‌گوید، آنگاه من در دانشگاه لندن دانشجوی رشته تاریخ اسلام بودم، استاد توماس آرنولد در سخنرانی‌های خود به کتاب فان فلوتن اشاره می‌نمود و از آن تعریف می‌کرد و این امر موجب شد تا من پس از اتمام تحصیل، تصمیم گرفتم با کمک دوستان محمد زکی ابراهیم این کتاب را به عربی ترجمه کنم. وی می‌افزاید که این کتاب را از مهمترین 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.

همچنین ترجمه عربی دیگری از این کتاب نیز به وسیله دکتر ابراهیم بیضون، اندیشمند شیعی همراه با نقد و بررسی، با عنوان «السیطره العربیه و التشیع و المعتقدات المهدیه فی ظل خلافة بنی امیه» ارائه شده است. دکتر ابراهیم بیضون در جنوب لبنان در سال ۱۹۵۱ متولد شد، شیعی است و دکترای خود را در رشته تاریخ اسلامی از دانشگاه فرانسه دریافت نموده است؛ وی بر خلاف ترجمه دیگر این کتاب که به وسیله دکتر حسن ابراهیم حسن انجام شده، برخوردار از مباحث نقد و تحلیل است و در بخش‌هایی از کتاب به انتقاد از مباحث فان فلوتن پرداخته است.

روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت

از مطالعه مجموعه ترجمه‌ها و تالیف‌های فان فلوتن استنباط می‌گردد که وی در تاریخ اسلام و قرون اولیه صدر اسلام به ویژه عصر بنی امیه، تخصص داشته است. روش وی در تاریخ اسلام مشخصاً تاریخی است و مانند بسیاری از خاورشناسان دیگر به جای آنکه به بررسی و ارزیابی اعتقاد به مهدویت در مذهب شیعه و پیروان آن پردازد و کارکرد آن را در فرهنگ شیعه و در نزد شیعیان و جوامع شیعی مورد ارزیابی قرار دهد، می‌کوشد تا دلایل پیدایش این فکر را با استناد به رخدادهای تاریخی و حوادث قرون اولیه جامعه اسلامی مورد نقد و بررسی قرار دهد.

وی در کتاب «عرب سالاری و تاریخ شیعه» به بررسی تاریخی مسئله مهدویت و عوامل پیدایش این فکر در اندیشه‌های شیعه می‌پردازد. او تحت تاثیر افکار دارمستر که صریحاً در کتاب خود از

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

او نام می‌برد، با شیوه توصیفی به موضوع نمی‌نگرد، بلکه به مانند وی با تکیه به آثار ابن خلدون و پذیرش این مسأله که اعتقاد به مهدویت اندیشه‌ای ساختگی است، به بررسی این پرسش می‌پردازد که چرا مسلمانان به طرح مهدویت پرداخته‌اند و چگونه این فکر در اندیشه مسلمانان به ویژه شیعه شکل گرفته است؟

همانطور که قبلاً اشاره شد، این دسته از خاورشناسان به این مسأله توجه ندارند که در بررسی آئین‌ها و اندیشه‌ها نخست باید مسئله 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 مسئله از دیدگاه پیروان آن نگریسته می‌شود و سپس بعد از توصیف نظرات وفاداران به آن تفکر، اگر تناقض و نقصی دیده شود، گوشزد می‌گردد، در حالی که افرادی همچون فلوتن، از ابتدا فرهنگ مهدویت را تحت تاثیر اندیشه مدعیان مهدویت دانسته‌اند و این را به عنوان یک اصل موضوع در ذهنشان تثبیت نموده‌اند، حال پس از قبول این مسأله توجه می‌کنند که این اعتقاد چه کارکردها و اهدافی را در تحولات تاریخی و سیاسی در پی داشته است. طبیعی است در این شیوه تحقیق، بخش زیادی از حقانیت موضوع برای محقق قابل تشخیص نخواهد بود، زیرا بر این اساس هیچگاه نمی‌توان به منزلت و ارزش بحث در آن مذهب و یا نزد پیروان و وفاداران به آن، آگاهی یافت.

نگرش فان فلوتن درباره مهدویت

بزرگترین ادعای فلوتن 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 سوء استفاده 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:

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

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.^۲ بنا به 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 تاریخی‌نگرانه فلوتن، دلیل اعتقاد به مهدویت که از نظر او تحت تاثیر داستان‌های دروغ 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 و نظرش درباره اسلام این است که انتشار اسلام از راه ایجاد رعب و ترس بوده، نه از راه استدلال، احتجاج و

۱. فان فلوتن، *السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه*، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۲: «و من الجلی أن الاعتقاد بظهور المهدی و انتظاره لم یقتصر بادی الأمر علی آل البیت و حدهم، بل بدأ ذلک الاعتقاد یذاع و ینتشر بین المسلمین علی حسب إزدیاد نفوذ الشیعه و انتشاره. و قد انتشرت فکرة المهدی المنتظر لدى أهل السنه حتی محت ذکر غیره من المهدیین مما کان یتنبأ بهم مثل السفیانی و القحطانی و غیرهما. و لاشک أن التنبؤ بهؤلاء و انتظارهم لم یتلاش تماماً من نفوس المسلمین».

۲. «سر انتصار العباسیین إلى ثلاثه عناصر هامه: ۱. الکراهه المستأصله التي کان یکنها أهل البلاد المغلوبه للفتاحین من العرب ۲. الشیعه و هم أنصار أهل البیت ۳. انتظار مخلص أو هاد messie» (همان، صفحه الیاء).

موعظه حسنه.

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

او پس از اینکه تفکر شیعه را محصول ماجرای کوفه می‌داند، تاکید می‌ورزد که تفکر شیعه در کوفه باقی نماند و به بلاد دیگر نیز سرایت نمود و در بخش‌های زیادی از سرزمین‌های اسلامی منتشر گردید.^۴ از نظر او امامان شیعه در ابتدا با غلو مسلمانان نسبت به خودشان، مخالفت می‌کردند و آنها را - با تبعید یا انداختن در آتش - توبیخ می‌نمودند، اما بعدها آنگاه که دیدند از این مسئله می‌توانند

۱. «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 العربيه إنما كانت بقيه من عباده الملوك، تلك العباده التي كانت مشهوره عند قدماء الفرس بعد أن خالطها بعض العقائد الأشراقية و التي لا يبعد أن تكون قد انتقلت إليهم عن طريق الديانة البابليه القديمه» (همان، ص ۷۶).

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

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

۴. «... لاسيما إذا علمنا أنها نشأت في الكوفه و تأثرت بالديانات السابقه للإسلام، و قد انتشرت تلك العقائد في جزء عظيم من الدوله الاسلاميه بقدر إزدیاد تدمير المسلمين و سحقهم ثم ضعف الدوله الأمويه و انحلالها.» (همان، ص ۷۹).

برای براندازی حکومت بنی‌امیه و نابودی حاکمان استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر دادند.^۱ از جمله ضعف‌های فان فلوتن در تحلیل مهدویت و دیگر اعتقادات اسلامی، رجوع نکردن به منابع دسته اول مسلمانان و شیعه است و این امر علاوه بر نگرش تاریخی‌نگریش به موضوع، موجب گردید تا تحلیل او از مسأله، دقیق نباشد. به عنوان مثال فلوتن به مانند خاورشناسان قبلی همچون گلدتسیهر و دارمستتر، نادرستی مسأله مهدویت را برای خود مسلم گرفته و در این مبحث به دو فصل نخست کتاب ابن خلدون و هم چنین کتاب دارمستتر^۲ رجوع می‌کند که هر دو از کتاب‌های غیر مستند در شناخت مهدویت تلقی می‌گردند.

پیشگویی از دیدگاه فان فلوتن

فان فلوتن در زمینه تاریخ دو قرن نخست اسلام پژوهش نموده است و کوشش کرده است تا با شیوه تاریخی‌نگری به بررسی مسأله مهدویت در دو قرن نخست اسلام بپردازد. وی در ابتدای بخش سوم «المعتقدات المهدیه» مسأله مهدویت و گرایش مسلمانان به موضوع مهدویت را بر اساس تحلیلی روان شناختی بیان می‌دارد و معتقد است شرقیان گرایش زیادی به امور غیبی و حوادث آینده دارند و این را از زمینه‌های گرایش به بحث پیشگویی‌ها یا مبحث «تنبؤات» می‌دانند:

يجب أن لايفوتنا في دراسة تاريخ الاسلام و الشرق عامه، مدى الدور الذي يحتله عامل التنبؤ، و تأثير الروح الشرقيه بكل ما له علاقه باستكشاف الغيب واحداث المستقبل.^۳

وی معتقد است وجود پیشگویی‌ها موجب شده تا افراد در دوره بنی‌عباس با تکیه بر این پیشگویی‌ها، دست به اقداماتی سیاسی یا مبارزاتی بزنند و در صدد براندازی حکومت وقت باشند. این پیشگویی‌ها در تاریخ جریان‌ات مهدویت خواهی بسیار اهمیت دارد. او به جای آنکه مهدویت را

۱. « لاغرو فقد رمى على في النار كل من دعاه إلهاً من هولاء الغلاء و نفى عبدالله بن سبا إلى مدائن ... على أن موقف هولاء الإنمى السلبی لم يلبث أن تغير حين بدأ العلويون يدركون مقدار ما قد يستفيدونه من هولاء المفتونين بهم و المتحمسين في الدعوه لهم و لاسيما بعد ما رأوه من ضعف الدوله الأمويه و ما دب إلى جسمها من الانحلال » (همان، صص ۹۲ - ۹۱).

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

۳. فان فلوتن، السيطره العربيه و التشيع والمعتقدات المهديه فسی ظل خلافة بنی‌امیه، الدكتور ابراهيم بیضون، دارالنهضة العربيه للطباعة و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۹۷.

مبتنی بر اعتقادات کلامی و یا سخنان نبوی بدانند، متکی بر پیشگویی‌هایی می‌داند که بخش زیاد آن دارای منشأ یهودی و یا مسیحی است و معتقد است مسلمانان بسیاری از این پیشگویی‌ها را از ادیان پیش از خود گرفته‌اند.

وی در تکذیب این پیشگویی‌ها به کتاب استاد خود (دخویه) استناد می‌کند که درباره آثار این پیشگویی‌ها در حادثه‌های قرن دهم^۱ و علاوه بر استناد به بعضی از سخنان دیگر خاورشناسان به سخن مختار اشاره می‌کند که معتقد بود او همان مردی است که گفته شده از قبیله ثقیف قیام می‌کند و به پیروزی بزرگی می‌رسد، همانطور که این پیشگویی درباره حجاج بن یوسف هم بیان شده است.^۲ فان فلوتن هم چنین در تاثیرگذاری پیشگویی‌ها بر روی مسلمانان تحت تاثیر افکار ابن خلدون است و استناد به دو فصل نخست از مقدمه ابن خلدون می‌کند و او را نخستین کسی می‌داند که اهمیت این دسته از پیشگویی‌ها را فهمیده و به بطلان آن پرداخته است. وی معتقد است که این مسأله روان‌شناختی مورد توجه شرق‌شناسانی همچون دخویه، استاد وی، قرار گرفته است و دخویه در تحلیل قرامطه، بر خلاف دیگران، تاثیر مسأله پیشگویی‌ها را بر روند حوادث قرن دهم بیان نموده است:

اما المورخون من امثال دی خویه De Goeje فی اطروحه عن القرامطه، فقد عرض مطولاً لتأثیر هذه التنبؤات (خاصه تلک التي ترتکز علی بعض قواعد التنجیم)، علی مسار احداث القرن العاشر الهجری، علی أن الآخرین أهملوا غالباً هذا الموضوع.^۳

از اینرو فان فلوتن می‌گوید، من در کتاب خود، در مبحث سطره پیدا نمودن عباسیان بر خلافت، بخشی را به این بحث اختصاص داده‌ام و اشاره به پیشگویی‌هایی نموده‌ام که مورد اعتقاد مردم بوده است. وی بر این باور است که بسیاری از این پیشگویی‌ها که مورد استفاده قرار گرفته است دارای ریشه‌های یهودی و مسیحی است:

۱. همان، ص ۱۱۰.
۲. «كان المختار زعيم الشيعة يزعم أنه هو «ذلك الرجل من ثقیف الذي يفتح عليه بالمدار، فتح عظیم، علی أن تلک النبوءه قد صدقت فی الحجاج بن یوسف من نفس قبیله ثقیف» (همان، ص ۱۱۱).
۳. همان، ص ۹۸.

تجدد الملاحظه أن هذه التنبؤات كانت سرية في الغالب. و إذا ما حدا الامر الى اكتشاف اصحابها، فمعظمهم كان في الاصل على اليهوديه او المسيحيه قبل اعتناق الاسلام.^۱

فان فلوتن، مهدویت‌خواهی و پیشگویی‌های موجود در این زمینه را کوششی در دست بنی عباس می‌داند که از آن در جهت سرنگونی و سقوط حکومت بنی امیه استفاده نموده‌اند؛ وی در بخش سوم «المعتقدات المهدیه» می‌گوید، بسیاری از مخالفان حکومت بنی امیه از جمله مختار ثقفی و یا حاکمان بنی عباس تلاش می‌نمودند تا با بحث «پیشگویی‌ها» یا «تنبؤات» خود را از مصادیق آن دسته از سخنان و روایاتی بدانند که ظهور یک منجی را پیشگویی نموده است. از اینرو گاهی در مسیر نشان دادن حقانیت خود و توجیه حرکت و نهضت خویش، به تاویل و یا تبیین مصادیق روایات می‌پرداختند. مثلاً مختار ثقفی می‌گوید که او مصداق همان روایتی است که می‌گوید، مردی از قبیله ثقیف قیام می‌کند و مکانی به نام «مذار» را فتح می‌کند، در حالی که این پیشگویی پس از مختار درباره فرد دیگری به نام حجاج بن یوسف تحقق یافت که بر یک انقلابی به نام عبدالرحمن بن الاشعث پیروز شد:

كان المختار الزعيم الشيعي المعروف يعتقد انه «ذلك الرجل من ثقیف الذی يفتح عليه بالمذار (مکان بین واسط و البصره) فتح عظیم»، على أن نبؤه المختار تحققت بعد ذلك في ثقفی آخر هو الحجاج بن يوسف، الذی انتصر على الثائر عبدالرحمن بن الاشعث.^۲

فان فلوتن در بررسی احادیث پیرامون ملاحم می‌گوید، کتاب‌های ملاحم متضمن بیان پاره‌ای از حادثه‌های آینده است و تاریخ این اخبار را متعلق به قرن نخست می‌داند. بنا به نظر وی در اخبار ملاحم رموز حرفی وجود دارد و گاه یک حرف اشاره به یک شخص و یا حادثه خاصی است که به صورت رمز و اشاره بیان گردیده است:

اما كتب الملاحم Malahim و هي عبارة عن اشعار تتضمن تكهنات عن احداث المستقبل، فيعود تاريخها كذلك الى القرن الاول الهجري... و لقد استخدمت في بعض العبارات التي مر ذكرها بالمعنى المجازي للدلالة على

۱. همان، ص ۹۹.

۲. همان، ص ۹۸.

حادثه خطیره لا مفر من وقوعها، و من ثم بالمعنى المستقبل للحوادث و دخلت فى الشعرالمتنبى بعالم الغيب. و من الوسائل الاكثر شيوعاً فى الملاحم، الرمز الى الاشخاص بحرف واحد كأن يقال مثلاً: «ق» سيقتل «م» بمساعدته «ج»، ثم يأتى «ش» و يحقق انتصاراً حاسماً الخ... و فى عهد آخر الخلفاء الامويين كانت تتردد النبؤة: «ع» بن «ع» بن «ع» سيقتل «م» بن «م» بن «م». و قد اول الناس هذه الرموز باسم الخليفة الاموى مروان بن محمد بن مروان و عبدالله بن على بن عبدالله العباسى.^۱

فان فلوتن در بحث خود پیرامون ملاحم اشاره به دو دسته از اخبار پیش‌گویانه می‌کند، بخشی از پیش‌گویی‌ها درباره آینده است و بخشی نیز در خصوص آخرالزمان است: «و یبقی آن نتحدث عن نوع آخر من التنبؤ، لا یقل تأثیراً او أهمیه عما سبق و هو التنبؤ بنهایه الوجود (مصیر العالم)».^۲ وی در بیان این پیش‌گویی‌های آخرالزمانی، معتقد است، ردپای ادیان پیشین در اسلام وجود دارد. وی معتقد است افرادی همچون تمیم الداری، کعب الاحبار و وهب بن منبه در ساختن و انتقال جعلیات ادیان پیشین در اسلام تأثیرگذار بوده‌اند:

هذه التنبؤات تعود كذلك الى اصل يهودى او مسيحى، قبل أن تكتسب طابعها العربى فى القرن الاول الهجرى. و قد وصلت الى المسلمين على شكل تنبؤات مجهولة المصدر و إما تحت ستار من الاحاديث الموضوعه، التى نقلها غالباً اليهود او النصارى ممن اعتنقوا الاسلام و بفضل هذا النوع من التنبؤ، اكتسب شهره واسع كل من وهب بن منبه و تمیم الداری و کعب الاحبار.^۳

بنا بر اعتقاد او، این پیش‌گوئی‌ها ریشه در یهودیت و مسیحیت دارد^۴ که از طریق کتاب‌های این ادیان یا توسط یهودیان و مسیحیانی که مسلمان شده بودند، وارد فرهنگ اسلامی گردیده است و در قرن نخست، آب و رنگ عربی به خود گرفته است. از جمله این پیش‌گویی‌ها، پیش‌گویی درباره

۱. همان، صص ۱۰۲ – ۱۰۱.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. همان، ص ۱۰۲.

۴. «ترجع هذه التنبؤات إلى أصل يهودى أو مسيحى، إلا أنها لم تلبث أن صبغت بالصبغة العربية فى القرن الأول الهجرى و قد شاع هذا النوع من التنبؤ فى الأمة الإسلاميه عن طريق كتب التنبؤات أو عن طريق الأحاديث التى وضعها اليهود و المسيحيون أو التى لا يخلو إسنادها من بعض اليهود أو المسيحيين ممن دخلوا الإسلام» (همان، ص ۱۱۵).

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 درباره ظهور حضرت مهدی علیه السلام، آمدن مسیح علیه السلام، دجال و دیگر حوادث آخرالزمان در قرآن، پیشگویی نشده است و این پیشگویی‌ها صرفاً در سنت و روایات آمده است، به طوری که این احادیث در عصر بنی‌امیه جزئی از اعتقادات گردید و ذهن مسلمانان را به خود مشغول نمود.

از جمله پیشگویی‌هایی که به نظر فلوتن دارای ریشه یهودی و عبری است و مسلمانان از یهودیان گرفته‌اند، «الهرج» به معنای قتل و کشتار در آخرالزمان است که به نظر او از ریشه عبری «hereg» گرفته شده و در هر دو زبان عربی و عبری به معنای کشتن و قتل است.^۱ هم چنین معتقد است کلمه دجال که در پیشگویی‌های آخرالزمان مسلمانان آمده است، از ریشه آرامی است و همان فرد ضد مسیح است (Antichrist) که مورد اعتقاد مسیحیان است. فلوتن معتقد است کلمه دجال در قرآن نیامده است، بلکه در روایات ذکر شده که آن اسم مردی یهودی از اهل مدینه به نام صاف بن صائد یا ابن صیاد است که پیامبر تصریح نموده است که او دجال است و مسلمانان بر این اساس به آن معتقد شده‌اند.^۲ به علاوه فلوتن اعتقاد مسلمانان را در رجعت عیسی مسیح، تحت تاثیر افکار مسیحیان می‌داند.^۳

فلوتن بعد از اینکه به مسئله آخرالزمان و پیشگویی‌های این دوران می‌پردازد، سپس به تاثیر مهدویت در سرنوشت حکومت و دولت بنی‌امیه اشاره نموده^۴ و آن را عامل به قدرت رسیدن بنی‌عباس می‌داند. وی پس از آن، در صفحات پایانی، به تاثیر مهدویت در ایران اشاره‌ای اجمالی کرده است و درباره آن دسته از مدعیان مهدویت که از خاندان اهل بیت و شیعیان نبوده‌اند، توضیح می‌دهد.^۵

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

۲. همان، صص ۱۱۹ - ۱۱۸.

۳. همان، ص ۱۲۰.

۴. همان، ص ۱۲۲.

۵. همان، ص ۱۴۵.

نقد و بررسی آراء فان فلوتن

اشکال نخست بر فلوتن این است که روش تحقیق او منحصرأ تاریخی است و به جای آنکه به مهدویت از دیدگاه کلامی شیعه بنگرد صرفاً به تاریخی‌نگری 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 است، تالیفی که در مسئله مهدویت جایگاه مهمی ندارد و ابن خلدون از نادر اندیشمندان مسلمان است که به مخالفت با مهدویت پرداخته است. هم چنین از منابع غربی فلوتن، آثار خاورشناسانی همچون دارمستتر، دخوید و امثال آنها می‌باشد که نظر این افراد مقرون به واقع نیست و آثار آنان خود قابل نقد و بررسی است.

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

چهارمین اشکال این است که وی بخش‌های زیادی از افکار شیعیان را تحت تأثیر ادیان ابراهیمی، ادیان باستانی و داستان‌های بنی اسرائیل می‌داند و برای اثبات این امور به مباحث زبان‌شناسی و ریشه‌شناسی کلمات می‌پردازد. در حالی که از جنبه ریشه‌شناسی اگر هم میان پاره‌ای از مفاهیم در زبان عربی با زبان عبری و فارسی رابطه باشد و از یکدیگر 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، هر چند که از جهت اصطلاح‌شناسی و ریشه‌شناسی ممکن است با یکدیگر تعامل و داد و ستد هم داشته و وام‌دار یکدیگر باشند. از اینرو نمی‌توان مشابهت زبانی میان «الهرج» در روایات اسلامی را با کلمه «hereg» در فرهنگ یهودی که هر دو به معنای قتل و کشتن است و یا مشابهت دجال را در فرهنگ اسلامی با کلمه «antichrist» در مسیحیت که هر دو از علائم آخرالزمان است، دلیل بر این دانست که روایات مذکور در فرهنگ اسلامی از آئین یهودیت و مسیحیت تاثیر پذیرفته است و مشابهت زبان‌شناختی و وجود ریشه‌های مشترک لفظی، دلیلی بر این امر تلقی نمی‌شود.

مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر

مقدمه

ایگناتس گلدتسیهر^۱ (۱۸۵۰ - ۱۹۲۱) اهل مجارستان، یهودی‌الاصل و از خاورشناسان برجسته غربی است که در زمینه اسلام‌شناسی دارای تألیفات و آثاری است و بعضی او را بنیانگذار اسلام‌شناسی در اروپا می‌دانند. وی دکترای خود را در سال ۱۸۷۰ میلادی با رساله‌ای درباره تنخوم اورشلیمی شارح یهودی عهد عتیق کتاب مقدس در قرون وسطی دریافت داشت و در بوداپست مجارستان، استاد زبان‌های سامی گشت.^۲ استاد وی در رشته شرق‌شناسی بلاشر بود و در عصر جیمز دارمستر می‌زیست و در موضوع مهدویت بسیار شبیه او می‌اندیشید و نخستین تالیفش در زمینه اسلام‌شناسی، کتابی است با عنوان «ظاهریته، مساک و تاریخچه» که در سال ۱۸۸۴ انتشار یافته است.

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

۱. Ignaz Goldziher

۲. عبدالرحمن بدوی، *دائرة المعارف مستشرقان*، صالح طباطبائی، ص ۵۱۹.

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

۴. آدرس کتاب‌شناسی این اثر به شرح ذیل است: گلدتسیهر، *درس‌هایی درباره اسلام (فرقه‌ها)*، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

«مذاهب التفسیر الاسلامی» به عربی ترجمه شده است.^۱

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 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

در باره روش پژوهشی و تحقیقی گلدتسیهر پیرامون مهدویت لازم به ذکر است، وی همچون بسیاری از خاورشناسان هم عصر خویش، شیوای تاریخی‌نگرانه به موضوع دارد و به عناصر زمانی و مکانی و روح دوران در به وجود آمدن فکر مهدویت و اعتقادات اسلامی، توجه زیادی دارد و این امر با خواندن مهمترین تالیف او در زمینه مهدویت یعنی «العقیده و الشریعه فی الاسلام» به وضوح هویدا است.

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

... وی در پژوهش‌های خود روش استدلالی داشت نه استقرائی یعنی با

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

نظام ذهنی از پیش ساخته و با دیدگاه‌های کلی و اجمالی به سراغ منابع می‌رفت تا انطباقی میان نظریات کلی خود و آن منابع بیابد. به عبارت دیگر این چنین نبود که او با ذهنی تهی به سراغ منابع و متون برود تا پس از گردآوری و تدوین مدارک به بررسی و نتیجه‌گیری از آنها بپردازد.^۱

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

نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

گلدتسیهر در بررسی پاره‌ای از مباحث، گرایش خود به تفکر یهودیت را بروز می‌دهد و همچون دارمستر، 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: «وحیی که محمد صلی الله علیه و آله آورد، دینی جدید نبوده است».^۲

و یا در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید، راهبان مسیحی و اخبار یهود از استادان و معلمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده‌اند.^۳

وی همچون دارمستر معتقد است، اعتقاد به مهدویت در تفکر مسلمانان به ویژه شیعیان، متأثر

۱. دائرة المعارف مستشرقان، ص ۵۲۱.

۲. «والوحی الذی نشره محمد فی ارض مکه لم یکن لیشیر الی دین جدید، فقد کان تعالیم و استعدادات دینیة نماها فی جماعه صغیره و قوی فی افراد هذه الجماعه، فهماً للعالم موسساً علی الحکم الالهی و لکن لم یحدد، تحديداً دقیقاً حیثیاً، أشكال هذا الحکم أو مذاهبه» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۱۷).

۳. «كما صار رهبان المسیحیین و اخبار اليهود موضع مهاجمه منه، و قد کانوا فی الواقع أساتذہ له» (همان، ص ۲۰).

از افکار ادیان پیشین و به خصوص تفکر زرتشتیان است و به آن صریحاً اشاره می‌کند:
اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی بر
می‌گردد و در آن پاره‌ای از ویژگی‌های مبحث سوشیانس که مورد اعتقاد
زرتشتیان است، یافت می‌شود.^۱

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 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 مناقشه مسلمانان 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.^۲

گلدتسیهر نسبت به مسائل مربوط به مهدویت بسیار بدبینانه و منفی می‌نگرد 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 دادن 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.

گلدتسیهر مسئله مهدویت را برآمده از سرخوردگی تاریخی و راهی برای توجیه فتنه‌ها و

۱. «و قد امتزج بالفکر المهدیه التي ترجع فی اصلها إلى العناصر اليهودیه و المسیحیه بعض خصائص
«ساوسخایانت saoschyant» الزادشتی..» (همان، ص ۲۱۸).

۲. «... كما إمتزج بها ما كان یجول فی أذهان العاطلین البارعین من خیالات و تصورات جامحه أنتجت علی مدی
الأيام کثیراً من الأساطیر الفنیة الزاخرة 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 الصفات الشخصیه التي یتصف بها
منفذ العالم الذی وعد به فی آخر الزمان... عل أنها لم تجد فی الحقیقه منفذاً تتسرب منه إلى مصنفات الحدیث
الصحیحه المتشدده فی ضبط الروایه، و لكن أخرجهما الكتب الأخری التي کانت أقل تشدداً فی صحه تخریج
الأحادیث» (همان، ص ۲۱۸).

آشوب‌هایی می‌داند که به وسیله بعضی از انقلابی‌های سیاسی به وجود آمده است. از نظر او مهدویت راهی برای جلب اعتماد و محبت مردم است که همچون ابزاری در دست بعضی از شورشگران و انقلابیون قرار گرفته است.^۱ وی به هیچ وجه برای مهدویت ریشه‌های اعتقادی و مبتنی بر متون دینی قائل نیست و گویی که او از ابتدا 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.

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

تفکر مهدویت به تدریج به یک جامعه آرمانی مهدوی تبدیل شد که مومنان را به آینده‌ای دور و مبهم سوق می‌داد و هم چنین مستعد این شد

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

که پیوسته با خرافات و داستان‌های آخرت‌اندیشانه که ساده‌لوحانه و عجیب و غریب است، آمیخته شود...^۱

وی شیعه را از جدی‌ترین مذاهب اسلامی می‌داند که به مسئله مهدویت اعتقاد دارد و در بخش‌های زیادی از کتاب به بیان فکر امامت و مهدویت از جانب شیعه می‌پردازد و می‌گوید: محور و مرکز اعتقادات شیعه مبتنی بر بحث امامت و وراثت شرعی کسانی است که خداوند آنان را از ذریه و نسل اهل بیت برگزیده است و به این منزلت بلند مرتبه رسانده است.^۲

گلدتسیهر می‌گوید، از دیدگاه شیعه اعتراف به امامت امام مهدی عجله الله تعالی فرجه 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 یک اعتقاد فرعی و یا حاشیه‌ای تلقی نمی‌گردد، بلکه این فکر در نزد آنان به مراتب جدی‌تر و مهم‌تر از نگاه اهل سنت به این بحث می‌باشد.^۳

از نظر گلدتسیهر اعتقاد به مهدویت دارای وثاقت دینی نیست و معتقد است اثبات کلامی و اعتقادی آن به حدی نرسیده که بتوان آن را یک عقیده دینی خواند، از اینرو آن را از دیدگاه اهل سنت یک اعتقاد درجه دوم می‌خواند که در نگاه به این مسئله با شیعه تفاوت دارند.^۴

او در ادامه بیان اندیشه شیعه می‌گوید، اعتقاد به مسئله مهدویت در نزد شیعه جز، ذاتی، اساسی و

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

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

۳. «و يرى الشيعه أن الاعتراف بإمام العصر سواء أظهر جهره ام نأفح عن حقه بالدعوه سرأ، شرط من شروط الايمان، لا تقل عندهم فی المرتبه عن الايمان بوحدانيه الله و نبوه محمد، و یحتمون الايمان بهذه الامامه أكثر ممن تحتم العقائد السنيه الاعتراف بالخلافه كما سار علیها المسلمون فی أدوار تأريخهم» و ليس الاعتراف بالامام فی مذهب الشيعه أمراً تکمیلیاً لصحه العقیده، بل هو جزء جوهری من صميم القواعد الايمانيه لايفصل عن أرفع الحقائق الدينيه» (همان).

۴. «أما فی الاسلام السنی، فإن ترقب ظهور المهدی، علی الرغم من استناده إلى الوثائق الحدیثیه و المناقشات الکلامیه، لم یصل ألبته إلى أن یتقرر کعقیده دینیه، و لم یبد قط عند أهل السنه إلا کحلیه أسطوريه لغایه مثلی مستقله أو کامر ثانوی بالنسبه لجوهر النظریه السنيه للکون. و یرفض الاسلام رفضاً قاطعاً العقیده المهدیه علی صورتها الشيعیه، كما یهزأ بفکره الإمام الکامن و حیاته الطویل» (همان، ص ۲۱۹).

بنیادی ایمان آنان محسوب می‌شود و از بلند مرتبه‌ترین و فاخرترین حقیقت‌های دینی تلقی می‌گردد، به طوری که در نزد پیشوایان دینی شیعه، اعتقاد به مهدویت در کنار دیگر ارکان اسلام همچون نماز، روزه، خمس و امثال آن قرار گرفته است.^۱ وی در جای دیگر اشاره می‌کند که با وجود آنکه اعتقاد به مهدویت در نزد شیعه اعتقادی اصلی و بنیادین تلقی می‌گردد، اما اهل سنت تا به این حد به مسئله مهدویت قائل نیستند و صرفاً به آمدن یک مصلح در انتها، تاریخ موسوم به «امام مهدی» (مهدی نوعی نه مهدی شخصی) اعتقاد دارند.^۲ وی تفکر شیعه را بستر و محیطی مناسب برای اعتقاد به مسئله مهدویت می‌داند و علت مهدویت‌خواهی شیعه را بر اثر روحیه مخالفت و انکار شیعه در برابر خلفای وقت تلقی می‌کند. از نظر او شیعه برای رسیدن به خلافت و مخالفت نمودن با حاکمان وقت، بحث مهدویت را ترویج کرده است و در این راه پیشوایان خود را از دست داده است،^۳ گویی او برای مسئله مهدویت، منشأ دینی قوی‌ای قائل نیست و آن را مبتنی بر متون دینی نمی‌داند، از اینرو در صدد است تا از مسئله، تحلیلی سیاسی، جامعه‌شناختی و یا روان‌شناختی ارائه دهد.

او همچون دیگر مستشرقان بنا به شیوه تاریخی‌نگری که کوششی است تا در هر فکر و اندیشه‌ای، ریشه‌های تاریخی و علی و معلولی را بجوید و به گونه‌ای ریشه تاریخی فکر را پی‌جویی می‌کند، معتقد است عامل به وجود آمدن تفکر مهدویت در شیعه، ریشه در عصر حاکمیت بنی امیه دارد و اعتقاد به مهدویت را محصول تفکر وراثتی بنی‌امیه در امر خلافت و حکومت می‌داند. او از منظر جامعه‌شناختی و تاریخی به مسئله مهدویت می‌نگرد و طبعی است که بیش از آنکه به دنبال دلیل باشد

۱. «وها هو ذانص لأحد فقهاء الشيعة» عن أبي حمزة قال لي أبو جعفر. إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضلالاً. قلت جعلت فداك، فما معرفه الله؟ قال: تصديق الله عزوجل و تصديق رسوله و موالاته على و الائتمام به و بأئمة الهدى عليهم السلام و البراءة الى الله عز و جل من عدوهم... و يضيف الشيعة الى «أركان الشيعة خمسة» ركناً سادساً و هو «الولاية» اي الانضواء الى الائمه...؛ همان، ص ۲۰۶ «و يعتقد الشيعة أن الامام المهدى لا يصيبه جرح أو أذى و قد يعد الناس أحياناً، هذه الصفة من خصائص النبی» (همان، ص ۲۰۳).

۲. «قد اعتبرنا حتى هذه اللحظة أن الايمان بظهور المهدی مبدأ من المبادئ الرئيسيه فی التشيع و يجب أن نضيف إلى ذلك استكمالاً لبخشنا أن أهل السنه انفسهم يعتقدون بمجى مصلح إلى العالم فی آخر الزمان يبعث الله به و يسمونه ايضاً بالامام المهدى ای الذى هداه الله إلى الطريق السوى» (همان، ص ۲۱۷).

۳. «و مادامنا قد ادرکنا کنه التشيع، فمن الطبيعي أن يكون الاسلام بصورته الشيعيه هو وحده البيئه الملائمه التي ينبغى أن ينمو بها بذره الأمانى المهديه، فإن حركه التشيع مند بدايتها هي احتجاج و استنکار لمناهضة الخلفاء للحق الالهى مناهضة عنيفه و ابطالهم إياه بالقهر و الاغتصاب الذى أصبحت الأسره العلويه ضحیه له مع أنها هي وحدها الجديره بالخلافه» (همان، ص ۲۱۹).

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 و مردم آن را به عنوان یک امر حتمی و دینی پذیرفته‌اند. از اینرو از دیدگاه گلدتسیهر، مسئله مهدویت از جانب بعضی مطرح گردیده است تا بیانگر یک آرمان و آرزوی دینی باشد و از این راه خواسته‌اند، قیامشان مورد اعتراض مردم قرار نگیرد.^۱

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

با بررسی جدی‌ترین کتاب گلدتسیهر درباره اسلام یعنی «العقیده والشریعه فی الاسلام» آنچه که به وضوح مشخص است، عدم اطلاعات دقیق وی نسبت به فرقه‌ها و اعتقادات مذاهب اسلامی است و به نظر می‌رسد که گاهی نتیجه‌گیری‌ها و انتقادات او از روی عدم شناخت دقیق است. وی در بخش پنجم کتاب با عنوان فرقه‌ها به بررسی افکار و اندیشه‌های فرقه‌های اسلامی، پیرامون مهدویت پرداخته است و در این راستا حتی به افکار فرقه بهائیت نیز اشاره می‌کند و بدون آنکه میان مذاهب ریشه‌دار و دارای پایه‌های کلامی و تاریخی و فرقه‌های بدون اصالت همچون بهائیت تمیز گذارد، آن‌ها را در کنار یکدیگر بررسی می‌کند.

از جمله پژوهش‌های او در فصل پنجم، پژوهش پیرامون تفکر شیعه می‌باشد، وی 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 و مورد توجه اهل سنت نمی‌باشد، در حالی که موضوع مهدویت مورد اعتقاد قاطبه عالمان فریقین است و فردی همچون ابن خلدون در این مسأله جزء موارد استثناء تلقی می‌شود.

از جمله انتقادات بر گلدتسیهر در مبحث شیعه این است که وی اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت را از جنبه تاریخی و عواملی محیطی بررسی می‌کند و به گونه‌ای به تحلیل این موضوع می‌پردازد که

۱. «و تلک هی الآمال الصامته الی خرجت منها فکره المهدی، الی وقت بین الواقع و المثل الاعلی، و بدأ علی أثرها الاعتقاد الراسخ فی ظهور حاکم إلهی یوجهه الله توجیهاً حسناً.» (همان، ص ۸۵).

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

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

پژوهش ادوارد براون درباره فرقه‌های

منسوب به مهدویت

مقدمه

به اقرار بسیاری از مورخان و اندیشمندان، ادوارد گرانویل براون (۱۸۶۲ — ۱۹۲۶)^۱ 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 بوانسانی فارسی آموخت و با وجود آنکه در سال ۱۸۸۷ درس پزشکی خود را به پایان رساند، اما گویی بنا بود که به جای عرصه پزشکی در حوزه ایران‌شناسی به فعالیت پردازد، به طوری که درباره فرهنگ ایرانی به حدی از رشد و کمال رسید که اولین تاریخ ادبیات ایران که از کامل‌ترین آثار در زمینه تاریخ ادبیات فارسی تا به امروز است و مورد توجه متخصصان فن قرار گرفته، به وسیله او نوشته شده است.

ادوارد براون در دانشگاه کمبریج برای تدریس زبان فارسی دعوت شد و در سال ۱۹۰۲ ریاست بخش زبان‌های شرقی را به عهده گرفت که این سمت را تا پایان حیات خویش (سال ۱۹۲۶) به عهده

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

داشت و در انگلستان انجمنی به نام «انجمن ایران»^۱ را تاسیس نمود. وی هم چنین مدیریت انجمن اوقاف گیب را که منتشر کننده متن‌های شرقی بود، پس از درگذشت گیب (F.J.W.Gibb)، متخصص ادبیات ترکی، به عهده گرفت.^۲ او در جریان مشروطه‌خواهی در ایران به حمایت از مشروطه‌خواهان برخاست و از آنها حمایت نمود و در این زمینه به نوشتن کتابی در زمینه روزنامه‌نگاری و شعر در عصر مشروطه پرداخت. سفرهای متعددی به کشورهای شرقی از جمله مصر، تونس، قبرس، ترکیه و ایران داشت و در این سفرها با پیارهای از رهبران مذهبی باییت و بهائیت از جمله میرزا یحیی (صبح ازل) شاگرد و جانشین علی محمد باب، حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت و تعدادی از شاگردان و بزرگان فرقه باییت و بهائیت دیدار داشت که ماجرای این دیدارها به دنبال خواهد آمد.

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 سفرنامه‌ای، نقلی و وقایع‌نگارانه است و گزارشی مشروع درباره افکار و اعتقادات فرقه‌های باییت و بهائیت ارائه می‌دهد.

برخلاف خاورشناسانی همچون دارمستر، فان‌فلوتن و مارگولیوژ که در بیان نهضت و قیام محمد احمد سودانی، مختار ثقفی، کیسانیه و دیگر جریان‌های مهدویت به بسترهای جبری تاریخ و روح دوران می‌پردازند و می‌کشند تا عوامل تاریخی و سیاسی این حرکت‌ها را در ایجاد اعتقاد به مهدویت بیان کنند، براون به نقل دیدارها و گفتگوهای شخصی با بایسان و بهائیان می‌پردازد و از قضاوت موافق یا مخالف تا حد زیادی پرهیز می‌کند. به همین جهت در زمینه آشنایی با این فرقه‌ها، اطلاعات خوبی از سخنان او کسب می‌شود، هر چند که با خواندن آثارش - طبق سخنانش در مقدمه

1. Persian Society.

۲. ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س ۱۳۷۵، صص ۴۱-۴۳ (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).

نقطه الکاف - احساس می‌شود که 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 فرقه‌های باییت و بهائیت دارد که به تعبیر پاره‌ای از اندیشمندان همچون آیتی، آثار او در زمینه باییت و بهائیت از بهترین آثار در زمینه شناخت این فرقه‌ها تلقی می‌گردد و از آنجا که تالیفات او در این باره سفرنامه‌ای و وقایع نگارانه می‌باشد، اطلاعات خوبی به خوانندگان می‌دهد. به علاوه آثار او در زمینه ادبیات و زبان فارسی نیز مورد توجه متخصصان در حوزه ادبیات فارسی قرار گرفته است. پاره‌ای از آثار و تالیفات ادوارد براون در زمینه ادبیات و فرهنگ ایرانی عبارتند از:

۱. تاریخ ادبیات ایران^۱ (این کتاب به چهار بخش تقسیم می‌گردد که درباره تاریخ ادبیات ایران از زمان باستان تا عصر جدید را شامل می‌گردد)؛
۲. پزشکی عربی^۲ (شامل چهار سخنرانی وی در دانشکده سلطنتی انگلیس در سال ۱۹۲۱ است)؛
۳. تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت؛
۴. سلسله مقالاتی در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی»؛
۵. تذکره الشعراء اثر دولتشاه، ۱۹۰۱؛
۶. لباب الالباب تألیف عوفی، ۱۹۰۶؛
۷. شرحی درباره نهایی الأرب فی الأخبار الفرس و العرب، ۱۹۰۰؛
۸. ملاحظات درباره نوشته‌ها و عقاید حروفیه، ۱۸۹۸؛
۹. توصیف یک نسخه قدیمی تفسیر قرآن، ۱۸۹۴؛
۱۰. ترجمه «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی، ۱۸۹۹.
۱۱. کتاب «نامه‌هایی از تبریز» (شامل نامه‌های ادوارد براون به دیگران که قریب به اتفاق آنها

1. The literary history of Persia

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

برای تقی‌زاده نوشته شده است).^۱

آثار ادوارد براون درباره فرقه‌های منسوب به مهدویت

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

۱. یک سال در میان ایرانیان^۲ (جریان دیدار او از شهرها و گفتگوهایش با رهبران مذهبی همچون زرتشتی، اسلامی و از جمله فرقه بابی است که به صورت سفرنامه نوشته شده است).
۲. ترجمه «مقاله سیاح» به زبان انگلیسی^۳ (این اثر تالیف عباس افندی پسر حسینعلی بهاء، رهبر فرقه بهائیت است که به وسیله براون ترجمه، تصحیح و حاشیه‌نویسی شده است).^۴
۳. ترجمه کتاب «تاریخ جدید» تالیف میرزا حسین همدانی به زبان انگلیسی (این کتاب در شرح احوال علی محمد باب شیرازی و ماجرای دعوت او نوشته شده است).^۵

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

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

۳. عنوان انگلیسی مقاله سیاح که به وسیله ادوارد براون تصحیح شده، اینست:
A Traveller's Narrative, written to illustrate the episode of the Bab, edited in the original Persian, and translated into English, with an introduction and explanatory notes, by Edward G. Browne, Cambridge University Press, 1891.

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

۵. ادوارد براون در مقدمه *نقطه الکاف* صفحه یاء، در باره چگونگی ترجمه این اثر می‌گوید: «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...

۴. ترجمه رساله «مجممل 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).^۱

۵. چاپ، تصحیح و حاشیه نویسی بر کتاب «نقطه الکاف» تألیف 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 آنها پیش از جدا شدن از یکدیگر اشاره دارد).^۲

۶. مقالاتی در مجله انجمن سلطنتی آسیایی درباره بابیت (J.R.A.S)، چون مقاله «بایان ایران» در جلد ۲۱، ش ۱۸۸۹، مقاله «فهرست و شرح ۲۷ نسخه خطی مربوط به بایبه» در جلد ۲۴، سال ۱۸۹۲، و مقاله «خاطراتی از شورش بایان زنجان در سال ۱۸۵۰» در جلد ۲۹، ص ۱۸۹۷.^۳

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق درباره فرقه بابیت 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»^۴ یکی از مهم‌ترین عوامل به وجود آمدن علاقه در وی برای پژوهش درباره فرهنگ و ادبیات ایرانی و شناخت فرقه بابیت و بهائیت و

→→→

سنه ۱۳۰۵، یکی از دوستان بابی به من هدیه داده بود، برآمد و بالاخره در سنه ۱۳۱۰ طبع آن به اتمام رسید و در ذیل این کتاب نیز حواشی مبسوطه تأییداً یا تزییفاً لمضامین الکتاب افزوده ام).

۱. ادوارد براون در باره ترجمه این اثر در نقطه الکاف صفحه یب می‌گوید: «نیز رساله کوچکی که صبح ازل به خواهش حقیر در تاریخ اجمال و قایع باب و بایبه تألیف نموده موسوم به «مجممل بدیع در وقایع ظهور منیع» آن را نیز متناً و ترجمه در آخر کتاب (تاریخ جدید) الحاق نموده‌ام».

۲. ادوارد براون در باره تصمیم خود برای چاپ و تصحیح این اثر در مقدمه همین کتاب صفحه یب می‌گوید: «سابقاً در ضمن اشتغال به ترجمه تاریخ جدید دیده بودم که مولف آن، مکرر از یک کتاب قدیمتری تألیف حاجی میرزا جانی کاشانی نقل می‌کند... لهذا در صدد برآمدم که این کتاب را نیز به دست آورم و چون قدیم‌تر است و قبل از تفرقه بایبه به ازلی و بهائی تألیف شده و بنا بر این مندرجات آن بالطبع اقرب به صحت و ابعد از خلط و تدلیس متأخرین است، آن را هم به طبع در آورم... در ضمن تفتیش در کتب بایبه محفوظه در کتابخانه ملی پاریس اتفاقاً یک نسخه از تاریخ حاجی میرزا جانی را یافتم... پس از تحقیق معلوم شد که این نسخه ملکی مرحوم کنت دو گوینو... بوده است».

۳. نقد آثار خاورشناسان، ص ۱۹.

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

حتی مسافرت به ایران، خواندن کتابی بود که کنت دو گوینو^۱، سفیر فرانسه در ایران با عنوان «ادیان و فلسفه‌ها در آسیای وسطی»^۲ نوشته بود. ادوارد براون همانطور که در مقدمه کتاب نقطه الکاف می‌گوید، هنگامی که به مطالعه تصوف مشغول بود، با دیدن کتاب دو گوینو در کتابخانه کمبریج به جهت احتمال یافتن مطالبی درباره تصوف مشغول مطالعه آن می‌گردد و به طور اتفاقی بخش دیگر کتاب که درباره تاریخ بابیه و چگونگی پیدایش و انتشار این فرقه بوده، برای او جلب توجه می‌کند و با خواندن این بخش از کتاب که حدود سیصد صفحه از کتاب را شامل می‌شد، تحت تاثیر سخنان دو گوینو قرار می‌گیرد و شدیداً علاقه‌مند به شناخت فرقه بابیه می‌گردد، به طوری که آرزوی دیدار سران بابیه 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.^۳

خواندن کتاب دو گوینو و علاقه‌مندی ادوارد براون به ایران و میل به آشنایی با سران بابیه که از جریانات جدیدالتاسیس مذهبی ایران در عصر قاجار بود، موجب شد که وی در ماه صفر سال ۱۳۰۵ هجری قمری برابر با سال ۱۸۸۷ میلادی به ایران سفر کند. وی در طول یک سال به مناطق متفاوت ایران از جمله شهرهای تبریز، اصفهان، تهران، شیراز، کرمان و دیگر شهرها سفر می‌کند و با فرقه‌های متفاوت مذهبی از جمله مسلمانان، بابی‌ها، زرتشتی‌ها هم‌نشینی می‌کند و درباره آنان

1. Comte de Gobineau

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

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

۴. «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 دو گوینو خیالات من بکلی تغییر کرد و شوق شدیدی برای اطلاع از چگونگی حالات این طایفه به طور تفصیل در من پدید آمد و با خود همیشه 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 گوینو، یعنی از سنه ۱۲۶۹ الی زماننا هذا روی داده در موضعی ثبت می‌نمودم...» (نقطه الکاف، صفحه ۱۰).

اطلاعاتی را کسب می‌کند و نیز با ادبیات و زبان فارسی آشنا می‌شود و در نزد اسدالله 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»^۱ 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.^۲

این کتاب به جهت آنکه از نخستین آثار براون درباره فرهنگ ایرانی است، به قوت آثار بعدی وی در زمینه ایران‌شناسی و مسائل مذهبی نمی‌باشد و در آن مطالب و گزارشات ضعیفی در زمینه موضوعات مذهبی به چشم می‌خورد که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد. اما به هر ترتیب وی در این کتاب به علاقه خود درباره آشنایی با فرقه بابیت، جامعه عمل می‌پوشاند و با بعضی از بزرگان و پیروان بابیت گفتگو می‌کند که در این کتاب از آن‌ها سخن گفته شده است.

بعد از مراجعت ادوارد براون به انگلستان، وی تصمیم می‌گیرد که جهت دیدار حضوری روسای اصلی و مدعیان جانشینی مذهب بابیت، دو برادری که رقیب هم بودند، یعنی میرزا یحیی نوری معروف به صبح ازل و حسینعلی نوری معروف به بهاء الله به جزیره قبرس و شهر عکا سفر کند، از اینرو در سال ۱۳۰۷ هجری برای دیدن میرزا یحیی حدود پانزده روز در قبرس اقامت گزید و سپس از آنجا برای دیدن حسینعلی نوری به عکا رفت.^۳

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

۱. ادوارد براون، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی تا، بی جا.
 ۲. «و اتفاقاً در ماه صفر سنه ۱۳۰۵ اسبابی فراهم آمد که به ایران سفر کردم و قریب یک سال در نقاط مختلف ایران در گردش بودم و شهرهای تبریز، زنجان، تهران، اصفهان، شیراز، یزد و کرمان را سیاحت کردم با غالب ملل و فرق از جمله مسلمان، بابی و زرتشتی درآمیختم...» (نقطه الکاف، صفحه ۱۷۰).
 ۳. «... سنه ۱۳۰۷ مجدداً به قصد تحصیل اطلاعات صحیحه از تاریخ این طائفه و سماع شفاهی از رؤسای این مذهب سفری به جزیره قبرس و شهر عکا نمودم و به ملاقات دو برادر رقیب میرزا یحیی نوری معروف به صبح ازل در قبرس و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله در عکا نایل آمدم» (همان، صفحه ۱۷۰).

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

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

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

از اینرو جانشین علی محمد باب را میرزا یحیی (صبح ازل) می‌دانست و حتی توقیع و نامه‌ای را که علی محمد باب در وصایت به جانشینی میرزا یحیی برای او فرستاده بود، در مقدمه همین کتاب «نقطه الکاف» ذکر می‌کند، نامه‌ای که میرزا یحیی آن را از روی خط باب، استنساخ کرده بود و برای ادوارد براون فرستاده بود.^۲ ادوارد براون درباره اختلاف این دو نابرداری، یعنی میرزا یحیی نوری و میرزا حسینعلی نوری می‌گوید:

۱. همان، صفحه مد.

۲. همان، صفحه لد.

ما بین اتباع باب، دو نابرداری بودند، از اهل نور مازندران، بزرگتر موسوم بود به میرزا حسینعلی و ملقب به بهاء الله و کوچک‌تر موسوم به میرزا یحیی و ملقب به صبح ازل، بعدها رقابتی که ما بین این دو برادر پدید آمد بایه را به دو فرقه منشعب نمود، ازلیان که اکنون از حیث عدد کمترند و بهائیان که قسمت عمده بایه‌اند.^۱

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

الحمد لله که فائز شدمی... تو آمده که این مسجون منفسی (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 می‌کنند... تمام ملل باید صاحب یک مذهب شوند و جمیع مردم با هم برادر گردند... این نزاع‌ها و جنگ‌ها و خونریزی‌ها و اختلافات باید تمام شود و تمام مردم مانند یک خانواده با هم زیست کنند... نباید شخص فخر کند که وطن خود را دوست دارد، بلکه باید فخر کند که نوع بشر را دوست میدارد.^۲

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

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 باییت چاپ و تصحیح نموده و در آن به طور محققانه از باییت سخن گفته، همین

۱. همان، صفحه لج.

۲. همان، ص ۵.

کتاب «نقطه الکاف» است که به وسیله شاگرد علی محمد باب، میرزا جانی کاشانی نوشته شده است. او جز، بیست و هشت نفری بود که در سال ۱۲۶۸ کشته شد و قبل از انشعاب در بابیه و پیش از به وجود آمدن مباحث اختلافی میان دو فرقه ازلی و بهائی، این کتاب را به رشته تحریر در آورده است. به طوری که این کتاب در بردارنده تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول تاریخ بابیه می باشد و با مقدمه‌ای که ادوارد براون بر آن نوشته و به ارزش و اهمیت آن افزوده، از آثار مهم تاریخی درباره بابیت و بهائیت تلقی می گردد و در این کتاب تا حد زیادی از شیادی و حیل‌گری میرزا حسینعلی (بهاء الله) پرده بر می دارد و جانشینی صبح ازل را اثبات می کند.^۱

۱. مرحوم استاد محیط طباطبایی در یکی از مقالات خود با نام «آسیب شناسی کتب تاریخی بهائیت و انتساب‌های نادرست» در باره کتاب «نقطه الکاف» تألیف ادوارد براون نقطه نظرهایی را ارائه می دهد. وی بدون آنکه مطالب و محتوای موجود در این کتاب را مورد اعتراض قرار دهد و نفی کند، پس از طرح مباحثی به این نظر گرایش پیدا نموده است که نام گذاری کتاب توسط ادوارد براون انجام گرفته و همچنین مولف کتاب غیر از آن کسی است که ادوارد براون نام برده است.

وی در باره وجه تسمیه این کتاب به سخن براون در مقدمه همان کتاب استناد می کند و معتقد است که براون اسم کتاب مزبور را از قسمت مقدم این کتاب استنباط نموده است. استاد محیط طباطبایی در این باره می گوید: «ولی تسمیه کتاب مزبور و نقطه الکاف، استنباط شخص براون از قسمت مقدمه این کتاب در نسخه موجود کتاب ملی پاریس بوده است، زیرا مولف آن مقدمه که خود را صاحب اسم و رسمی نمی دیده برای رساله‌ای که در باب اصل دین از توحید و غیره است، نه تاریخ، نام «نقطه الکاف» را برگزیده است».

همچنین در باره این مسأله که ادوارد براون از حاجی میرزا جانی کاشانی به عنوان مولف کتاب نام برده است، استاد محیط طباطبایی مخالفت می ورزد و معتقد است که وی نمی تواند مولف این کتاب باشد، زیرا تاریخ حیات او با تاریخ این کتاب سازگار نیست و مولف باید فردی دیگر بوده باشد که از جریانات بابیه مطلع بوده است. استاد طباطبایی در این باره می گوید: «پرفسور براون تنها به دلالت تاریخ جدید طالب دیدن تاریخ حاجی میرزا جانی بوده و همین که در کتابخانه ملی پاریس به نسخه‌ای بی نام و نشان با دیباچه و متن ناسازگار دست یافته آن را تاریخ حاجی میرزا جانی مورد نظر پنداشته است و پیش از انتشار آن چنانکه خود می گوید با میرزا یحیی ازل که در قبرس تحت الحمایه بریتانیا میزیست، راجع به کیفیت این کتاب مشورت می کند و ازل هم به طور غیر صریح بدو جواب می دهد» که به قراین باید از حاجی مرفوع شهید بوده، غیر از او کسی تاریخ ننوشته، دیگری در بغداد خیال نوشتن داشت و لابد نام حقیر در آن میان نوشته می شد، بعضی مانع او شدند. حاجی محمد رضا نام از قبیل این اشخاص در این امر بوده اند....».

استاد طباطبایی سرانجام در باره نام و مولف کتاب این چنین استنباط می کند که نسخه اصلی که اساس چاپ پرفسور براون قرار گرفته ابداً دارای اسم مولف و عنوان تألیف و تاریخ تحریر و تاریخ انتقال به پاریس نیست و در انتقاد به بعضی از مخالفانش در این بحث، گوشزد می کند که سخن او تنها در باره اسم کتاب و مولف آن است و نه در باره محتوای کتاب و می گوید: «اینک برای جلب اطمینان ایشان و دیگران بار دیگر به صراحت اعلام می کند که نویسنده را با صحت و سقم و خوب و بد مطالب تاریخ قدیم بابیه کاری نبوده و همین قدر از پژوهش خود دریافته متنی که براون آن را به اسم نقطه الکاف و منسوب به

همانطور که ادوارد براون در مقدمه این کتاب ذکر می‌کند، در کتاب «نقطه الکاف» میرزا جاسان کاشانی به نفع صبح ازل و جانشینی او از علی محمد باب سخنان ارزنده‌ای گفته است و سرانجام ادوارد براون این کتاب را به صورت اتفاقی در کتابخانه کنت دو گوینو در انگلستان می‌یابد و به احیاء آن می‌پردازد، در حالی که پس از اینکه فرقه بهائیت بنا نهاده شد و طرفداران صبح ازل کم شدند، بهائیان کوشش زیادی می‌نمودند تا کلیه آثاری را که به نحوی حاکی از تبلیغ و تسرویج صبح ازل و حقانیت او است، نابود سازند.^۱ براون در این باره می‌گوید:

....

"حاجی میرزا جانی" در ۱۹۱۰ انتشار داد و اصالت آن مورد تردید عبدالبهاء و یارانش در کتاب کشف الغطاء قرار گرفته، متنی اصیل و قدیمی است که مطالب آن بعدها در تاریخ جدید (میرزا ابوالفضل) و مقاله سیاح (عبدالبهاء) و مطلع الانوار (شوقی افندی) چهره و مفهوم و روح وقایع را به تدریج عوض کرده است و بحث اصلی ما بر سر اسم و کیفیت تدوین نسخه اصلی و شخصیت مولف آن بوده که در هر صورتی ابتدا به اهمیت مطالب کتاب و اصالت نسخه اساس چاپ براون، خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

۱. مولف کتاب بهائیان، آقای سید محمد باقر نجفی در باره این کتاب ادوارد براون و در باره مخالفت و ناراحتی بهائیان از نوشته شدن این کتاب می‌گوید: «وقتی پروفیسور براون متن کامل تاریخ قدیم بابیه را به نام نقطه الکاف با مقدمه الحاقی مبسوطی انتشار داد و خوانندگان را در ضمن مطالعه توضیحات آن مقدمه به موقعیت خاص میرزا یحیی ازل در سنوات مقدم بر ۱۲۷۹ (که سال تألیف تاریخ قدیم بوده است) آشنا کرد و فهرست مانندی از موارد اختلاف میان میرزا یحیی و میرزا حسینعلی در فاصله خروج هر دو از ایران تا وصول به عکا و ماغوسه در آن مقدمه جا داد، در نتیجه ذهن پژوهندگان شرقی و خوانندگان غربی مقدمه را به واقعیت کشمکش میان دو برادر نوری روشن ساخت، از این بابت خاطر عبدالبهاء را سخت بیازرد، چنانکه فوراً دستور جمع آوری نسخه‌های موجود خطی کتاب را از اکناف ایران و ارسال به عکا برای مقابله با نسخه چاپی صادر کرد و به ایادی و احباب خود پیشنهاد عمل شامل و مشترکی را بر ضد کار مستر براون و مقدمه نقطه الکاف نمود که گوشه‌ای از این فعالیت را می‌توان در لوح میرزا حسین ادیب طالقانی و لوح میرزا نعیم سدهی از نظر پژوهش گذراند. سرانجام کار بدینجا رسید که میرزا ابوالفضل گلپایگانی مبلغ زیر دست مقیم قاهره را مأمور کرد تا کتاب کشف الغطاء را بر رد مقدمه براون و قزوینی بنویسد و در عشق آباد روسیه به چاپ برساند. مسلم است در آن روز که می‌خواستند به کتاب چاپ براون جوابی داده شود، اگر به چنین متن مفصل حاوی نکات منظور و مطلوب مانند تاریخ تازه چاپ فارسی منسوب به نیل زرنندی دسترسی داشتند، دیگر نیازی به تدوین کشف الغطاء یا استمداد از نعیم شاعر سدهی که برای نظم استدلالیه معروف شده در کار نبود. چه، چاپ چنین اثری با آن همه کلیشه و تصویر یا بدون تصاویر ولی به ضمیمه عکس چند صفحه از نسخه اصلی دست خط نیل زرنندی که معروف آشنایش بوده، بهترین عملی بود که می‌توانست کار چاپ نقطه الکاف را از شدت تأثیری که در اندیشه خواننده بی طرف بخشیده بود، فرود آورد.... از غرابت اتفاق آنکه پیش آمد جنگ جهانی اول و مرگ گلپایگانی، کار تألیف و نشر کشف الغطاء را به تعویق افکند تا آنکه در سال ۱۹۱۷ به اهتمام عبدالبهاء و شرکت برخی از مؤلفان درجه دوم و سوم به پایان رسید و در دست تجلید و توزیع قرار گرفته بود که ناگهان سپاهیان انگلیس فلسطین را تصرف کردند و لرد النبی جای جمال پاشا را در بیت المقدس گرفت. بنابر این انتشار چنین کتابی که هدف آن تعرض به مستر براون انگلیسی باشد با مصالح تازه بهائیان در فلسطین مناسب به نظر نمی‌رسید، لذا چند هزار

بهائیان... با تمام قوا 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.^۱

ادوارد براون معتقد است، از جمله قدیمی ترین و مستندترین کتاب ها در زمینه جانشینی فرقه بابیه، کتاب تاریخ حاجی میرزا جانی با عنوان «نقطه الکاف» بود که بهائیان توانستند تمامی نسخه های آن را معدوم کنند.^۲ البته احمد کسروی در عین حال که کوشش ادوارد براون را در تصحیح کتاب نقطه الکاف می ستاید، اما این کار را از جانب او حمایت از باب و صبح ازل می داند: چاپ کتاب نقطه الکاف که پروفیسور براون به آن برخاسته و آن مقدمه دلسوزانه ای که نوشته، اگرچه عنوانش دلسوزی به تاریخ و دلبستگی به آشکار شدن آمیغ های تاریخ است، ولی انگیزه نهانش پشتیبانی از ازل و از بابیان می بوده.^۳

ادوارد براون می گوید، وقتی من نام صبح ازل را از بهائیان می پرسیدم، بعضی از آن ها می گفتند که حتی این اسم را نشنیده اند.^۴ وی با کمال تعجب از حيله گری بهائیان در نابودسازی کتاب نقطه الکاف می گوید:

....

جلد کتاب تازه چاپ کشف الغطاء به دستور حیفاء در عشق آباد به آتش سوزانده شده تا انتشارش هموطنان پروفیسور براون را آزرده خاطر نسازد» (سید محمد باقر نجفی، بهائیان، نشر مشعر، تهران، س ۱۳۸۳، صص ۳۹۵-۳۹۳).

۱. همان، صفحه مه.

۲. «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 تهران که هر چند معتقد نبود، ولی کمال محبت و همدردی با این طائفه داشت، یعنی (کونت دو گوینو) یک نسخه از این کتاب قبل از آنکه «مصلحت وقت» اقتضای اعدام آن کند تحصیل نکرده و به اروپا نیاورده بود امروز این کتاب به کلی از میان رفته و نسخ آن بلا استثناء معدوم شده بود» (همان، صفحه مه).

۳. احمد کسروی، بهاییگری، انتشارات پایدار، بی تا، ص ۸۱.

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

خیلی مشکل است تصور این مسئله که یک چنین کتاب مهمی را چگونه با این درجه از سهولت می‌توان محو و نابود نمود و هم چنین خیلی مشکل است تصور این امر که متدینین به یک مذهب که قطعاً صاحب منتهی درجه قدس و ورع و ... هستند، چگونه برای محو یک اثر تاریخی و تدلیس امر و تمویه حق بدین سهولت با یکدیگر مواضعه و تبانی می‌نمایند.^۱

ادوارد براون در ادامه سخنان خویش درباره حيله گری و پنهان نمودن حقایق از جانب بیانیان می‌گوید: من در آن خصوص قطع دارم و آن این است که هر چه طریقه بهائی بیشتر منتشر می‌گردد و مخصوصاً در خارج ایران و بالاخص در اروپا و امریکا، به همان اندازه حقیقت تاریخ باییه و ماهیت مذهب این طایفه در ابتدای ظهور آن تاریک‌تر و مغشوش‌تر و مدلس‌تر می‌گردد.^۲

مدعیان جانشینی علی محمد باب

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

۱. همان، صفحه مو.

۲. 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، به گونه‌ای که او قهر کرد و از بغداد خارج شد و حدود دو سال در کوه‌های اطراف سلیمانیه زندگی کرد تا اینکه با درخواست صبح ازل به بغداد بر می‌گردد. از دیگر کسانی که همچون میرزا حسینعلی ادعای من یظهره الله و رهبری دینی بابیه را نمود، میرزا اسدالله تبریزی ملقب به دیان (کاتب آیات صبح ازل) بود، که پس از مباحثه و مجادله میرزا حسینعلی با او، به پای وی سنگی بستند و او را در شط‌العرب غرق نمودند. پس از این، عده‌ای همچون میرزا عبدالله 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 هر کس صبح بلند می‌شد، ادعای نیابت علی محمد باب را می‌نمود.^۱ پس از آنکه بابی‌ها از بغداد بیرون رانده شدند و به وسیله دولت عثمانی به اسلامبول و سپس ادرنه فرستاده شدند، پس از پنج سال که در ادرنه بودند، با ادعای رسمی و عمومی میرزا حسینعلی مواجه شدند و بسیاری از بابی‌ها با کمال تعجب و حیرت، سرانجام به وی ایمان آوردند و از اطراف صبح ازل پراکنده شدند.^۲ به دلیل به وجود آمدن ناامنی از جانب بابی‌ها، دولت عثمانی، میرزا حسینعلی و طرفداران او را به عکا و صبح ازل و اتباعش را به جزیره‌ای در قبرس تبعید نمود. پس از این انشعاب، کشته شدن بعضی از طرفداران طرفین، یعنی صبح ازل و میرزا حسینعلی، به وسیله طرف مقابل حاکی از تصفیه حسابی می‌کند که هر یک از دو طرف نسبت به خصم خود داشته‌اند.^۳

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

۱. همان، صفحه م.

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

۳. همان، صفحه م.ب.

پیروان خویش قدم بر داشته‌اند، آشنائی آن‌ها با علم حروف و ابجد و ظاهر فریبی، موجب شد که عده‌ای را دور خود جمع سازند و ادعاهای نادرست کنند. با خواندن توصیفات ادوارد براون، حيله گری و شیادی هر یک از رهبران این دو فرقه استنباط می‌شود که چگونه برای رسیدن به مقاصد خود به هر شیوه‌ای حتی کشتن دیگران توسل می‌جستند.

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

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

این تفرقه آخری و حقد و حسد و جنگ و جدالی که از آن ناشی شد راستی این است 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 بسا اعضاء خانواده خودشان با این درجه تلخی و عداوت رفتار می‌کنند.^۱

ادوارد براون در کتاب یک سال در میان ایرانیان می‌گوید، دلیل اینکه علی محمد شیرازی را باب می‌گویند، چون معنای مجازی باب این است که او معتقد بود، من دروازه‌ای هستم که می‌بایست

۱. همان، صفحه عو.

مردم از آن بگذرند تا بتوانند که به اسرار بزرگ و مقدس ازلی و ابدی و حقایق پی ببرند^۱ و در مقدمه نقطه الکاف، باب را به معنای واسطه بین امام غائب و شیعیان معنا می‌کند و می‌گوید: علی محمد باب که در ابتدا خود را باب امام مهدی علیه السلام می‌خواند، از این لقب عدول نمود و خود را همان قائم و امام منتظر خواند و لقب باب را برای یکی از پیروان خود ملاحسین بشرویه به کار برد: ... ولی طولی نکشید که میرزا علی محمد از این درجه قدم بالاتر نهاد، 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.^۲

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

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) می‌خواند ولی از این به بعد خود را «قائم» و «مهدی» و «نقطه» می‌خواند.^۳

داوری‌های ادوارد براون درباره بابیه و بهائیت

بی‌تردید تحقیقات ادوارد براون پیرامون دو فرقه بابیت و بهائیت، یکی از پژوهشهای مهم در این باره است. و با توجه به اینکه وی در عصر تأسیس این دو فرقه می‌زیست، سخنان، مشاهدات و گفتگوهای او بسیار حائز اهمیت است. وی آثار ارزشمندی 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 نمی‌گرفت، شاید بعضی از این آثار و گزارش‌ها به دست ما نمی‌رسید و با توجه به این سخن او که پیروان فرقه بهائیت می‌خواستند، مستندات تاریخی مذهب بابیه را از بین ببرند تا ادعای فرقه ازلی در امر جانشینی اثبات نگردد، کوشش براون بسیار ارزشمند تلقی می‌گردد.

ادوارد براون بر خلاف بسیاری از شرق شناسان هم عصر خویش، بدون نگاه مغرضانه و

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

۲. همان، صفحه ک.

۳. همان، صفحه کا.

یکسونگری توانست خود را از نگاه و شیوه رایج شرق‌شناسان برهاند و با رویکردی وقایع نگارانه و توصیفی پاره‌ای از آثار بسیار خوب را به صورت تصحیح یا سفرنامه در فرهنگ اسلامی و تاریخ مذاهب به وجود آورد و باید گفت او از جمله شرق‌شناسانی است که پیش از قرن بیستم، علی‌رغم غلبه روش تاریخی در میان شرق‌شناسان، توانست با نگاهی وقایع نگارانه به شناخت فرهنگ شرقی بپردازد.

وی برخلاف بسیاری از شرق‌شناسان دیگر، با زبان‌های 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 مزیت‌های پژوهشی از آسیب‌ها و خطاهای آن شرق‌شناسان مصون ماند. بی‌تردید ادوارد براون در میان شرق‌شناسان قرن نوزدهم، آنان که درباره مهدویت پژوهش نموده‌اند، موفق‌تر و کم‌خطاتر و نسبت به واقعیت نزدیک‌تر بوده است.

مهدویت از دیدگاه دیوید مارگولیو

مقدمه

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

۱. فن شعر/ارسطو؛

۲. مقاله‌ای درباره اوراق پاپیروس عربی (سال ۱۸۹۳)؛

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

۴. انتشار رسائل ابوالعلا، معری (سال ۱۸۹۸).

بخش دوم آثار مارگولیوژ درباره موضوعات اسلامی عبارتند از:

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

۲. تالیف کتاب «اسلام» در سال ۱۹۱۱؛

۳. ایراد سخنرانی‌هایی درباره «تحول اسلام در آغاز راه» که در سال ۱۹۱۴ مجموعه این

سخنرانی‌ها چاپ گردید؛

۴. تالیف کتاب «روابط میان عرب و یهود» در سال ۱۹۲۴؛^۲

I. D. S. Margoliought

۲. ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، *دائرة المعارف مستشرقین*، ص ۵۹۳.

۵. تالیف مقاله‌ای با عنوان «مهدی» در *دائرة المعارف دین و اخلاق* (ویراسته جیمز هاستینگ).^۱

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 اسلام‌شناسی است، اما در بیان مهدویت سخنان ناصوابی دارد. وی در این مقاله سخنانی می‌گوید که نه تنها مورد تایید شیعه نیست، بلکه با مضامین موجود در منابع اهل سنت نیز سازگار نمی‌باشد.

با خواندن سخنان مارگولیوٹ درباره مهدویت به وضوح آشکار می‌گردد که وی در این باره تحت تاثیر دیگر خاورشناسان قبل از خود، همچون دارمستر و یا گلدتسیهر بوده است و گاه سخنان او تداعی‌گر سخنان دیگر خاورشناسانی است که پیش از او درباره مهدویت سخن گفته‌اند. روش مارگولیوٹ در تحقیق پیرامون موضوعات اسلامی، تاریخی است و می‌کوشد تا مسئله‌ای همچون مهدویت را در ضمن جریانات تاریخی و تحت تاثیر رخدادهای قرون نخستین اسلام بررسی کند. وی در بررسی اعتقاد به مهدویت، از دیدگاه و زاویه دید یک فرد غیر مسلمان می‌نگرد و تلاش می‌کند تا رخدادهایی را که عامل اعتقاد به مهدویت شده، مورد بررسی قرار دهد. او بدون آنکه به اسلام و مهدویت اعتقادی داشته باشد، روند تاریخی قرون نخست را که در تحقق این فکر موثر بوده، بررسی می‌کند و قضاوت خود را درباره اعتقاد مسلمانان به مهدویت، مبتنی بر تحولات به وجود آمده پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند. وی بی‌آنکه به دلیل یا دلایل اعتقاد به مهدویت از جانب معتقدان به بحث بنگرد، به بیان علت‌ها و اینکه چرا اعتقاد به مهدویت در صدر اسلام و قرون نخست تحقق یافته، می‌پردازد. از اینرو وی به جای بیان دلیل به بیان علت و تبیین جامعه‌شناسانه اقدام می‌ورزد و از این منظر درباره موضوع، داوری می‌کند؛ به همین جهت رویکرد و روش تحقیقی او در این باره تاریخی‌نگرانه است. اصولاً «دائرة المعارف دین و اخلاق» که زیر نظر جیمز هاستینگ نوشته شده و

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

متعلق به هشتاد سال پیش است، بر خلاف «دائرةالمعارف دین» که در دهه‌های گذشته زیر نظر میرچیا الیاده نوشته شده است، دارای شیوه تاریخی‌نگرانه است و در دوره حیات علمی مارگولیوٹ که به دهه‌های آخر قرن نوزدهم میلادی و دو دهه نخست قرن بیستم بر می‌گردد، بر خلاف دهه‌های گذشته که افرادی همچون اتین ژلیسون، میرچیا الیاده و هانری کسرن دارای شیوه غیر تاریخی بودند، شیوه تاریخی‌نگری، روشی متداول در دین‌شناسی بوده است و مولفان دائرةالمعارف دین و اخلاق، در حوزه دین‌شناسی، این روش را برگزیده بودند، به همین جهت به جای بیان دلیل و رجوع به منابع دینی برای فهم مباحث اعتقادی، در پیدایش موضوعات کلامی به سوی عوامل تاریخی گام برداشتند، به طوری که این امر موجب شد تا آراء آنان درباره موضوعات اعتقادی و کلامی، منصفانه نباشد.

مارگولیوٹ درباره مهدویت همچون فان فلوٹن، دارمستر و گلدتسیهر به علل استفاده از مبحث مهدویت در تاریخ اسلام می‌پردازد و بر این باور است، که مهدویت از زمان محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام توسط مختار بن عبیدالله و توسط عده‌ای از هواداران محمد بن حنفیه - فرقه کیسانیه - به وجود آمده است که پس از کشته شدن او عنوان مهدی علیه السلام را به او اطلاق نموده‌اند.

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

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

حکومت دولت مصر گردید. تا پایان قرن نوزدهم قیام تحت عنوان مهدویت علیه امپریالیسم اروپا امری تقریباً عادی بود... با توجه به قدرت برانگیزنده مهدویت و شرایط انعطاف‌پذیر ظهور مهدی، می‌توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطر است، ادعای مهدویت مطرح گردد.^۱

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

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

همچنین در نقل یک حدیث دیگر می‌گوید که بنا به دیگر سنت اسلامی که شاید منظور او شیعه باشد، مهدی از فرزندان فاطمه، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد، یا در سخن دیگری گفته شده است: سروران بهشت عبارت خواهند بود از پیامبر، حمزه عموی پیامبر، علی علیه السلام پسر عموی پیامبر، جعفر، نوادگان پیامبر حسن و حسین و مهدی علیه السلام.^۲

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

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

2. Ibid., p. 337.

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

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

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

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

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

مارگولیوٹ اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام و آمدن منجی را در میان مسلمانان تحت تاثیر مفهوم انتظار مسیح از جانب یهودیان و مسیحیان می‌داند. وی به حدیثی اشاره می‌کند که آمدن عیسی بن مریم را وعده داده است و این دسته سخنان را از علائم تاثیرپذیری مسلمانان از یهودیت و مسیحیت تلقی می‌کند. در این راستا به لغت‌شناسی و ریشه‌شناسی کلمه «مهدی» می‌پردازد و پس از اینکه نظریه متداول درباره کلمه مهدی را که اسم مفعول و به معنای کسی است که از جانب خداوند

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

هدایت یافته، ذکر می‌کند، به بیان یکی دیگر از معانی محتمل درباره کلمه «مهدی» می‌پردازد. وی به نقل از بعضی زبان‌شناسان می‌گوید یکی از معانی لغوی کلمه این است که یا، نسبت به کلمه «مهد» به معنای گهواره، اضافه شده است که به معنای «مردی منسوب به گهواره» می‌باشد. سپس در این رابطه اشاره به آیه‌ای می‌کند که در سوره مریم آمده، مبنی بر اینکه مسیح در گهواره سخن گفته است^۱ که به نظر می‌رسد او با این ریشه‌شناسی و تفسیر می‌خواهد این احتمال را قوت بخشد که مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره، اقتباس نموده‌اند.

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

در انتها، لازم به ذکر است که مارگولیوٹ اعتقاد به مهدویت را همچون اسلحه و ابزاری در دست گروه‌های سیاسی و مبارز بر علیه حاکمیت وقت یا استعمار خارجی می‌داند و نوعاً دائرةالمعارف‌نویسان همین رویه را در تحلیل تاریخی مهدویت مورد توجه قرار می‌دهند و از زاویه کلامی و اعتقادات اسلامی به مسأله نظر نمی‌کنند. به عنوان نمونه دلیو. مادلانگ در مقاله‌ای ذیل عنوان «مهدی» که در دائرةالمعارف اسلام چاپ کمبریج نوشته شده است،^۲ بیش از آنکه ریشه بحث مهدویت را در متون اسلامی بجوید، به روند تاریخی استفاده از این بحث به وسیله مدعیان دروغین مهدویت که آغازش از دوره بنی امیه است، می‌پردازد.

به نظر می‌رسد استفاده نادرست از مهدویت در تاریخ اسلامی به وسیله پاره‌ای از فرصت‌جویان، موجب شده تا خاورشناسان مسأله مهدویت را از دیدگاه سیاسی و تحولات اجتماعی بنگرند و مسأله را روشمندانه و از زاویه دین‌شناسی مورد توجه قرار ندهند. به نظر می‌رسد، تا حدی طبیعی است که این مسئله مورد قضاوت دقیق شرق‌شناسان قرار نگیرد و آنان در بحث مهدویت، نظریه

1. Ibid., p. 337.

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

درست را برنگزینند، زیرا غالب کسانی که در طول تاریخ اسلامی از مهدویت سخن گفته‌اند، به ناروا از آن در جهت اهداف و مقاصد خود بهره جسته و این ذهنیت را در شرق‌شناسان به وجود آورده‌اند که این بحث بیش از آنکه یک واقعیت باشد، دسیسه‌ای در دست مخالفان سیاسی است.

نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ

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

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

نگرش ژوزف گوپينو پيرامون مهدويت

مقدمه

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

وی در این سفرنامه به موضوعات مهمی چون آداب و سنت توده مردم، وضعیت فکری، اعتقادی و روابط اجتماعی آنان پرداخته و میان رفتار و آداب مردم ایران و مردم اروپا، به ویژه فرانسه به مقایسه می‌پردازد. در بخشی از کتاب به فرقه‌های مذهبی ایران از جمله شیخیه، بهائیت، زرتشتی، اهل‌الحق، علی‌اللهی و امثال آن و تبیین چگونگی و چرایی پیدایش این مذاهب و نگرش پاره‌ای از این مذاهب درباره منجی‌گرایی و مهدویت، اشاره می‌کند. از بررسی گزارش‌ها و سخنان گوبینو درباره فرقه‌های مذکور استنباط می‌گردد که غالب فرقه‌های مذهبی در عصر قاجار دارای گرایش و

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

2. Ville d Avray

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

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

رویکرد باطنی و تأویلی بودند و قابل توجه است که شرایط فرهنگی، مذهبی و سیاسی ایران در دوره قاجار و پیش از آن به گونه‌ای بوده که بستره مناسبی برای گرایش عرفانی و تأویلی تلقی می‌شد و فرقه‌های مذکور از این سنخ بوده‌اند.

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

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

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

همانطور که پیش از این اشاره گردید، ادوارد براون وقتی خواست درباره فرقه بهائیت و بایست، به ترجمه و تصحیح کتابی دسته اول و قابل اعتماد در این باره مبادرت ورزد، به دنبال کتاب *نقطه الکاف*، تالیف میرزا جان کاشانی می‌گشت؛ کتابی که توصیف آن را از دیگران شنیده بود. وی این اثر را که از برجسته‌ترین کتاب‌های موجود در آن وقت، در زمینه پیدایش بهائیت و چگونگی شکل‌گیری 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 می‌کردند تا آن را جمع‌آوری نموده و نابود کنند که سرانجام به وسیله گوینو به دست ادوارد براون رسیده بود.

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

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

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

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

۱. همان، صص ۹۰ - ۶۷

۲. همان، ص ۷۷.

نگرش گوینو 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 یا 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 ناپه‌ن‌جار ایران و عامل تحقق یافتن فرقه‌های مذهبی و منسوب به امام مهدی عج را ثمره و نتیجه چالش و نزاع میان روحانیت با این فرقه‌ها بداند. به نظر می‌رسد، او با این پیش‌فرض ذهنی که محصول اختلاف میان نهاد کلیسا و روشنفکری در عصر رنسانس است، رفتار روحانیت را عامل عمده تحقق این فرقه‌ها می‌داند، حال آنکه افکار مسلکی چون شیخیه و سپس بابیت، بهائیت و فرقه‌های صوفیه ریشه در اندیشه‌های اعتقادی و کلامی این فرقه‌ها دارد و اختصاص به عصر قاجار هم ندارد.

در واقع گوینو به گونه‌ای درباره فرقه‌های جدیدالتاسیس قاجار سخن می‌گوید که گویی، ایجاد این فرقه‌ها صرفاً معلول شرایط اجتماعی است، در حالی که افکار بزرگان شیخیه ریشه در نگرش اعتقادی و فکری آنها دارد و اگر گوینو با آثار شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، سید محمد مشعش و سپس با افکار علی محمد باب و شاگردانش آشنا می‌بود، هیچگاه رفتار علمای شیعه را دلیل تأسیس این فرقه‌ها نمی‌خواند، بلکه اندیشه‌های افرادی همچون شیخ احمد احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی‌ای است که می‌توان ریشه تاریخی آن مولفه‌ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب‌الدین سهروردی، 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 عج که ریشه در آثار سهروردی دارد، ربطی با این موضوع ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، بابیت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد و یا عقاید فرقه‌هایی همچون علی‌اللهی و اهل‌الحق که درباره امام علی ع 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 گوبینو در تحلیل وضعیت مذاهب در عصر قاجار برگرفته از مدل اروپایی در عصر رنسانس و متأثر از مذهب پروتستان و از شخصیت مارتین لوتر، کالون و اصحاب دائره‌المعارف فرانسه چون ولتر و روسو و دیگران می‌باشد. وی بدون آشنائی با ریشه‌های دیرینه افکار شیخیه و تصوف، یکی از علل تأسیس این فرقه‌ها در عصر قاجار را، فضای اجتماعی و سیاسی این دوره می‌داند و همان تحلیل از اصحاب دائره‌المعارف و روشنفکران انقلاب فرانسه و مذهب پروتستان در هنگام تأسیس رنسانس را درباره ایران تعمیم می‌دهد.^۱

نگرش گوبینو پیرامون مهدویت

گوبینو در بیان اختلاف میان شیعه و شیخیه به موضوع زیستن امام مهدی عجله تعالی فرجه 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 عجله تعالی فرجه می‌باشد.^۲

سپس در بیان نگرش اختلافی مذهب شیخیه با شیعه درباره قالب جسمانی یا قالب مثالی (جسم هورقلیایی) امام مهدی عجله تعالی فرجه می‌گوید:

شیعه‌ها می‌گویند امام دوازدهم زنده است و با قالب جسمانی خود مرور ایام می‌نماید... ولی شیخی‌ها با این عقیده مخالف هستند و می‌گویند

۱. «قبل از انقلاب کشیش‌های فرانسوی انواع فسق و فجور را مرتکب می‌شدند و به مبادی دیانت پایبند نبودند و روز به روز تنفر مردم از این طایفه زیادتر می‌شد. نتیجه این رفتار کشیش‌ها همان شد که در تاریخ نوشته و بعد از انقلاب فرانسه مردم به طوری از روحانیون رمیدند و کناره گرفتند که مدت دو نسل به کلی نفوذ و حیثیات و حتی اسم این طایفه از بین رفت و وجود روحانیون حقیقی از قبیل اسقف «پین ونو» - که در کتاب *تیردبختان* ویکتور هوگو بدان اشاره شده - نتوانست از اضمحلال این طبقه جلوگیری نماید» (همان، ص ۷۷)

۲. همان، ص ۷۷.

که امام دوازدهم، یعنی مهدی (عج) 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.^۱

با آشنایی به اندیشه‌ها و مبانی کلامی شیخیه و سپس فرقه‌های منسوب به مهدویت که پس از شیخیه آشکار شدند، روشن می‌گردد که این مبانی اعتقادی و کلامی شیخیه (قالب غیر جسمانی امام مهدی (عج)) تا چه حد بر ادعای مهدویت افرادی چون علی محمد باب، حسینعلی بهاء، صبح ازل و دیگر مدعیان مهدویت اثر نهاد و بسیاری از پژوهشگران در حوزه مهدویت معتقدند، افکار و ادعاهای بابیه و بهائیه نتیجه افکار شیخیه است و در واقع اعتقاد کلامی شیخیه موجب گرافه‌گویی 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 (عج) می‌باشد.

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

کربن اختلاف و شباهت میان امامیه با شیخیه و دیگر فرقه‌ها را به صورت سطحی به حد اختلاف‌های صنفی نزول نمی‌دهد و همچون گوینو اختلافات مذهبی را صرفاً به جهت کشمکش‌های اجتماعی و یا تنش‌های فرقه‌ای نمی‌داند، بلکه به دنبال بنیادهای فلسفی و کلامی مسأله

۱. همان، ص ۷۸.

است. او خوب می‌داند که اعتقادات شیخیه، ریشه‌های عمیق و بنیادی دارد و برخاسته از نگاه خاص تاسیس‌کنندگان این فرقه‌ها است، از اینرو هیچگاه باییت و بهائیت را که تحت تاثیر 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 (عج)، پیرامون مذهب زرتشتی‌ها در ایران و چگونگی کاسته شدن از تعداد آن‌ها و ضعیف شدن این مذهب در ایران سخن می‌گوید.^۱ او پس از آنکه 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 احیا کند و آن را به رونق و عظمت اولیه‌اش برساند:

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

گویینو با دیدن اختلاف میان فرقه‌های مذهبی ایران به نقل از چند مسافر اروپایی که به ایران سفر کرده بودند، می‌گوید بنا به نظر آنان، الان به جهت اختلافات فرقه‌های مذهبی، فرصت خوبی ایجاد شده تا دیانت مسیح وارد ایران شود و با استفاده از این اختلافات، ترویج و تبلیغ گردد، اما گویینو در جواب آن‌ها می‌افزاید، من معتقدم، محال است دیانت مسیحیت در ایران مستقر گردد،^۳ زیرا ایرانی‌ها پذیرا نیستند. در واقع گویینو مردم ایران را برخوردار از انسان‌شناسی خاصی می‌داند و بافت فرهنگی و

۱. همان، ص ۸۷ - ۷۹.

۲. همان، ص ۸۵.

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

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 فرو می‌برد، بنا بر این باید این فکر را بیرون کرد که ایرانیان را مسیحی نمود.^۱

مقایسه میان اهل‌الحق و بهائیت

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

وی در شناخت افکار بهائیت، آن را با فرقه اهل‌الحق مطابقت می‌دهد. وی درباره افکار و باورهای اهل‌الحق، بیان می‌دارد که آنان جماعتی هستند ظاهراً مسلمان که باطناً هیچ اعتقادی به مبانی و مبادی اسلام ندارند؛ مسلمانان را دشمن می‌دارند و به مسجد قدم نمی‌نهند. آنان بر خلاف مسلمانان عقیده به پاکی و پلیدی ندارند و همه چیز، حتی سگ و خوک را پاک می‌دانند، شراب می‌نوشند و از نظر آنها معاشرت زنانشان با مردان بیگانه اشکال ندارد. سپس گوینو اضافه می‌کند که مدتی است، در جنوب ایران مذهب جدیدی بروز نموده است که آن را اهل‌المعرفت یا اهل‌الطریقت و یا بهائی می‌خوانند:

مدت کمی است که در صفحات جنوب ایران مذهب جدیدی بروز کرده که پیروان آن به اسامی مختلف خود را اهل‌المعرفت و یا اهل‌الطریقت می‌خوانند و مردم آنان را به نام بهائی معروف نموده‌اند.^۲

۱. همان، صص ۸۷ - ۸۶

۲. همان، ص ۸۹

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

من تصور می‌کنم که (بهائیت) شعبه جدیدی از مذهب اهل‌الحق است، زیرا از لحاظ عدم تمایز بین پاکی و پلیدی و تساوی افراد بشر و عدم تمایز افراد از لحاظ مومن و کافر بودن کاملاً شبیه به عقیده اهل‌الحق می‌باشد. این جماعت هم برای زوجات خود قائل به آزادی هستند و اگر زن‌های آن‌ها چادر به سر می‌کنند برای روپوشیدن از مسلمانان است و به طوری که می‌گویند در مجالس خودشان بدون حجاب می‌باشند.^۱

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

حاصل این است که من در اصول عقیده، تفاوتی بین بهائی‌ها و اهل‌الحق ندیدم، این است که تصور می‌کنم مذهب بهائی یک شعبه از مذهب اهل‌الحق باشد.^۲

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 بابت و بهائیت، بسیار مفید و ارزشمند است. وی نکته‌هایی را درباره شباهت‌های این فرقه‌ها، چون شباهت میان اهل‌الحق و بهائیت ذکر می‌کند که می‌تواند برای پژوهشگران در عرصه مهدویت، موضوعی تازه و قابل تامل باشد و بیانگر تاثیرپذیری کلامی فرقه‌ها از یکدیگر است.

۱. همان، ۸۹.

۲. همان، ص ۹۰.

دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت

مقدمه

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

رشته تحصیلی او زبان‌های لاتینی و یونانی قدیم بود، ولی در زبان‌های فرانسوی، آلمانی و علوم طبیعی نیز آموزش کامل یافت. در سال ۱۹۱۲، وارد دانشگاه ادینبرا شد و در سال اول در رشته زبان‌های سامی، یعنی عبری و عربی و آرامی به تحصیل پرداخت. وی علاقه فراوانی به زبان عربی داشت و در سال ۱۹۱۹ در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه لندن وارد دوره فوق لیسانس عربی شد. در سال ۱۹۲۱ به سمت مدرسی منصوب شد و به عنوان استادیار، همکار توماس آرنولد^۲، 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 دانشگاه‌های آکسفورد، لندن، هاروارد و ریاست مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد اشاره نمود. همیلتون گیب به جهت فعالیت‌های علمیش از دولت انگلیس لقب «سر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور»

1. Hamilton A. R. Gibb.

2. Thomas Arnold.

گرفت. یکی از همکاران وی استاد ویلیام ر. پولک درباره وی می گوید:
«من بر آنم که گیب را باید آخرین و بزرگترین شرق شناس راستین شمرد»^۱.

تالیفات همیلتون گیب

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

۱. اسلام، بررسی تاریخی؛^۲
۲. مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام؛^۳
۳. درآمدی بر ادبیات عرب؛^۴
۴. ادبیات شرح حال نویسی؛^۵
۵. تطور تاریخ نگاری در اسلام؛^۶
۶. فتوحات اعراب در آسیای میانه؛
۷. وقایع نامه جنگ های صلیبی؛
۸. گرایش های تازه در اسلام؛
۹. سفرنامه ابن بطوطه؛
۱۰. مطالعاتی درباره تمدن اسلام.^۷

-
۱. اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۲.
 ۲. همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷.
 ۳. همان، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قانعی، انتشارات دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.
 ۴. همان، درآمدی بر ادبیات عرب، یعقوب آژند، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.
 ۵. همیلتون گیب و دیگران، تاریخ نگاری در اسلام، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س ۱۳۶۱.
 ۶. همان.
 ۷. در باره شرح حال و آثار همیلتون گیب به مقدمه کتاب: همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، صص ۹-۱۳ رجوع شود که به وسیله مترجم آن آقای منوچهر امیری نوشته شده است. همچنین به کتاب نقد آثار خاورشناسان، تالیف مصطفی حسینی طباطبایی، صص ۱۴۰-۱۳۴، رجوع گردد. در باره تالیفات همیلتون گیب یادنامه‌ای انگلیسی نیز با عنوان ذیل وجود دارد:

George Makdisi, Ed. Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden, E. J. Brill, 1965.

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

در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان درباره اسلام، این پیش‌فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی، بلکه تنها پدیده‌ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیب، هانری کربن، و به دنبال آنها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آنه ماری شیمل، به راستی انگشت‌شمار است.^۱

نصر درباره استاد خویش می‌گوید: بعضی او را بزرگترین اسلام‌شناسی می‌دانند که در جهان انگلیسی زبان تا آن زمان وجود داشته است و او را منشأ تدوین و پژوهش‌های جدی و فراوان در زمینه اسلام‌شناسی و موجب تربیت یافتن عده‌ای از پژوهشگران در این عرصه می‌داند:

گیب، اسلام‌شناسی انگلیسی بود و بسیاری او را بزرگترین اسلام‌شناسی می‌دانستند که تاکنون جهان انگلیسی زبان به خود دیده است. او پس از شکست تهاجم انگلیس و فرانسه به کانال سوئز که با آن مخالف بود از آکسفورد به هاروارد آمد. زمانی که گیب به کمبریج آمد، تعدادی از دانشجویان دکتری‌اش و جمع دیگری را که گرد او بودند، با خود آورد. به لطف گیب هاروارد بهترین برنامه مطالعات اسلامی در آمریکا را داشت و بسیاری از دانشجویان در سمینارهای او شرکت می‌کردند که برخی از آنها بعداً محققان مشهوری در مطالعات اسلامی شدند.^۲

بعضی از شاگردان مشهور گیب که بعدها هر یک در زمینه پژوهش‌های اسلامی، صاحب نام و پرآوازه گشتند، عبارتند از: لئورناردیندر، ویلیام پالک، ایرا لاپیدوس، مالکوم گیر، روبرت حداد،

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

۲. سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۴۸.

استوارت کری ولش، صدرالدین آقاخان، قیصر فرح، مارشال هودسون، منوهیم میلسن، جیمز گویتزیک، عبدالحی شایان، یوسف ابیش و سید حسین نصر.^۱ البته تعداد کمی از این شاگردان در عرصه فلسفه و علوم اسلامی به پژوهش پرداختند و بیشتر آنان در زمینه تاریخ اسلام تخصص یافتند. دکتر نصر بر این باور است که وی بهترین گونه شرق‌شناسی غربی را نمودار ساخت و در این امر فردی کم نظیر بوده است.^۲ در واقع نصر در میان شرق‌شناسانی که با نگاهی منصفانه و با دلدادگی به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند، پژوهشگرانی همچون همیلتون گیپ را در کنار بزرگانی همچون هانری کری و آنه ماری شیمل قرار می‌دهد که بیانگر اهمیتی است که این اسلام‌شناس غربی در نزد او داراست.

اندیشه‌های همیلتون گیپ درباره اسلام

در میان تألیفات مذکور از همیلتون گیپ، دو کتاب به اندیشه‌های شیعه و نگرش آن به امامت و مهدویت اشاره بیشتری دارد. از جمله آن دو، کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» است که از مهمترین آثار گیپ در زمینه اسلام‌شناسی است. از مقدمه نه چندان روشن همیلتون گیپ در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» استنباط می‌گردد که دانشگاه آکسفورد تصمیم گرفته بود در زمینه اسلام، کتاب‌هایی را با عنوان «دین محمدی یا محمدی‌گری»^۳، منتشر سازد.^۴ از جمله مولفان این سلسله آثار می‌توان به دیگر شرق‌شناس برجسته مارگولیوٹ اشاره نمود که او هم پیش از گیپ، ذیل عنوان

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همچنین نصر در باره دانش گیپ که به زبان عربی در زندگینامه خود نوشت چنین می‌گوید: «گیپ در عربی کلاسیک هم واقعاً استاد بود. پس از وقفه‌ای طولانی که از زمان کودکی من در یادگیری عربی افتاده بود در هاروارد دوباره شروع به یادگیری عربی کردم. گیپ سمینار پیشرفته‌ای در باره مقدمه ابن خلدون و شعر عربی داشت که شرکت در آن لذت بخش بود» (همان، ص ۴۹).

3. Mohammedanism.

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

«اسلام» کتابی نوشته بود.

همیلتون گیب از جمله نویسندگان این سلسله آثار، نخستین بار ذیل عنوان اسلام یا محمدیت (سال ۱۹۱۱ م / ۱۲۸۹ ش) و بار دوم، پس از گذشت سی و پنج سال از چاپ نخست، با عنوان اسلام، بررسی تاریخی (۱۹۴۶ م / ۱۳۲۴ ش) این اثر را منتشر ساخت. همانطور که گیب در مقدمه اشاره می‌کند، او پس از چند دهه به جهت تحولات فکری و روحی حاصل از گذشت زمان، به تصحیح و تغییر مباحث کتاب می‌پردازد و در آن تغییراتی اساسی ایجاد می‌کند. گیب معتقد است، در برابر دو دسته از محققان، دسته نخست اندیشمندان مسلمانی که برای دفاع از حریم فکری و اعتقادی اسلام می‌کوشند و دسته دوم شرق‌شناسانی که با غرض‌ورزی و موضع برتر به اسلام خرده می‌گیرند، تلاش نموده تا با نگاهی منصفانه و همدلانه به توصیف اسلام، فرقه‌های اسلامی، شیوه‌ها و روش‌های موجود در تمدن اسلامی و وضعیت اسلام در دوره معاصر بپردازد.^۱ وی طبق نگرش بعضی از اندیشمندان، نسبت به دیگر شرق‌شناسان منصف‌تر است، اما به نظر می‌رسد او هم از لغزش‌ها مصون نمانده است.

دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه

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

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

۳. وی در این باره می‌گوید: ... نوشته‌های کسانی... که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است، دون مرتبه مذهب خودشان، تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد، باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع در باره نوشته‌های غالب مبلغان (مسیونرها) صادق است و این عین بی‌انصافی است که پیشرفت‌هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته‌اند، نادیده بگیریم. با 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 (اسلام، بررسی تاریخی، صص ۱۶ - ۱۷).
۲. همان، ص ۱۴۱.

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

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

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

قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه‌های مختلف سده‌های اول و دوم را فقط می‌توان در مجموعه‌هایی که کمتر اعتبار و اشتهار دارند، سراغ کرد. قضاوت‌ها و ضابطه‌های نخستین محدثان... توانسته است غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیث‌های مربوط به سده دوم را نظیر آنهایی که موید عقاید شیعه یا دعاوی بنی عباس یا پیشگویی درباره ظهور مهدی^۲ است، طرد کند.^۳

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

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^۴ و ائمه^۵ را اعلام کردند.^۴

۱. همان، ص ۱۴۱.

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

۳. همان، ص ۱۰۴.

۴. همان، ص ۱۰۵.

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 ۸۷۳ م / ۲۶۰ هـ ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی‌اند.^۱

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:

این نظری که هنوز زیاده رایج است و به موجب آن ایران وطن اصلی تشیع است، پاک بی‌بنیاد است و این نکته توجه کردنی است که زرتشتیانی که اسلام می‌آوردند به طور کلی پیرو مذهب تسنن بودند نه تشیع.^۲

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

صفات امامان به اصطلاح گنوسی به آل رسول از طریق علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام دختر پیامبر انتقال یافته بود و اعتقادات گنوسی به عنوان قانون اساسی مذهبی فرقه شیعه اختیار شده بود.^۳

گیب در بخش تصوف، آنگاه که درباره صوفیان زاهد، سخن می‌گوید، درباره طبقه‌ای از صوفیان، معروف به واعظان که مبلغان راستین اسلام 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 بودائی‌ان می‌پرداختند و این داستان‌ها را از انجیل، تورات و به ویژه از مسیحیت و آیین گنوسی اقتباس می‌نمودند و سپس این داستان‌ها را در قالب اسلامی می‌ریختند. او معتقد است، این

۱. همان، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۴۰.

۳. همان، ص ۱۴۲.

قصه گویان میان عقیده مسیحیان درباره ظهور دوم مسیح، با اعتقاد به ظهور امام مهدی عج پیوند ایجاد می نمودند و به صورت داستان برای مردم نقل می کردند:

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 بوداییان و هم چنین موادی برگرفته از اناجیل و متون 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 در اینجا بسیار مبهم و دو پهلو است، زیرا مشخص نیست که آیا گیب در صدد اثبات این امر است که اصل اعتقاد به مهدویت در میان مسلمانان از اعتقادات مسیحیان ناشی شده است و مسلمانان این موضوع را از مسیحیت اقتباس نموده اند یا اینکه منظور این است 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 می گوید، تفکر مسلمانان درباره حضرت محمد ص و احترامی که برای او قائل بودند، تحت تاثیر اندیشه های نصرانیان درباره حضرت عیسی ع قرار گرفته است:

در رأس تکریم و تعظیمی که مومنان برای شخصیت محمد ص 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

افسانه‌هایی که کلیسای شرقی هاله‌ای از آنها بر گرد شخصیت بنیانگذار دین رسم کرده بود به حضرت محمد ﷺ انتقال یافت.^۱

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

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

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

دانش گنوسی یا درک اسرار معنوی مخصوص به فلان سلسله تصوف مستقیماً از آن دانش سری نشأت می‌گیرد که پیغمبر ﷺ به علی ﷺ فاش کرده است.^۳

همیلتون گیب، شیعه آغازین را دلیل به وجود آمدن تصوف می‌داند، اما مخالفان با فکر او بر این باورند که نگاه به عصر امام باقر ﷺ و امام صادق ﷺ و مخالفت آن امامان با روحیه تصوف‌گرایی، حاکی از این است که مذهب شیعه اولیه، نمی‌توانسته است عامل تحقیق‌یابی تصوف باشد. با توجه به اینکه حاکمان بنی عباس می‌خواستند در برابر عقاید اسلامی و روحیه ظلم‌ستیزی و حساسیت سیاسی علویان یا شیعیان جایگزینی بیابند، در عقاید به سوی ترجمه آثار فلسفی یونان پیش رفتند و در عرصه سیاسی نیز به تایید و ترویج روحیه انزواطلبانه و درون‌گرایانه تصوف پرداختند و آن را در راستای سیاست‌های خود می‌دیدند. از طرف دیگر علاوه بر اینکه روحیه عرفانی تا حدی برخواسته از

۱. همان، ص ۱۴۸.

۲. همان، ص ۱۷۵.

۳. همان، ص ۱۷۵.

عوامل روان شناختی و برگرفته از عناصر درون دینی است، اما وجود پاره‌ای از عوامل تاریخی و محیطی نیز در این امر بی‌دخالت نبوده است، از جمله اینکه همجواری میان تمدن اسلامی با تمدن‌های ایران و هند و تعامل میان مسلمانان با پیروان مذاهب هندویی، بودایی، گنوسی، مسیحی و امثال آن می‌توانسته در تأثیر پذیری تصوف از رویکرد عرفانی این مذاهب دخیل بوده باشد. بنا بر این با وجود آنکه می‌توان برای آغاز پیدایش تصوف، دلایل روان شناختی، سیاسی، تاریخی و حتی مویذات دینی جست، اما از سیره و رویه آن دسته از امامان شیعه که در عصر حاکمان بنی عباس می‌زیستند، نمی‌توان بر این امر تأییدی یافت.

از دیدگاه این طیف وجود پاره‌ای از سخنان حکمی و معنوی در سخنان پیشوایان دینی، نمی‌تواند دلیل بر تاسیس تصوف، به عنوان یک نهاد و طبقه اجتماعی از جانب امامان باشد. بلکه قرابت و شباهت میان سخنان معنوی و حکمی امامان با تصوف، بزرگترین عامل این برداشت گردیده است و برخلاف نگرش پاره‌ای از اندیشمندان و مورخان همچون مصطفی شیبی و یا همیلتون گیب، پیشوایان شیعه را مؤسس تصوف نمی‌دانند و میان اخلاق و حکمت شیعی که پیشوایان شیعه مروج آن بوده‌اند با تصوف — در روش و غایت — فاصله قائل هستند.

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، می‌گوید:

وی خود را به نام رمزی (باب)، (در، دروازه) می‌خواند؛ بنا به این ادعا که حقیقت الهی به توسط این (در) شناخته شده است و پس از طغیان پیروانش وی به سال ۱۸۵۰ / ۱۲۶۶ هـ ق اعدام شد.^۱

سپس 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

۱. همان، ص ۲۰۶.

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

سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

دومین کتاب مهم همیلتون گیب 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 است. از آنجایی که در بخش‌هایی از این کتاب پیرامون نگرش سیاسی شیعه و وظیفه مردم در امر حکومت در عصر غیبت امام عصر علیه السلام سخن گفته شده است، کتابی بسیار مفید و حائز اهمیت است که خواندن آن را به کسانی که در عرصه تئوری‌های حکومت دینی و نگرش فریقین پیرامون نظریه‌های سیاسی، پژوهش می‌کنند، توصیه می‌کنیم.

وی در ابتدای کتاب بیان می‌کند که نسبت دین و سیاست در اسلام با نسبت آن دو در مسیحیت متفاوت است، به طوری که نباید این دو دین را در عرصه نظریه‌های سیاسی با یکدیگر سنجید. وی در این باره استدلال می‌کند که دین مسیحیت در زمانی که تأسیس گردید، در درون و متن یک نظام و حکومت سیاسی تجلی نمود، اما اسلام زمانی که تأسیس شد، سازمان سیاسی را هم بنیان گذارد و خود تشکیل دهنده یک حکومت سیاسی نیز بود. او در این باره به ریشه‌شناسی کلمه ملت^۲ می‌پردازد و می‌گوید: کلمه ملت در غرب به معنای مردم است، زیرا آنچه که در غرب اهمیت دارد، ملت و قراردادهای اجتماعی است، در حالی که کلمه ملت در فرهنگ اسلامی به معنای دین و آیین است، زیرا آنچه که مردم و جامعه را در فرهنگ اسلامی با یکدیگر مرتبط ساخته و اهمیت دارد آیین و شریعت است و مسلمانان در برابر کلمه ملت به معنای مردم از کلمه قوم استفاده می‌کنند. وی حتی اختلاف عقاید را در صدر اسلام مبتنی بر ریشه‌های سیاسی می‌داند و در این باره چنین می‌گوید:

اسلام در دنیایی که خود سازمان سیاسی‌اش را پایه‌گذاری کرده است،

۱. همان، ص ۲۰۶.

نشو و نما نموده است، اختلاف عقاید در اوایل اسلام، جنبه‌های سیاسی داشته است، نه جنبه مذهبی. همگامی مردم مسلمان و مساعدت با سران سیاسی خود با قبول الزاماتی جهت توسعه حکومت سیاسی در آن طرف مرزهای اسلام و در اثر اختلافاتی که با دنیای بیرون از خود دیده، دامنه بیشتری یافته است... سده‌های نخستین اسلام پر است از اختلافات ناشی از این مسائل و برخورد سنت‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با حقایق مسلم و مسائل ثابت و تغییرناپذیر اسلامی.^۱

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 می‌کنند و از دیدگاه آنان، حاکمان حافظ منافع مردم، به وجود آورنده امنیت و مجری احکام دینی هستند، اما شیعه نیز به جهت اینکه حکومت را متعلق به امام معصوم می‌داند، از اینرو در عصر غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام، به تبعیت از حکومت‌های وقت، سازگاری و عدم مخالفت با حاکمان را توصیه می‌کند؛ طبق نظر او با وجود دو تفکر و مبنای متفاوت اعتقادی در شیعه و سنی، اما نتیجه این دو فکر که همان اطاعت و پیروی از حکومت وقت است، یکسان به نظر می‌رسد. وی در این باره می‌گوید:

این شکاف میان دولت و مردم، از طرف سنی مذهب از راه مسامحه و چشم‌پوشی مشروطی که در خلال تاریخ صورت گرفته، پر شده است و از طرف مردم شیعه از راه تبعیت از حکومت‌های وقت تا ظهور مهدی علیه السلام موعود پر شده است. ولی در عمل هر دو فرقه به یک نتیجه رسیده‌اند، وظیفه اصلی دولت معلوم و روشن است، حفظ و نگهداری سرزمین اسلامی و حمایت دستگاه‌های مذهبی جامعه و احترام اصول کلی اعمال و رفتار مسلمانان و اینکه هیچ مجازات و تحمیلات بیش از آنچه برای سیاست و حکومت خود ضروری می‌داند، بر مردم تحمیل نکند.^۲

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

۲. همان، صص ۳۸-۳۷.

گیب در بیان نظریه سیاسی فریقین معتقد است، بنا به نظر اهل سنت و شیعه - در عصر غیبت - وظیفه عرفی مردم، اطاعت است و وظیفه شرعی آنها این است که کارهای خویش را به درستی انجام دهند، از حاکمان اطاعت کنند و با آنها مخالفت نورزند، مگر اینکه دین مردم در خطر باشد که در این صورت می‌توانند با رهبری مخصوص، در برابر حاکم بایستند،^۱ همانطور که حاکمان نیز باید به امور و تکالیف دینی احترام بگذارند.

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

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

قوانین اسلامی، روابط حکام و مردم را تابع اصول کلی و عمومی رفتار و اعمال اجتماعی همه مسلمانان قرار داده است هم چنانکه تعهدات مالیاتی مردم را نسبت به دولت تحت قوانین و مقررات صدقات می‌شناسد، خارج از این تعاریفات کلی، در اسلام هیچگونه نظریه سیاسی، یعنی هیچگونه بحثی در مورد وسائل و اسبابی که آرمان‌ها و

۱. 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 ۳۸).

هدف‌های اسلامی را تأمین کند، نشده است.^۱

گیپ معتقد است، هیچگاه در تفکر اسلامی به مردم توصیه نشده است که در فعالیت‌های سیاسی و حکومتی، شرکت فعال داشته باشند، بلکه پاره‌ای از رهبران مذهبی اگر هم گاهی در طول تاریخ وارد عرصه سیاست شده‌اند، با تردید و دو دلی این کار را انجام داده‌اند.^۲ 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.^۳

در تحلیل سخنان مذکور، لازم به ذکر است که دیدگاه سیاسی فریقین، ریشه در دیدگاه کلامی آنها دارد که همیلتون گیپ در بعضی از موارد، بدون توجه به این اختلاف کلامی، میان رویه و شیوه سیاسی شیعه و اهل سنت، یکسان به داوری می‌پردازد و میان آن دو مذهب تفکیک نمی‌کند. بنا به تفکر کلامی اهل سنت اعتقاد بر این است که پس از وفات نبی اکرم ﷺ جامعه اسلامی وارد دوره حکومت دینی شده است و پس از پیامبر، کسی برخوردار از مشروعیت آسمانی، حق قانون‌گذاری در شریعت و دارای 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 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 اضطرار و شرایط دوران بوده است و از نظر آنان حکومت صرفاً متعلق به پیشوایان دینی و آسمانی

۱. همان، صص ۳۷ - ۳۶.

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

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

است. اما به نظر می‌رسد سخنان همیلتون گیب در پاره‌ای از موارد، بر اساس تفکر اهل سنت بیان شده و تفاوت نگرش سیاسی اهل سنت با اندیشه سیاسی شیعه مورد توجه او نبوده است.

عالمان شیعه به جهت اعتقاد به مسأله امامت و اینکه امامت را منصبی آسمانی و اعطایی (منصوص) می‌دانند، درباره خلافت پس از پیامبر، نگرش دیگری را اتخاذ نموده‌اند. از دیدگاه شیعه امامیه، امامان دوازده‌گانه یکی پس از دیگری بنا به حق امامتی که خداوند به آنها اعطا نموده است، دارای حق خلافت می‌باشند و آنان شایسته‌ترین افراد برای خلافت می‌باشند، از اینرو چون پس از غیبت امام مهدی عج در انتظار ظهور وی هستند، حق خلافت و رهبری سیاسی را برایش محفوظ می‌دانند. این اعتقاد کلامی در میان عالمان شیعه موجب شد تا این پرسش در میان آنها مطرح شود که در عصر غیبت امام مهدی عج، 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 عج 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 نداشته، حق حکومت را برای آنها عاریه‌ای و موقتی دانسته و مشروعیت دینی برای آنان قائل نبوده‌اند.^۱ به همین جهت شیعیان ترجیح می‌دادند تا در رابطه با حکومت‌های وقت، کج‌دار و مریز رفتار کنند تا ظهور امام مهدی عج تحقق یابد و از طرف دیگر، عالمان دینی هم، چون این منصب را از آن امام می‌دانستند، ترجیح می‌دادند تا در امر حکومت دخالت نکنند، اگر هم گاهی به دربار و حکومت نزدیک می‌شدند صرفاً به این جهت بود که بتوانند از این راه به تصحیح حاکمان، احقاق حق توده مردم و به حفظ کیان دین بپردازند که مطالعه عصر صفویه و قاجار خود موید این نگرش می‌باشد. مردم از حاکمان انتظار داشتند تا به اجرای قوانین و احکام دین بپردازند و هم چنین خود را ملزم به مخالفت با حاکمان نمی‌دیدند، به طوری که پاره‌ای از عالمان شیعه نیز حتی قیام بالسیف و جنگ و ستیز برای دگرگونی حکومت وقت را برای خود مشروع نمی‌دانستند.

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

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

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

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

علت‌های تاریخی ادعای مهدویت - که مورد استفاده بسیاری از شرق‌شناسان و دائرة المعارف نویسان در تحلیل مهدویت قرار گرفته و میان دلیل مهدویت‌گرایی - منزلت مهدویت در متون دینی - آمیخته نشود و آنها را از یکدیگر تفکیک نماییم.

دلیل مهدویت‌گرایی را باید در روایات صحیح و سخنان معصومین و هم چنین آیات قرآنی جست که درباره حکومت عادلانه و ایده‌آل سخن گفتند، اما علت مهدویت‌گرایی ریشه در چند عامل مهم دارد:

۱. سودجویی و قدرت طلبی: این علت در میان مدعیان مهدویت به چشم می‌خورد، نگاهی به تاریخ زندگی مدعیان دروغین مهدویت گویای این است که نوعاً آنها افرادی جاه طلب بوده‌اند که از حقانیت متون دینی در زمینه حکومت جهانی مهدوی با تکیه بر باورها و احساسات پاک مردم استفاده نموده‌اند.

۲. جهل و نادانی: این علت مهدویت‌گرایی نوعاً متعلق به پیروان مدعیان مهدویت است که به جهت جهل، نادانی و سادگی بیش از حد، جذب ادعاهای مدعیان مهدویت شده‌اند و به ادعاهای آنان اعتماد نموده‌اند.

۳. یاس و ناامیدی: یاس از وضعیت موجود، سرکوب خواسته‌ها و امیال، به ستوه آمدن از وضعیت حاکمان و سختی شرایط زندگی، سومین علت مهدویت‌گرایی در طول تاریخ غیبت بوده است. عوام و بسیاری از انسان‌های زجر کشیده به جهت خستگی از وضعیت موجود جامعه و از طرفی اعتقاد به این امر که سرانجام جامعه به وسیله یک مصالح آسمانی به اصلاح و عدالت خواهد 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 آن را محصول جریان‌ات اجتماعی و سیاسی قرن دوم می‌بیند و اندیشه شیعه را درباره امامت و مهدویت تحت تاثیر ادیان ایران باستان و عرفان شرقی می‌بیند.

دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

مقدمه

خانم آنه ماری شیمل^۱ متولد ارفورت آلمان (۲۰۰۲ - ۱۹۲۲م) در نوزده سالگی از دانشگاه برلین در رشته زبان‌های شرقی و هنر اسلامی فارغ‌التحصیل گردید و در سال ۱۹۵۱ دکترای خود را در رشته تاریخ دین از دانشگاه ماربورگ کسب نمود. وی در سال ۱۹۵۲ پس از دیدار از ترکیه، به مدت ۵ سال به منظور تدریس در دانشگاه آنکارا، در آنجا اقامت گزید و در دانشگاه‌های آلمان، دانشگاه هاروارد و دیگر دانشگاه‌ها تدریس داشت و به کسب سه دکترای افتخاری نائل گشت. اواز جمله برجسته‌ترین شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان معاصر بود 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 ۱۱۳ اثر تخمین زده‌اند که به زبان‌های آلمانی، انگلیسی، ترکی و فرانسه نوشته شده است. وی که به زبان‌های متعدد احاطه داشت، سال‌های زیادی را در سرزمین‌های اسلامی سپری نموده و با مطالعه و تحقیق، اطلاعات و آگاهی‌های زیادی را درباره فرهنگ، تمدن و آداب کشورهای اسلامی به دست 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 درباره همه آثار او صادق است. وی به جهت کوشش‌های علمی و فرهنگی برنده جایزه صلح کتاب در سال ۱۹۹۵ فرانکفورت و بسیاری از جوایز بین‌المللی شده است و از جمله اسلام‌شناسانی است که برای ایراد سلسله سخنرانی‌های گیفورد^۲ با موضوع «نگرشی

1. Annemarie Schimmel 1922-2002.

۲. سخنرانی‌های گیفورد (Gifford Lectures) مجموعه سخنرانی‌هایی است که در سال ۱۸۸۹ میلادی به ابتکار لرد گیفورد کشیش اسکاتلندی، در دانشگاه ادینبورگ راه افتاد و در آن اندیشمندان بزرگی همچون ویلیام جیمز،

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

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

همچنین در زمینه آثار و تالیفات خانم شیمل 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 غیر فارسی مورد بررسی و شناسایی قرار گرفته است.^۴ همچنین

→---

هانری برگسون، آلفرد نورث وایتهد، سید حسین نصر و آنه ماری شیمل سخنرانی کرده‌اند.
۱. آنه ماری شیمل، زندگی غربی، شرقی من (خاطرات آنه ماری شیمل)، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.

۲. عرفان پای میان فرهنگ‌ها (بزرگداشت آنه ماری شیمل)، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.

۳. آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی‌های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمل، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

۴. همچنین کتاب‌شناسی اجمالی آثار آنه ماری شیمل در دو کتاب آمده است ۱. افسانه‌خوان عرفان، تدوین حسین خندق‌آبادی، (مقاله کتاب‌شناسی آثار پروفیسور آنماری شیمل، تالیف خسروناقد)، موسسه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱، صص ۵۹-۴۹؛ ۲. آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی‌های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمل، صص ۹۵-۷۹.

یک کتاب‌شناسی خلاصه‌تری نیز از آثار وی در مقدمه کتاب «ابعاد عرفانی اسلام» اثر خانم شیمیل به وسیله مترجم کتاب، آقای عبدالرحیم گواهی، گردآوری شده است که تنها به بعضی از آثار مهم وی اشاره دارد.

تالیفات آنه ماری شیمیل

- بعضی از تالیفات و آثار برجسته خانم شیمیل که به فارسی ترجمه یافته است، عبارتند از:
۱. شکوه شمس^۱ (این کتاب در زمینه شخصیت و افکار مولوی است که همراه با مقدمه‌ای طولانی از سید جلال الدین آشتیانی، انتشار یافته است)؛
 ۲. ابعاد عرفانی اسلام^۲ (این کتاب به بررسی تاریخ تصوف و مبانی آن می‌پردازد)؛
 ۳. تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام^۳ (این کتاب با رویکردی پدیدارشناسانه به شناخت پاره‌ای از موضوعات مهم اسلامی می‌پردازد)؛
 ۴. درآمدی بر اسلام^۴ (این کتاب به شناخت اسلام، شخصیت حضرت محمد ﷺ، بررسی قرآن، فرقه‌ها و پاره‌ای از علوم اسلامی می‌پردازد)؛
 ۵. محمد رسول خدا^۵ (این کتاب درباره زندگی و شخصیت پیامبر اسلام است)؛
 ۶. زن در عرفان و تصوف اسلامی (به تبیین شخصیت بعضی از زنان بزرگ مسلمان از جمله زنان عارف می‌پردازد)؛^۶
 ۷. نام‌های اسلامی (در باره نام‌های اسلامی در عرصه‌های متفاوت زندگی مسلمانان نوشته شده است).^۷

۱. همان، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.

۲. همان، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.

۳. همان، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

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

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

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

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

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل

روش تحقیق و پژوهش خانم شیمل، طبق بیان وی در کتاب «تبیین آیات خداوند» پدیدارشناسانه می‌باشد. وی در آغاز این کتاب بسیاری از شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان را متهم می‌کند که همدلانه اسلام را شناخته‌اند و بدون آنکه کتاب آسمانی مسلمانان (قرآن) و دیگر مبانی اصلی اسلام را بشناسند، به این نتیجه رسیده‌اند که اسلام در برابر مسیحیت بدعتی بیش نیست. وی در ابتدای کتاب «تبیین آیات خداوند» نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام^۱ سخنی را از ریماروس، از مورخان ادیان درباره اسلام نقل می‌کند:

من شخصاً متقاعد شده‌ام از میان کسانی که دین ترکی (اسلام) را به داشتن این و یا آن نقص متهم می‌کنند، تنها معدودی قرآن را خوانده‌اند، و در بین آن تعداد 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.^۲

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

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

۲. همان، ص ۳۱.

جنگل را به وسیله یک جنگلی و یک کویر را با یک کویری بشناسیم.^۱

لازم به ذکر است که شیمل در انتخاب این روش متأثر از اندیشمندان بزرگ دیگری نیز بوده که در دوران او از این شیوه استفاده می‌نمودند، از جمله اینکه رودولف اوتو، میرچا الیاده، اتین ژیلسون، توشیکو ایزوتسو، هانری کربن و بعضی از دیگر دین‌شناسان از این شیوه استفاده نموده‌اند، اما شیمل در اتخاذ این شیوه برای شناخت اسلام بیشتر تحت تأثیر فریدریش هایلر بوده که شیمل 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.^۲

شیمل معتقد است، پاره‌ای از اسلام‌شناسان در شناخت اسلام از شیوه‌های دیگر استفاده نموده‌اند که هر چند آن روش‌ها می‌تواند مفید باشد، اما فهم دقیق اسلام نیازمند آشنایی با زبان اسلام، مطالعه دقیق متون اسلامی، دست‌نوشته‌ها و کتیبه‌ها، و آشنایی با زبان‌های محلی و فرهنگ‌های بومی است.^۳ وی معتقد است، محقق باید از گرایش‌ها و علایق شخصی خود نسبت به دین مورد مطالعه خود، فاصله گیرد و در شناخت آن از چشم یک فرد معتقد بنگرد، وی در زمینه روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می‌گوید:

وی می‌کوشد ابتدا با مطالعه پدیده‌ها و سپس سطوح عمیق‌تر و عمیق‌تر بازتاب‌های انسانی در مقابل الوهیت (ذات الهی) به کانون یا قلب یک دین وارد شود تا اینکه به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد... بالاترین تجربه روحی و معنوی می‌تواند با یک موضوع (محمول) حسی شعله‌ور شود.^۴

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

۱. موریس کوروز، فلسفه هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۳۲.

۲. تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

۳. همان، صص ۳۵ - ۳۲.

۴. همان، ص ۳۶.

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

با وجود اینکه این روش به وسیله خانم شیمیل مورد توجه قرار می‌گیرد، اما با خواندن کتاب‌های وی به نظر می‌رسد، روش او با روش 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 (دین عوام) که در روابط شخصی و مستقیم با مردم سرزمین‌های مسلمان به دست آورده، اکتفا، نموده است، به طوری که این امر موجب شده تا گاهی وی به نقل سخنانی 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 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 تحصیلی کرده و پیچیده در جهان اسلام و نیمکره شرقی و یا روستاییان ساده و بی‌سواد - به ویژه خانم‌ها - در پاکستان، هند و ترکیه، آنان تا

حدود زیادی الهام بخش استادان آکادمیک و دانشگاهی من در رشته مطالعات اسلامی بوده‌اند.^۱

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

نگرش آنه ماری شیمل درباره تشیع و مهدویت

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

تفاوت شریعت و فرهنگ

همانطور که پیش از این بیان شد، بخشی از اطلاعات وی برگرفته از نقلیات و سخنان مردم و یا مشاهدات وی از پاره‌ای سرزمین‌های اسلامی و دیدن بعضی از آداب و رسوم متداول میان مسلمانان

۱. همان، ص ۲۴.

سرچشمه می‌گیرد که این دسته از سخنان شفاهی، آثار شیمل را آسیب‌پذیر و در معرض سوء فهم قرار داده است، افکار و سنت‌هایی که ریشه در منابع و متون دینی فریقین ندارد و صرفاً آداب و رسومی است که با گذشت زمان و با تکیه بر ریشه‌های فرهنگی و بومی در میان مردم شکل گرفته است. در واقع خانم شیمل میان شریعت یا آداب دینی با آداب و رسوم فرهنگی و قومی تفکیک ننموده است و تصور نموده که هر چه در میان مردم رواج می‌یابد و تبدیل به عادت می‌گردد، ریشه در شریعت و آداب دینی دارد. مثلاً وی پس از بیان چشم زخم و تاثیرات نگاه در اسلام درباره برخورد خانم‌ها در نگاه به نامحرم می‌گوید:

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

در واقع از این سخنان گمان می‌رود که وی حتی عینک زدن زنان را شاید امری شرعی و دینی تلقی نموده است، در حالی که این مسأله امری شخصی و فردی است. یا اینکه وی بدون دلیل ورود زنان به زیارتگاه‌ها را در زمان بارداری امری ممنوع تلقی می‌کند: «در خلال بارداری، خانم‌ها از ورود به زیارت‌گاه‌های اولیا و بزرگان نیز محروم هستند».^۲

همچنین وی در کتاب تبیین آیات خداوند در بخش جنبه‌های مقدس و حیوانات و گیاهان درباره اسبی که حضرت مهدی (عج) آن سوار می‌شود این سخن را نقل می‌کند:

در بین گروه‌های شیعی، این اعتقاد رواج دارد که در آخرالزمان، وقتی حضرت مهدی (عج) به زمین نزول می‌کنند، بر یک اسب سفید سوارند، بنا بر این همه ساله در مراسم عزاداری ماه محرم، اسب زیبایی را که پاهایش را با حنا رنگین کرده‌اند با نام ذوالجناح به راه می‌اندازند تا به تصور عوام، چنان چه حضرت به ناگاه ظهور فرمودند، اسب ایشان زین کرده و آماده باشد. مومنین با تقوا این اسب را لمس می‌کنند تا از برکات

۱. همان، ص ۴۰۹.

۲. همان، ص ۴۱۰.

آن بهره‌مند شوند.^۱

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 (عج) نقل می‌کند که شاید با تفکر و روایات شیعه سازگار نباشد:

مسلمانان معتقدند که حضرت مهدی (عج) در آخر زمان، پس از اینکه چهل خلیفه حکومت کرده‌اند ظاهر خواهد شد و به مدت چهل سال حکومت خواهد کرد.^۲

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 ترویج 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 این روی مفسرین و شعرای خیال‌پرداز هر دو، در این زمینه با سرزمین حاصلخیزی مواجه می‌شدند که می‌توانستند در آن همه گونه افکار و تخیلات خویش را پرورش دهند، مطالبی از قبیل جزئیات ابزار و وسایل اخروی (کتب اعمال، ترازوهای میزان و سنجش خوب و بد، پل صراط

۱. تبیین آیات خداوند، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۲۱۹.

و غیره) و داستان‌های مفصل و دلنشینی راجع به خیر و خوشی بهشتیان و عذاب و شکنجه و حشتناک دوزحیان.^۱

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

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

از نظر او این دسته از افکار و اعتقادات بر اثر عوامل روان‌شناختی و اسطوره‌های فردی و جمعی مسلمانان به وجود آمده است. البته در اینکه پاره‌ای از افکار و سخنانی که درباره علائم ظهور و یا ویژگی‌های پس از ظهور گفته شده و دارای وثاقت و اعتبار هم نیست، ریشه در اسطوره‌گرایی و آرکی‌تایپ‌ها دارد، تردیدی نیست، اما اینکه هر مسأله مربوط به موضوع مهدویت را که با هندسه ذهنی خانم شیمل سازگار نیست، بر تافته از روحیه اسطوره‌گرایی و روحیه جمعی دینداران تلقی کنیم، بسیار نابجا و دور از باور دینی مسلمانان خواهد بود.

شیمل در راستای تاثیر اسطوره در تفکر مسلمانان به بعضی از دیگر موارد از جمله اسطوره‌هایی که پیرامون شخصیت نبی اکرم صلی الله علیه و آله است، اشاره می‌کند. وی از پاره‌ای اندیشمندان متجدد یاد می‌کند

۱. همان، ص ۳۰۰.

۲. همان، صص ۳۰۱ - ۳۰۰.

که در تلاش برای زدودن جنبه‌های غیر واقعی و اسطوره‌ای از شخصیت پیامبر هستند و در ادامه می‌گویند: آیا بهتر نیست تا به جای بیان و نقل جنبه‌های غیر طبیعی و اسطوره‌ای از زندگی و شخصیت پیامبر برای فرزندانمان، به بیان ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیامبر بپردازیم^۱.

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

امامت در اندیشه شیعه

شیمل درباره مفهوم رهبری و ولایت آسمانی بر امت یا جامعه از اندیشه شیعی یاد می‌کند و بنا به تصور رایج و غلطی که در بسیاری از شرق‌شناسان قرن نوزدهم و نویسندگان دائرةالمعارف‌ها دیده می‌شود، بیان می‌دارد که در تفکر شیعه مسأله امامت و رهبری جامعه از محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام آغاز گردید و سپس در میان شیعیان امامیه تبدیل به اعتقاد یافتن به «امام غائب» گردید. به نظر می‌رسد شیمل نیز همچون بسیاری از اسلام‌شناسان غربی که در تحلیل موضوع مهدویت به ریشه‌ها و بنیان‌های اعتقادی آن در متون دینی نمی‌پردازند، به تاسی از آنها در بیان تاریخ مهدویت به

۱. «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 پرداخته‌اند که در آنها گفته می‌شود چگونه همه مخلوقات عالم وجود، به این طفل تازه متولد شده که همچون رحمتی برای عالمیان فرستاده شده بود (انبیاء، آیه ۱۰۷) تبریک می‌گفتند، در حالی که پرنده‌گان و جانوران نیز در این جشن و تحسین شرکت داشتند. آیا این کاری غیر منطقی و خلاف عقل، و بلکه حتی خطرناک نبود که به عوض تأکید روی ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیغمبر 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 این گونه افسانه‌های اساطیری را یاد دهیم؟» (همان، ص ۳۰۲).

دنبال قیام مختار و محمد بن حنفیه می‌رود و سپس نیز متوجه فرقه اسماعیلی می‌گردد، گویی که صرفاً باید مهدویت را در تاریخ سیاسی و تحولات اجتماعی قرن دوم جست. شیمل در کتاب خود در این باره چنین قضاوت می‌کند:

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

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

در بین اسماعیلیه این امام غایب نیست که در کانون توجه و تمرکز امت است، بلکه شخصی است که به عنوان امام حی و حاضر و زنده تلقی می‌شود. آنچه آنان «امام حاضر» می‌خوانند نه تنها رهبر دنیوی، بلکه پیشوای معنوی و روحانی ایشان است که از طریق وی نور الهی جلوه و درخشش می‌یابد... و حامل خیر و برکات معنوی است. از همین جهت نیز در مورد مسلمانان اسماعیلی مذهب از واژه سلطنت مقدس استفاده می‌شود، در حالی که این مفهوم برای اسلام تسنن کاملاً بیگانه است.^۲

شیمل در امامت و رهبری، به نقش علمای دینی در تفکر مسلمانان اشاره می‌کند و با تکیه بر حدیث «العلماء ورثة الانبیاء، عالمان وارثان پیامبران هستند»، برای آنان نقش تفسیرگری شریعت

۱. همان، ص ۴۱۵.

۲. همان، ص ۴۱۶.

اسلامی و مسئولیت حفظ و نگهداری قانون و سنت الهی را قائل است.^۱ وی در این راستا شخص «مجتهد» را در فرهنگ شیعه همان جانشین مقام امام مهدی عج 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.^۲

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 ع و یا دو پسر وی از نسل فاطمه ع یعنی نوه‌های حقیقی پیامبر اسلام ص دور نمی‌زنند، بلکه پیرامون شخصیت یکی دیگر از پسران علی ع که از همسری غیر از فاطمه ع بود یعنی محمد بن حنفیه دور می‌زند.^۳

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 طوری که اظهار می‌دارد، برای او بسیار عجیب است که چرا عقاید کلامی شیعی حول محور امام حسن ع و امام حسین ع نمی‌باشد و حول شخصیت محمد بن حنفیه است.

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

۲. همان، ص ۴۱۸.

۳. «... مختار یکی از هواخواهان محمد بن حنفیه این خبر را پخش کرد که وی از دنیا نرفت و بلکه در نقطه‌ای از کوه‌ها در حال حیات به سر می‌برد و قبل از روز رستاخیز به عنوان مهدی ع راجعت 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 ع نیز منتقل شد، و یا اگر صحیح‌تر بگوییم، به آن عضو از اهل بیت ع که از طرف پیروان و طرفداران خود آخرین امام قلمداد می‌شد، حال خواه او امام پنجم بود یا هفتم و یا دوازدهم» (درآمدی بر اسلام، ص ۱۵۹).

البته شایان ذکر است که بر خلاف تصور شیمل، که تدوین افکار شیعه را با قیام مختار و فرقه کیسانیه می‌داند، تاسیس اندیشه‌های کلامی شیعه از زمان امام علی علیه السلام و جریانات به وجود آمده پس از وفات پیامبر و بر اثر اختلاف بر سر خلافت امام علی علیه السلام شکل گرفته است. در واقع جریان اساسی اعتقادات کلامی شیعه بر محور شخصیت امامان و پیشوایان شیعه است و از زمان حیات امام علی علیه السلام آغاز شده است و بر خلاف گمان او تاسیس عقاید شیعه از امام علی علیه السلام و سپس امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام آغاز گشته و پس از آن در میان فرزندان امام حسین علیه السلام، نهادینه شده است، و قیام مختار و سپس جریان کیسانیه تنها یکی از آن جریانات انحرافی بوده که همچون بهائیت و بابیت در دوره جدید، خود را به شیعه تحمیل نموده و در حاشیه اعتقادات شیعه قرار گرفته است، نه اینکه شیعه با مختار و فرقه کیسانیه شکل گرفته باشد.

به نظر می‌رسد با وجود آنکه شیمل روش خود را در اسلام‌شناسی مبتنی بر پدیدارشناسی می‌داند، اما به این روش کاملاً وفادار نمی‌ماند 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 می‌خورد. به عنوان نمونه کرین در تحلیل مهدویت، به اهمیت و ارزش اساسی آن در عرفان اشاره می‌کند و هیچگاه از آن تحلیل تاریخی ارائه نمی‌دهد. وی مهدویت را بنیان معرفت‌شناسی شیعه و رکن اساسی رویکرد عرفانی و حکمت معنوی شیعه تلقی می‌کند و بیش از آنکه مهدویت را متأثر از جریانات سیاسی قرن دوم هجری و جنبش‌های سیاسی بداند، آن را پایه استوار فکر شیعه تلقی می‌کند، به همین جهت در سنجش سخنان کرین با شیمل، نگاه تاریخی شیمل به مسأله مهدویت آشکار و هویدا است و در نگرش او مهدویت از منزلت ویژه‌ای برخوردار نیست و تنها یک آموزه و مولفه در کنار دیگر اعتقادات شمرده می‌شود در حالی که در نزد کرین، مهدویت تنها یک مولفه و آموزه دینی نیست، بلکه یک رکن و ستون معرفت‌شناسی معنوی شیعه را تشکیل می‌دهد که با نبود آن عرفان و حکمت شیعی فرو می‌ریزد.

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 شده‌اند، به نوبت آن را به ارث می‌برند، هر چند که اعتقاد به مقام و مرتبه خاص خانواده علی علیه السلام به اشکال مختلفی بیان گردیده است.^۱

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

وی درباره اعتقاد امامیه به امام مهدی علیه السلام می‌گوید:

تشیع دوازده امامی از سال ۱۵۰۱ میلادی، دین رسمی ایران بوده است. این مذهب بر مبنای اعتقاد به امام غایبی که از غیب بر جهان حکم 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.^۳

شیمل پس از اینکه در زمینه امامت امامان شیعه سخن می‌گوید، این پرسش را مطرح می‌سازد

۱. همان، صص ۱۵۸ - ۱۵۷.

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

۳. همان، ص ۱۶۲.

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:

هر چند 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 (خود به خود) به اولین اولاد پسر وی منتقل می‌شود.^۱

از جمله مذاهب شیعه که مورد توجه شیمل قرار گرفته، فرقه اسماعیلی است که درباره مفهوم امامت و اعتقاد به حضور امام در هر دوره‌ای نظرگاه خاصی دارد. وی به صورت خلاصه به بیان افکار آنان همچون روحیه تاویل‌گرایانه‌شان از آموزه‌های دینی، چگونگی تفسیر قرآن و آداب دینی، و نگرش آن‌ها درباره مفهوم امام می‌پردازد و از بعضی شخصیت‌های دینی آنان نام 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.^۲

از جمله دیگر مذاهب که درباره مهدویت نظرگاه خاصی دارند و مورد توجه شیمل قرار گرفته، فرقه بابیه است. همانطور که شیمل اشاره می‌کند، علی محمد باب خود را باب یا (درب) خداوند می‌دانست که مومنان از طریق او می‌توانند با خداوند ارتباط برقرار کنند.^۳ 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

۱. همان، ص ۱۶۲.

۲. شیمل در توضیح افکار اسماعیلیه می‌گوید: «ناصر خسرو... یکی از بزرگترین نمایندگان فلسفه اسماعیلی است که این درونی شدن تکالیف یک فرد مسلمان را به نحو زیبایی مشخص کرده است: معنای خارجی یا بیرونی نماز، صلوات، 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» (همان، صص ۱۶۵ - ۱۶۴).

۳. این مسأله که باب معتقد بود که وی باب الله است در کتاب *تلخیص تاریخ نبیل زرنندی اثر اشراق خاوری*، تهران، س ۱۳۲۸، ص ۵۷ آمده است: «شما اول کسی هستید که به من مومن شده‌اید من باب الله هستم و شما باب الباب...».

محمد تبریزی در سال ۱۸۲۶ میلادی. خود را باب «درب» معرفی نمود تا از آن طریق مومنین بتوانند به حضور خداوند برسند.^۱

شیمل در بیان افکار فرقه بابیه می‌گوید چون باب تصمیم داشت تا زنان را از قید حجاب آزاد سازد، از اینرو زنان از مدافعان علی محمد باب بودند، در حالی که زنان در دوره قاجار بسیار سستی و وفادار به مذهب بودند و وضعیت فکری و انسان‌شناسی آن دوران اصلاً قابل مقایسه با وضعیت کنونی نیست. او کشته شدن شاعره‌ای به نام «طاهره قره‌العین» را که از طرفداران فرقه بابیه بود، دلیل بر طرفداری زنان از علی محمد باب تلقی می‌کند و می‌گوید؛ حرکت بابیه با خشونت کامل در ایران سرکوب شد. شخص باب و مومنین وفادار به وی، عمدتاً قتل عام شدند. یکی از آنان شاعره بسیار حساس و نازک دل، طاهره قره‌العین (متوفای ۱۸۵۲م) بود:

از آن روی که باب مصمم بود تا بانوان را از قید حجاب سخت آزاد سازد، لذا حرکت بابیه در نظر خانم‌هایی که در آرزوی برخورداری از یک آزادی و فعالیت بودند، بسیار جذاب می‌نمود.^۲

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 چارچوبه اسلام شیعی با رویکرد عرفانی می‌دانست، اما جانشین باب، (بهاء الله) فرقه خود را به صورت رادیکال‌تر و افراطی‌تر تاسیس نمود و شریعت اسلام را منسوخ می‌دانست و خود را پیامبری دیگر پس از حضرت محمد ﷺ می‌خواند، به همین جهت این مذهب نتوانست قابل پذیرش قرار گیرد:

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

۱. همان، ص ۱۷۱.

۲. همان، صص ۱۷۱ - ۱۷۲.

عقاید آنان بلند و عالی باشد، باز قابل پذیرش نیست.^۱

در پایان باید خاطر نشان ساخت که با وجود آنکه خانم آنه ماری شیمل از اطلاعات کم نظیری 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 شرق شناسان این امر محسوس و آشکار می گردد، اما گاه به نظر می رسد، آگاهی های شیمل درباره تمدن اسلامی و آموزه های اسلام، عمیق و دقیق نیست و او در پاره ای از موارد بر اساس اطلاعات شفاهی و غیر مستند سخن گفته است. به علاوه علی رغم اینکه وی روش خود را در اسلام شناسی پدیدارشناسانه می داند، اما به نظر می رسد در بعضی موارد نسبت به اسلام همدلانه و از منظر نیک مسلمان نمی نگرد و به جای وفاداری به شیوه پدیدارشناسی، به سوی شیوه تاریخی گرایش پیدا می کند، به طوری که این امر بعضی از داوران و نتیجه گیری های او را آسیب پذیر ساخته است.

۱. همان، ص ۱۷۲.

دیدگاه مونتهگمری وات درباره تشیع و مهدویت

مقدمه

از جمله شرق‌شناسان برجسته معاصر ویلیام مونتگمری وات^۱ است. وی متولد اسکاتلند است و در رشته فلسفه تا مرحله دکتری تحصیل نموده است و رساله دکتری او با عنوان «جبر و اختیار در آغاز اسلام» درباره موضوعی کلامی است که از مسائل مطرح در قرون اولیه تاریخ اسلام بوده است. وی پس از تحصیل به عنوان یکی از دست‌یاران اسقف انگلیکن - وابسته به کلیسای پروتستان انگلیس - در بیت المقدس به پژوهش پرداخت و در سال ۱۹۴۷ به سمت رئیس بخش مطالعات عربی و اسلامی در دانشگاه ادینبرگ دست یافت. مونتگمری وات دارای تالیفات زیادی است و غالب آثار او درباره تاریخ اسلام و خصوصاً فرهنگ و تمدن اسلامی در دو قرن نخست اسلام است و همانطور که از عنوان رساله دکتری او پیداست، بیشتر به تحقیق درباره تاریخ و فرهنگ اسلامی در قرون اولیه پرداخته است. به هر ترتیب آنچه که مسلم است، احاطه و اشراف او به تمدن و فرهنگ اسلامی است و اینکه وی از جمله اسلام‌شناسان پر تالیف است که در سن ۹۷ سالگی در سال ۱۳۸۵ شمسی دار فانی را وداع گفت.

کتاب‌شناسی

از جمله آثار وی در زمینه اسلام‌شناسی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. محمد در مدینه؛^۲

۲. محمد در مکه؛^۳

۳. فلسفه و کلام اسلامی؛^۴

۴. علم و عمل غزالی؛^۵

1. William Montgomery watt.

2. Muhammad at Medina.

3. Muhammad at Mecca.

۴. این کتاب با عنوان انگلیسی Islamic philosophy and theology به زبان فارسی با عنوان کتاب‌شناسی ذیل ترجمه شده است: مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰.

5. The faith and practice of Al – Ghazali.

۵. تأثیر اسلام در اروپا؛^۱
۶. برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان؛^۲
۷. محمد پیامبر و سیاستمدار؛
۸. تاریخی از اسپانیای اسلامی؛
۹. دوره شکل اندیشه اسلامی؛
۱۰. اسلام و همبستگی جامعه؛
۱۱. گذشته شکوهمند اسلام؛
۱۲. بنیادگرایی و تجدد؛
۱۳. مقالات متعدد در دائره المعارف اسلام.^۳

قریب به اتفاق تالیفات مونتگمری وات درباره اسلام و فرهنگ اسلامی است و با خواندن آثار او احساس می‌شود که وی نسبت به دیگر دین پژوهان و اسلام شناسان غربی از مطالعات منظم و عمیق‌تری برخوردار است. از جمله تالیفات وی درباره تشیع و مسأله مهدویت باید به کتاب فلسفه و کلام اسلامی اشاره نمود. وی در این کتاب به بیان افکار و اندیشه‌های بسیاری از فرقه‌ها و جریانات کلامی و اعتقادی قرون اولیه اسلام، از جمله خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره، تشیع، نهضت ترجمه و امثال آن اشاره نموده است. از خواندن کتاب مذکور به خوبی استنباط می‌شود که وی درباره فرقه‌ها و ملل و نحل اشراف کامل داشته و از مطالعات عمیق‌تر نسبت به دیگر شرق شناسان برخوردار است. هم چنین روش وی در این کتاب تبیین کلامی افکار و اعتقادات فرقه‌های مذکور است و بر خلاف بسیاری از دیگر شرق شناسان از جنبه تاریخی به بررسی فرقه‌ها نمی‌پردازد، هرچند که در ضمن بیان اعتقادات کلامی فرقه‌ها، به بیان تاریخی تکوین و چگونگی ایجاد و شکل‌گیری افکارشان اشاره می‌کند.

۱. این کتاب با عنوان کتابشناسی ذیل ترجمه شده است: مونتگمری وات، تأثیر اسلام در اروپا، یعقوب آژند، مولی، تهران، س ۱۳۶۱.

۲. این کتاب با عنوان کتابشناسی ذیل ترجمه شده است: مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۳.

۳. لازم به ذکر است که زندگینامه مونتگمری وات در کتابی خود نوشت با عنوان The majesty That is Islam ذکر شده است.

اندیشه مونتگمری وات درباره شیعه

مونتگمری وات در کتاب فلسفه و کلامی اسلامی که از آثار برجسته او در زمینه اسلام‌شناسی است، در سه فصل از تفکرات شیعه بحث نموده است:

۱. فصل سوم با عنوان «شیعه» نخستین بخشی است که وی در آنجا پیرامون شیعه سخن گفته است و در آن به سنجش میان افکار و اعتقادات میان خوارج، مرجئه و شیعه پرداخته است. وی درباره این فرقه‌ها به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی سخن می‌گوید، مبنی بر اینکه خوارج اعتقادات کلامی سختگیرانه‌ای داشته‌اند و معتقد بودند، هر مسلمان با انجام یک گناه کبیره کافر می‌شود، در برابر تفکرات کلامی سختگیرانه خوارج، مرجئه قرار دارند که اهل تساهل بودند و می‌گفتند قضاوت درباره مسلمانان را باید به تأخیر انداخت^۱ تا در روز قیامت خداوند درباره اعمال آن‌ها داوری و قضاوت کند^۲ و در برابر آن‌ها شیعه قرار دارد که در اعتقادات خود حد فاصل آن دو فرقه می‌اندیشد.

۲. دومین بخشی که مونتگمری وات در آن پیرامون تفکر شیعه بحث می‌کند، فصل هفتم با عنوان «توسعه تشیع» است که در این بخش به بیان افکار امامیه، سیر تاریخی زندگی امامان شیعه و اندیشه‌های اثرگذار بر فکر شیعه می‌پردازد.

۳. و سومین بخش که در آن به تشیع و مسأله مهدویت پرداخته شده است، فصل بیست و یکم با عنوان «دگرگونی تشیع» است که مونتگمری وات در آنجا به تکوین و تحولات ایجاد شده در تاریخ شیعه و فرقه‌های آن، اشاره می‌کند.

۱. در باره معنای لغوی کلمه مرجئه بعضی همچون نوبختی در کتاب فرق‌الشیعه آن را از ریشه رجأ به معنای امید به بخشایش و آمرزش خداوند می‌دانند و بعضی نیز آن را از مصدر ارجاء به معنی تأخیر انداختن می‌دانند (ر. ک به: حسن بن موسی نوبختی، فرق‌الشیعه، محمد جواد مشکور، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۱، صص ۱۵-۱۳).

۲. «... گناهکاران را می‌توان به کیفرهای مقرر رساند بدون آنکه از امت طرد شوند. از نظر سیاسی این بدان معنی بود که خلیفه اموی به صرف اینکه مرتکب اعمالی شده باشد که بعضی از مسلمین آن را گناه می‌دانند (به شرط اینکه این گناه، کبیره‌ای نبوده باشد که برای آن حد شرعی معینی مقرر گردیده است) از عضویت در امت اسلامی محروم نمی‌شود، لذا قیام علیه امویان مشروع نبود. بدین سان مرجئه اولاً از هر چیز، گروهی بودند که از امویان، بر مبنای احکام دین پشتیبانی می‌کردند، آنان هر چند شاید علاقه زیادی به امویان نداشتند، اما به اهمیت نظم و قانون اعتقاد داشتند» (همان، ص ۴۹).

شکل‌گیری جنبش‌های شیعی

مونتگمری وات همچون پاره‌ای از دیگر شرق‌شناسان و دین‌پژوهان اسلام‌شناس، آغاز جنبش شیعیان را پس از واقعه عاشورا و رخدادهای به وجود آمده پس از این واقعه می‌داند و بیش از آنکه به جنبه کلامی تاسیس و پیدایش شیعه بپردازد، به نحوه شکل‌گیری سیاسی و خارجی تفکر شیعه بسنده می‌کند. وی در بیان آغاز جنبش شیعه معتقد است: «آغاز جنبش شیعیان عبارت بود از یک رشته ناکامی‌های سیاسی».^۱ زیرا پس از واقعه عاشورا، در تحولات سیاسی کوفه، جنبش‌هایی به وجود آمد که به خونخواهی قیام امام حسین علیه السلام برخاستند و هر چند در ابتدا پاره‌ای از این قیام‌ها به موفقیت دست نیافتند و حرکتشان به شکست انجامید، اما در روند تاریخ شیعه سهم به سزایی داشتند. بسیاری از شرق‌شناسان در تبیین تفکر شیعه، به بیان این جنبش‌های سیاسی پرداخته‌اند، از جمله اینکه مونتگمری وات نیز همچون دیگر اسلام‌شناسان به تحلیل قیام مختار و تاثیر آن در تاریخ شیعه اشاره می‌کند و در بیان این واقعه، نسبت به دیگر شرق‌شناسان دقیق‌تر و تفصیلی‌تر سخن می‌گوید که خود گویای احاطه او به تاریخ دو قرن نخست اسلام است.

وی در تحلیل قیام مختار و تاثیر آن بر روند تکامل شیعه به جنبه نژادی قیام مختار و نقش ایرانیان یا به تعبیر دیگر موالیان که در آن زمان به ایرانیان اطلاق می‌شد، اشاره می‌کند و می‌کوشد تا با جنبه ایرانی بودن مختار و پاره‌ای از هواداران او به گونه‌ای روند تکاملی شیعه را در این قیام با طرفداران ایرانی آن گره بزند. وی می‌گوید، پس از قیام مختار در کوفه به سال ۶۷ ه. ق و پس از شکست دیگر قیام‌های توأمین که به خونخواهی امام حسین علیه السلام قیام کرده بودند، وی موفق به تشکیل حکومتی بر علیه بدخواهان کوفه شد و علی‌رغم اینکه بسیاری از شیعیان صاحب نام، عرب بودند، اما به جهات ایرانی بودن مختار بسیاری از موالی یا به تعبیر دیگر ایرانی‌ها که در آن زمان از نظر عرب‌ها شهروند درجه دوم تلقی می‌شدند، به او پیوستند و از آنجا که روابط میان اعراب و موالی تیره بود، مختار بیش از پیش بر نیروی موالی تکیه نمود و شاید یکی از عواملی هم که موجب شد تا سرشناسان کوفه از او حمایت نکنند و مختار شکست بخورد، همین جنبه ایران‌گرایی قیام مختار

۱. مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، س ۳۸.

باشد. به هر ترتیب مونگمری وات می‌کوشد تا میان شیعه‌گرایی ایرانیان و قیام مختار ثقفی در خونخواهی حماسه‌عاشورا و هم‌چنین میان افکار و اندیشه‌های کلامی شیعه و افکار کلامی پیش از اسلام ایرانی‌ها، قرابتی ایجاد کند، از جمله اینکه وی می‌گوید آرامی‌ها – افرادی که هم ریشه عراقی داشتند و هم از نژاد ایرانی بودند – به جهت اینکه در تفکر ایرانی به فرآیزدی و افرادی برخوردار از موهبت و تقدس آسمانی، قائل بودند، از اینرو به مذهب و فرقه‌ای از فرق اسلامی گرایش داشتند که بر وجود رهبری آسمانی تکیه داشته باشد:

در عراق سنت دیرینه سلطنت خدایگانی وجود داشت، و لذا به ویژه برای آرامیان، طبیعی بود به فرقه‌ای از فرق اسلامی پیوندند که بر ضرورت وجود رهبری برخوردار از موهبت الهی تأکید داشت^۱

مونگمری وات معتقد است در میان شیعیان، ایرانیان زیادی وجود داشتند، اما گرایش اکثری مردم ایران به سوی شیعه را از قرن شانزدهم می‌داند. قیام مختار موجب شد تا از این پس غیر عرب‌ها نیز در مناسبات سیاسی و اعتراضات مذهبی، دخالت داشته باشند و همین امر باعث شد تا وات و دیگر شرق‌شناسان و به تبعیت از آن‌ها، پاره‌ای از عالمان اهل سنت، شیعه را محصول فکر و اندیشه ایرانی و یا حداقل مذهب مورد اعتقاد ایرانیان تلقی کنند. لقب فرقه مختار ثقفی، کیسانیه نام گرفت، لقبی که برگرفته از نام یکی از موالی سرشناس بود و انتخاب این نام تأکیدی بر خصلت و ویژگی غیر عربی بودن این قیام بود.^۲ تا پنجاه سال پس از مرگ مختار در سال ۶۷ ه. ق در میان شیعیان فعالیت سیاسی علنی وجود نداشت، اما اندیشه‌های شیعی به صورت پنهان در میان مسلمانان انتشار می‌یافت. از دیدگاه وات به جهت کناره‌گیری امامان شیعه، پس از شهادت امام حسین علیه السلام هیچ گروه مهمی برای بازماندگان امام حسین علیه السلام جایگاه مهمی قائل نبودند و همین خود دلایلی بود که مختار برای کسب مشروعیت قیام خویش مدعی شد که از طرف امام محمد بن حنفیه، پسر علی علیه السلام از همسری غیر از فاطمه علیه السلام، برانگیخته شده است، حتی افرادی که پس از کشته شدن

۱. همان، ص ۳۸.

۲. «در دوره اموی، ایرانیان بسیاری در میان شیعیان وجود داشتند، ولی باید به خاطر داشت که یکی شمردن تشیع و ایران تنها از قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری) آغاز شد» (همان، صص ۳۹ – ۳۸).

۳. همان، ص ۳۹: «... بی‌گمان این (کیسانیه) لقبی است برای تأکید بر خصلت غیر عربی کیسانیه، زیرا کیسان یکی از موالی سرشناس بود».

مختار به عنوان رهبران و روسای قیام‌های پس از او مطرح شدند، هیچ یک از اهل بیت و فرزندان امام حسین علیه السلام نبوده‌اند، به عنوان نمونه محمد بن حنفیه، فرزندش ابوهاشم یا نتیجه امام حسن علیه السلام محمد النفس الزکیه، جعفر پسر عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و سرانجام عباسیان که مدعی بودند، امامت را از محمد بن حنفیه به ارث برده‌اند، هیچیک نه از اهل بیت بودند و نه توانستند رضایت امام سجاد علیه السلام و فرزندان او، یعنی امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام را جلب کنند.

از دیدگاه مونتگمری وات، حکومت عباسیان و دلیل شکست امویان به وسیله آن‌ها به جهت حمایت و کمک‌های فراوان شیعیان صورت گرفت، از اینرو وی حکومت عباسی را سمبل و مظهر تشیع می‌داند. وی می‌گوید: «سرانجام نهضتی که عباسیان را به جای امویان نشانده از کمک فراوان شیعیان برخوردار گشت و از جنبه دینی می‌توان آن را، قبل از هر چیز مظهر تشیع دانست».^۱

تشیع در عصر اموی مبهم‌تر و نامشخص‌تر از تشیع متأخرتر بود و دارای نظریه منسجم نبود. از نظر شیعه، امام دارای شخصیت کاریزماتیک و الوهی بود و گرایش شیعه بیشتر به این امر بود که ضرورت شرط برخورداری از موهبت منصوص امامت در همه اعضای خاندان بنی هاشم اعم از اینکه از اولاد فاطمه علیها السلام باشند یا نباشند؛ بالقوه وجود دارد.^۲ به این جهت افرادی همچون مختار تلاش می‌نمودند تا از موقعیت کاریزماتیک امام استفاده نموده و به تثبیت موقعیت خویش پردازند، اما از آنجا که امامان شیعه پس از شهادت امام حسین علیه السلام به سوی فعالیت‌های مستقیم سیاسی نرفتند و از نظر اعتقادی بر این باور بودند که امام موعودی خواهد آمد و ظلم را ریشه کن خواهد نمود، به این جهت افرادی همچون کیسانیه و یا دیگر فرقه‌های به وجود آمده در دو قرن نخست اسلام، به سوی مسأله مهدویت و موعود باوری گرایش پیدا نمودند و گاه پیروان بعضی از قیام‌کنندگان، شخصیت رهبر خود را با مسأله مهدویت گره می‌زدند. مونتگمری وات در این باره می‌گوید:

مختار مدعی شد که فرستاده امامی بر حق، محمد بن حنفیه است... شواهد چند دیگری مشابه جریان بالا وجود دارد، و در برخی از آنها، امامی که نیابت وی ادعا شده، مدعی نیابت را انکار کرده است. دیگران ظاهراً تا آینده‌ای که

۱. همان، ص ۳۹.

۲. «گرایش، بیشتر این بود که ضرورت شرط برخورداری از کاریزما (موهبت الهی) برای امامت، در همه اعضای خاندان بنی هاشم از سلاله محمد بودن هیچگاه شرط اول نبود، بلکه حداکثر شرط فرعی بود، زیرا علی علیه السلام حائز این شرط نبود» (همان، ص ۳۹).

قابل پیش‌بینی نبود به کناره‌گیری از فعالیت سیاسی رضا داده بودند، و برای این رفتار، توجیه کلامی نیز یافتند و آن اینکه امام نمرده بلکه در غیبت است و در زمان موعود به عنوان مهدی (نوعی مسیح) رجعت خواهد کرد تا ظلم و ستم را از ریشه برکند و در کره ارض عدل را برقرار سازد.^۱

مهدویت از دیدگاه شیعه

مونتگمری وات هم چنین درباره اعتقاد شیعیان امامیه به مسأله مهدویت معتقد است که شیعیان تا زمان وفات امام حسن عسگری که امام یازدهم است و پس از وفات ایشان که امامت به حضرت مهدی علیه السلام منتقل می‌گردد، تصور نمی‌کردند که تعداد امامان به دوازده نفر ختم می‌گردد و او این اندیشه را از اعتقادات امامیه می‌داند که بعد از سال ۸۷۴ به وجود آمده است.^۲ دکتر جاسم حسین در نقد سخنان مونتگمری وات می‌گوید:

در عین حال دلایل متقنی وجود دارد که احادیثی که مدعی هستند قائم شکوه دوازدهمین اعقاب پیامبر (ص) باشد، قبل از ۸۷۴ میلادی نشر یافته است. بنابراین لازم است بر این احادیث که هم زیدیه و اهل سنت و هم امامیه نقل کرده‌اند، نظری بیفکنیم تا مشخص شود که علمای امامیه تا چه میزان آن را تایید اعتقادات خود مبنی بر اینکه امام دوازدهم نه تنها از دنیا نرفته، بلکه در پرده غیبت به سر می‌برد، به کار برده‌اند.^۳

از دیدگاه وات، تفکر شیعه با اندیشه نص در امامت شکل گرفت، مبنی بر اینکه در هر دوره و عصری تنها یک امام وجود دارد و هر امامی جانشینی خود را تعیین می‌کند. اما در دوره امویان، گروه‌های مختلفی به وجود آمدند که گاه این فکر را بر نمی‌تاییدند، به عنوان نمونه زیدیه که پیروان زید بن علی بودند که در سال ۱۲۳ ه. ق قیام نموده بود، بر این باور بودند که امام باید زنده و حاضر باشد و دارای دعوی علنی باشد. در واقع زیدیه تفسیر دیگری از موضوع مهدویت داشتند. وات درباره این فرقه می‌گوید:

زیدیه پیروان زید که در ۷۴۰ م (۱۲۳ ه. ق) قیام کرد، مشی دیگری برگزیدند، زیدیه با اندیشه امام غائب اصلاً بیگانه بودند، زیرا یکی از

۱. همان، ص ۴۱.

۲. به نقل از: جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۴۱.

شرایط امامت را آن می دانستند که دعوی آن علنی باشد (و البته با پیروزی نظامی موثر افتد) قیام زبد کوششی بود واقع بینانه برای ایجاد دولتی به جای دولت اموی، لذا وی کوشید تا نه فقط حمایت شیعه بلکه هم چنین پشتیبانی اکثر مسلمانان را جلب کند.^۱

عباسیان که به نفوذ و کثرت هواداران شیعه پی برده بودند، مدعی شدند که امامت به حق را به نص از محمد بن حنفیه به ارث برده اند و برای استحکام ادعاهای خود مسلمانان را به حمایت قائم آل محمد دعوت نمودند. مونتگمری وات در این باره می گوید:

نهضت عباسیان نمودار آمیزه‌ای است از عواطف دینی واقعی ... و محاسبات سیاسی زیرکانه. عباسیان که به وسعت هواداری از تشیع پی برده بودند، مدعی شدند که امامت به حق را به نص از محمد بن حنفیه به ارث برده اند. با این همه چون متوجه ضعف این دعوی شدند در بیشتر تبلیغات خود، مسلمانان را به پشتیبانی از قائم آل محمد دعوت می کردند و هنگامی که معلوم شد این قائم آل محمد کیست، خود بر اریکه قدرت تکیه زده بودند.^۲

در مسیر موفقیت عباسیان، موالی در سطح وسیعی از عباسیان دفاع می نمودند و بر اثر این حمایت سهم شایسته‌ای از قدرت، نصیب آنان به ویژه ایرانیان و آرامیان ایرانی مآب شد و منزلت پائین موالی که به عنوان شهروندان درجه دوم تلقی می شدند، به تدریج جبران شد. مونتگمری وات همچون پاره‌ای از دیگر مورخان معتقد است که علی رغم اینکه شیعه می گوید که امامان شیعه در زمان حیات خویش دارای مقبولیت تام و اکثر بودند، به نظر می رسد که چنین نبوده و آنها در زمان خود به طور محدودی مورد توجه بوده اند:

مهمترین نمونه بعضی از خصوصیات مذکور مربوط است به قبول دوازده امام در شاخه امامیه از شیعه. نویسندگان شیعه و حتی ملل و نحل نگاران سنی این احساس را در ما پدید می آورند که این امامان در طی حیات خود مورد قبول گروه وسیعی از پیروان خویش، و در واقع قسم اعظم

۱. همان، ص ۴۱.

۲. همان، ص ۴۲.

نهضت تشیع بوده‌اند. با این همه مذاقه در روایات شیعه درباره امامان روشن می‌سازد که چنین نبوده است.^۱

مونتگمری وات در بخش «توسعه تشیع» به بیان شکل‌گیری شیعه و اختلافی که بر سر جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود، اشاره می‌کند و می‌گوید: اعتقاد اصلی امامیه یا اثنی عشریه این بود که پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را به صراحت امام و پیشوای امت پس از خود تعیین نموده است و بر این باور هستند که تعیین جانشین به وسیله امام قبلی است، علاوه بر آن اعتقاد بر این دارند که خداوند امامان علیهم السلام را از خطا مصون داشته، و آنان دارای حکومت مطلقه الهیه هستند. مونتگمری وات پس از بیان پاره‌ای از اعتقادات شیعه به بیان نگرش شیعه درباره مهدویت می‌پردازد، مبنی بر اینکه شخص مهدی موعود در افراد زیادی مصداق داده شده است.

در موارد متعددی از تاریخ متقدم تشیع، تصور مهدی موعود که در خاورمیانه رواج فراوان داشته، در این یا آن فرد از کسان بسیاری که گروهی کوچک آنان را به امامت پذیرفته بودند، مصداق می‌یافته است. بعد از ۸۷۴ م (۲۶۰ هـ. ق) بعضی از رهبران سیاسی از دسته طرفدار قدرت مطلق دریافتند به جای امام حی و حاضر، امامی وجود دارد که معلوم نیست در کجا به سر می‌برد و ظهورش هر چند مآلاً روی خواهد داد، در آینده‌ای معلوم مورد انتظار نیست. این امر جوابگوی آمال دینی افراد بود و دست سیاست‌پیشگان را باز می‌گذاشت. بسیاری از گروههای مجزا، با تمایلات رافضی بر اساس قبول دوازده امام، در سازمانی شبیه یک حزب ادغام شدند، و این حزب یا فرقه از این پس امامیه نامیده شد، در این سازمان مذهبی، ابوسهل اسماعیل نوبختی (وفات: ۹۲۳ م / ۳۱۱ هـ. ق) (سهم عمده داشت. لذا پایان قرن نهم میلادی (اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری) دوره‌ای است که مذهب امامیه به شکل قطعی خود درآمد.^۲

همانطور که پیش از این توضیح داده شده است، عدم شناخت توده مردم نسبت به امام بعدی و تنها مشخص بودن امام برای یک عده محدود از پیروان هر یک از امامان، به دلیل خفقان و استبداد شدید دوره عباسی بوده است، به طوری که یکی از بارزترین مصادیق تقیه، پنهان ماندن امام از توده مردم بوده است و امامان نمی‌توانستند خود را صریح و علنی برای همه مردم معرفی کنند و این کار

۱. همان، ص ۶۸.

۲. همان، صص ۷۱ - ۷۰.

می‌توانسته موجب کشته شدن آنان از جانب حاکمان بنی عباس گردد، از اینرو مشخص نبودن امامان اهل بیت در میان جامعه خود از فواید و کارکردهای مثبت این پنهان کاری بوده است و همانطور که در روایتی از امام باقر علیه السلام پیش از این مطرح شد، اگر یک امام خود را معرفی می‌کرد. این امر کسافی بود تا کشته شود، طبیعی است که این امر موجب می‌شده است تا عده‌ای به جهت شناختن امامان به دنبال افرادی دیگر غیر از امامان، حرکت کنند، به این جهت در زمان هریک از امامان، افراد دیگر و گروه‌های دیگری بوده‌اند که ادعا بر سر امامت آنان شده است و فرقه‌های زیدیه، اسماعیلیه، واقفیه و امثال آن‌ها به وجود آمده است، و با وجود آنکه امامان شیعه راضی به گمراهی توده مردم نبوده‌اند، اما این وضعیت بر آنان تحمیل شده است و توانستند از این وضعیت به وجود آمده، به بهترین شکل بهره‌برداری کنند و خود را در میان این اختلافات پنهان سازند. بنا بر این باید گفت که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری، تنها دوره‌ای است که مذهب امامیه توانست به راحتی خود را مطرح سازد نه اینکه در این دوره شکل گرفته باشد و میان این دو مقوله فرق زیادی است. علی‌رغم اینکه مونتگمری وات و پاره‌ای از اندیشمندان مدعی هستند که شیعه در پایان قرن دوم و اوایل قرن سوم شکل گرفت، باید گفت شیعه در این دوره توانست خود را به صورت عمومی و همگانی مطرح سازد، و گر نه از ابتدای قرن نخست نیز، طبق روایاتی که از پیامبر در حدیث جابر و از دیگر روایاتی که در مصحف علی علیه السلام، مصحف فاطمه علیها السلام، و جفر و جامعه امام صادق علیه السلام و دیگر مصحف‌های ائمه اطهار مانده بود، به اسم ائمه یکی پس از دیگری اشاره شده بود، و تنها می‌توان گفت که در قرون بعدی این شرایط برای اعلام عمومی اسم ائمه تحقق یافت. بنا بر این اگر در کتاب‌هایی همچون *فرق الشیعه*، احساس می‌شود که در زمان ائمه، شناخت امام بعدی کاری دشوار و همراه با شک و تردید است، این امر نه از جنبه ثبوت و تردید در اصل مسأله، بلکه از جنبه اثبات و شناخت عمومی مردم بوده است که بر اساس شرایط دوران، تحقق یافته است و در واقع شرایط به طوری نبوده تا اسم و شخصیت امامان به صورت همگانی و عمومی اعلام شود، از اینرو مونتگمری وات نیز همچون پاره‌ای از اندیشمندان معاصر به سوی این نظریه گرایش یافته است که شیعه در گذر زمان شکل گرفته و افکار کلامی و اعتقادی آن تدوین یافت است.^۱

۱. به نظر می‌رسد، سخنان آقای مدرسی طباطبائی در کتاب «شیعه در فرایند تکامل» و همچنین مطالب

از نکته‌های قابل توجه مونتگمری وات در فصل هفتم از کتاب «فلسفه و کلام اسلامی» در بخش «توسعه تشیع» این است که وی پیدایش و تاسیس پاردهای از مفاهیم همچون خلیفه و یا امام را در فرهنگ شیعی، متأثر از اندیشه پاردهای از فیلسوفان همچون فارابی می‌داند. فارابی نظریه‌ای سیاسی مبتنی بر کتاب جمهوریت و رساله نوامیس افلاطون و با تأثیرپذیری از ارسطو و افکار نو افلاطونیان ارائه داد و در مرکز اندیشه فلسفی وی، وجود اول یا وجود مطلق قرار گرفته است و از وجود اول، دیگر موجودات به ترتیب و به طور سلسله مراتب به وجود می‌آیند، از اینرو وات معتقد است، این تفکر فیلسوفان یونانی که بر فیلسوفان بعد از فارابی اثر گذارد، هم چنین بر اعتقادات کلامی شیعه نیز اثر گذاشته است، از اینرو می‌گوید: «فلسفه فارابی را می‌توان فراهم آورنده پایه و اساس تشیع امامیه تلقی کرد، چه بسا همین امر باعث شده که فارابی در محیط شیعی حلب پذیرفته شود».^۱ مونتگمری وات پس از بیان افکار شیعه به بعضی از شاخه‌ها و فرقه‌های آن اشاره می‌کند، از جمله اینکه علاوه بر فرقه امامیه، به فرقه اسماعیلیه از دیگر شاخه‌های شیعه اشاره می‌کند و درباره اعتقاد

→

اسماعیل نوبختی در کتاب «فرق‌الشیعه» بر اساس توصیف تاریخی فرقه‌های شیعه صورت گرفته است و آنان تنها خواسته‌اند به نقل تاریخی موضوع به دور از هرگونه تحلیل کلامی بپردازند، مبنی بر اینکه در دوره بنی عباس همه مردم امام زمان خود را نمی‌شناختند و به این جهت گاه به گمراهی می‌رفتند و با افرادی دیگر بیعت می‌نمودند، اما افرادی همچون احمد کاتب خواسته‌اند از این مسأله تاریخی در کتاب «تطورالفکرالسیاسی من السوری الی ولایه الفقیه» به استنتاجی کلامی برسند و علاوه بر مقام اثبات در عدم شناخت مردم نسبت به امامان به یک نتیجه ثبوتی نیز برسند، مبنی بر اینکه از اول اسم و تعداد امامان هم مشخص نبوده است، حال آنکه عدم شناخت همگانی مردم، به جهت دلیل تاریخی و شرایط خفقان‌بار دوره بنی عباس بوده است، اما این امر هیچ ربطی به اصل امامت امامان ندارد و هر چند همه مردم امام زمان خود را نمی‌شناختند، اما عده‌ای از اصحاب و مومنان بودند که می‌دانستند، امام بعدی و یا امامان بعدی چه کسی نیز می‌باشد و حالت تردیدی که برای همه مردم بوده، برای اصحاب خاص و مومنان درجه یک و نزدیک به ائمه وجود نداشته است.

۱. «از وجود اول است که تمام موجودات، با سلسله مراتب، صادر می‌شوند. همانند آن در دولت نیز رئیسی وجود دارد که تمام قدرت‌های دولتی به اعتبار اینکه به افراد، مراتبی درخور آنان می‌دهد، از او ناشی می‌شوند. فارابی در همه جا اصطلاحات عام (مانند رئیس به جای امام یا خلیفه) را به کار می‌برد، اصطلاحاتی که می‌توان آن‌ها را هم بر دولت‌های غیر اسلامی منطبق ساخت و هم بر دولت‌های اسلامی، ولی وی در درجه اول جهان اسلامی را در مد نظر دارد. «رئیس اول» دولت آرمانی وی پیامبری است که بهترین صفات یک فیلسوف راستین را نیز داراست. بعد از پیامبر «رئیس دوم» قرار دارد که از حیث صفات، مختصری با رئیس اول باید فرق داشته باشد. آنچه را در مورد «رئیس دوم» گفته است، می‌توان به طریقی تفسیر کرد که کما بیش با امام فرقه امامیه یکی باشد» (همان، ص ۷۲).

آنان می گوید:

اسماعیلیه یک سلسله «امامان غایب» بودند. ولسی بر خلاف امامیه با امامان خود حداقل در مواقعی تماس واقعی داشتند و کار دعوت تحت نظارت امام صورت می گرفت. ظاهراً دامنه این دعوت تا عراق، سوریه، یمن و شمال افریقا کشیده می شده. سرانجام در شمال افریقا موفقیت حاصل شد و آنچه به نام دولت فاطمی مشهور است به سال ۹۰۹ م (۲۹۷ هـ. ق) در تونس، در زمان شخصی که مدعی بود از اولاد اسماعیل است، تأسیس گردید.^۱

مونتگمر وات در فصل بیست و یکم از کتاب فلسفه و کلام اسلامی نیز هم چنین درباره دگرگونی شیعه سخن گفته است. وی معتقد است که دگرگونی شیعه در سال ۱۵۰۲ م (۹۰۷ هـ. ق)، یعنی در زمان تأسیس سلسله صفویه به وسیله شاه اسماعیل صفوی به وجود آمده است. در این دوره مذهب شیعه، دین رسمی ایران قلمداد گردید. وی درباره سد گرایش اخباریون، اصولیون (اهل اجتهاد) و شیخیه سخن می گوید.

مونتگمری وات درباره شیخ احمد احسائی (۱۱۵۷ - ۱۲۴۲ هـ. ق) مؤسس فرقه شیخیه معتقد است که آراء او آمیخته با فلسفه بوده است و او را تحت تاثیر فیلسوف متقدم خود صدرالمطالین و هم چنین علاقه مند به عرفان می دانست، در حالی که باید خاطر نشان نمود که شیخ احمد احسائی شدیداً مخالف با ملاصدرا بود و بر عرشیه او شرح می نویسد و در آنجا به انتقاد و نقد او می پردازد، به علاوه وی شدیداً با عرفان ابن عربی مخالف بود و او را به جای محیی الدین ممیت الدین می دانست. وات معتقد است، رشد حکمت ذوقی در میان شیخیه در اواسط قرن نوزدهم، موجب شد تا فرقه بابیت و بهائیت به وجود بیاید، دو فرقه ای که تحت تاثیر افکار و اندیشه های فرقه شیخیه به وجود آمدند. وی درباره این دو فرقه نیز می گوید:

جریان رشد حکمت ذوقی در میان شیخیه، در اواسط قرن نوزدهم، تکامل یافت و به صورت بسایگری و بهائگری درآمد. بسایگری و بهائگری هر چند در آغاز به صورت نهضت های انشعابی در داخل

۱. همان، ص ۷۳.

جامعه اسلامی ظهور کردند، در جریان رشد به فرق جداگانه‌ای خارج از اسلام تبدیل شدند و لذا از حوزه این تحقیق بیرون‌اند.^۱

همچنین مونتگمری وات درباره اسلام داوریهایی دارد که بعضی از آن‌ها نادرست و بر خلاف تفکر عالمان اسلامی می‌باشد، از جمله اینکه وی در کتاب «محمد، پیامبر و سیاستمدار» می‌گوید که پیامبر اسلام در آغاز نبوتش گمان می‌کرد، کسی که به او وحی می‌کند خداست، ولی بعدها عقیده پیدا کرد که آن کس، جبرئیل است یا در همین اثر می‌گوید که ظاهراً محمد برای گوش دادن به الهامات، روشی مخصوص داشته است و اگر وحیی به او نازل می‌شد که احتیاج به اصلاح داشت، آن را اصلاح می‌کرد.^۲

۱. همان، ص ۱۸۴.

۲. مصطفی حسینی، نقد آثار خاورشناسان، ص ۱۵۱.

نگرش برنارد لوئیس پیرامون مهدویت

مقدمه

یکی از مستشرقان غربی که در زمینه تاریخ اسلام و اندیشه‌های سیاسی کشورهای خاورمیانه پژوهش نموده است، برنارد لوئیس است. وی پیرامون اندیشه‌های سیاسی اسلام و شیعه دارای پژوهش‌های وسیع و عمیقی است و در غرب شخصیت برجسته و صاحب نامی تلقی می‌گردد.^۱ وی یهودی و انگلیسی است که درباره تاریخ اسلام و تعامل میان اسلام و غرب، اندیشه‌های سیاسی جهان اسلام، اندیشه‌های سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی ایران و به ویژه فرقه اسماعیلیه، صاحب نظر و دارای تالیفات فراوانی است. بعضی معتقدند که برنارد لوئیس برجسته‌ترین شخصیت علمی و دانشگاهی یهودی زنده در حوزه اسلام‌شناسی و مطالعات خاور میانه به شمار می‌رود که هم اکنون در دانشگاه پرینستون امریکا تدریس می‌کند.

برنارد لوئیس در سال ۱۹۳۶ از دانشکده مطالعات شرق‌شناسی دانشگاه لندن، لیسانس خود را در رشته تاریخ، با تأکید بر تاریخ خاورمیانه، دریافت نموده است، سپس در دانشگاه پاریس به اخذ فوق لیسانس نائل شد و در سال ۱۹۳۹ دکترای خود را در رشته تاریخ کسب کرد و سپس از این تاریخ به عنوان استادیار در رشته تاریخ اسلام در دانشکده مطالعات شرق‌شناسی دانشگاه لندن مشغول به تدریس شده است و تا سال ۱۹۷۴ در آن جا به تدریس اشتغال داشت، سپس در دانشگاه پرینستون به تدریس پرداخت و تا سال ۱۹۸۶ به عنوان استاد ممتاز مطالعات خاور نزدیک در آنجا حضور داشت. زمینه‌هایی همچون تاریخ اسلام در سده‌های میانه و به ویژه بررسی فرقه اسماعیلیه، و هم چنین خاورمیانه معاصر از موضوعات مورد علاقه و تدریس وی بوده است. وی مدتی نیز عضو هیئت ویراستاران دائرةالمعارف اسلام بوده و در این مجموعه، مقالاتی نیز نوشته است و مدخل‌هایی

۱. Bernard Lewis (1916 -)

همچون «امام رضا علیه السلام» و «امام هادی علیه السلام» و «علویان» به قلم اوست. بسیاری از آثار مکتوب برنارد لوئیس به زبان‌های متفاوت و زنده دنیا ترجمه شده است. وی با توجه به اینکه یهودی نیز می‌باشد در سال‌های گذشته به حمایت از رژیم اشغالگر اسرائیل و صهیونیسم پرداخته و در سمینار تل آویو که درباره مبانی فکری شیعه نیز بوده، حضور جدی داشته است و در تحلیل عناصر فکری و اعتقادی شیعه و به ویژه در تحلیل انقلاب ایران، مسأله مهدویت را به عنوان یکی از مولفه‌های اصلی فکری شیعه مطرح نموده است.

نگرش برنارد لوئیس درباره فرقه‌های شیعه و رابطه آنها با مهدویت

وی درباره ایجاد تفکر شیعه، معتقد است که شیعه در ابتدای پیدایش خود که بر سر جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطرح شد، شکلی عربی داشت و هم چنین در نیم سده نخستین تاریخ اسلامی، صبغه غیر دینی داشت و پیروان حضرت علی علیه السلام تلاش نمی‌نمودند تا خود را در اعتقادات اسلامی از بقیه امت اسلامی جدا سازند:

تشیع با رحلت حضرت محمد صلی الله علیه و آله به صورت یک نهضت کاملاً سیاسی که خواستار جانشینی حضرت علی علیه السلام به جای پیامبر اسلام بود، آغاز گشت... در نیم قرن نخستین دوره اسلامی، تشیع صبغه و خصلت غیر دینی خود را حفظ کرد. پیروان و هواخواهان حضرت علی علیه السلام و علویان که «اهل النص و التعین» نامیده می‌شدند از هیچ روی با بقیه امت اسلامی در اعتقادات دینی اختلاف نداشتند... این گروه مطلقاً عرب بودند و هیچ کوششی نیز برای جلب هواداری و پشتیبانی اقوام و نژادهای تابع دولت اسلامی نمی‌کردند.^۱

برنارد لوئیس معتقد است شیعه به جهت عدم کسب موفقیت به عنوان یک حزب یا گروه عربی، کوشید تا بتواند به عنوان یک فرقه مذهبی جای خود را باز کند؛ از اینرو موالی و ایرانی‌های ناراضی و ظلم شده از جانب عربها که مستعد پذیرش هر جریان مذهبی بودند تا بتوانند انتقام خود را از عربها بگیرند، به این فرقه پیوستند و به تدریج با پیوستن ایرانی‌ها - موالی - به این جنبش، و

۱. برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲، صص ۳۳ - ۳۲.

هم چنین پیوستن تازه مسلمانان آرامی، سوری و غیره به جنبش شیعه و از طرفی آمیخته شدن اعتقادات مسیحی؛ ایرانی و بابلی قدیم در تفکر اعتقادی شیعه، موجب شد تا این تفکر چهره‌ای سیاسی و مخالف با دولت و اندیشه‌های سنی به خود بگیرد.^۱ به تدریج تشیع موالی که نماینده تفکر انقلابی و مخالف بود، از ایران فراتر رفت و همه طبقات مظلوم و مستضعف عراق، شام و بحرین را با خود همسوی نمود.

از اینرو خلاصه سخنان برنارد لوئیس این است که شیعه هم چهره‌ای مخالف با تفکر اهل سنت به خود گرفت و هم چهره‌ای ایرانی و التقاطی از اندیشه‌های مذاهب و تمدنهای متعدد را به خود گرفت.

به علاوه وی معتقد است، یکی از مولفه‌هایی که موجب شد تا شیعه - که در ابتدا شکل عربی داشت - تبدیل به تشیع موالی و ایرانی گردد، پیدایش اعتقاد به مهدویت و مهدی‌باوری است. برنارد لوئیس می‌گوید، امام مهدی علیه السلام که دارای چهره‌ای اسرارآمیز و مهم در متون دینی بود؛ بنا به سخن دارمستتر اندیشه‌ای بود که توسط ایرانی‌ها وارد تفکر شیعه شد و آن را دارای ریشه‌ای ایرانی می‌داند:

یکی از نشانه‌های ویژه تغییر تشیع عربی به تشیع موالی [ایرانی] پیدایش اندیشه مهدی و مهدویت است. امام شیعه از یک نامزد سیاسی کسب قدرت به صورت شخصیتی اسرار آمیز با اهمیت دینی بسیار، نخست به صورت یک مسیح و سپس به صورت مظهری از الوهیت بیرون آمد. پیدایش این اندیشه‌های معادی به منابع مختلف نسبت داده شده است. دارمستتر این عقیده را از اصلی ایرانی می‌داند. وی می‌گوید که این اندیشه را توده‌های ایرانی «نیمچه» مسلمان وارد اسلام کردند. اینان با خود اندیشه هند و اروپایی یک خاندان برگزیده از جانب خدا را که منتقل کننده فره یزدانی از نسلی به نسل دیگر بود و سرانجام از میان آنها سوشیانتی یا مسیحی بر می‌خاست؛ به اسلام آوردند و این مفهوم را به خاندان پیامبر و شخصیت علی علیه السلام منتقل ساختند.^۲

سپس برنارد لوئیس می‌گوید: در برابر نگرش او که مهدویت را دارای ریشه ایرانی می‌داند، بعضی

۱. همان، ص ۳۲.

۲. همان، صص ۳۳ - ۳۲.

مانند اسنوک دخویه معتقدند که اعتقاد به مهدویت از اصلی مسیحی، یعنی بازگشت مسیح ع گرفته شده است و یا گیدی به تقلید از دارمستر، اما به شکل افراطی‌تر پیدایش اندیشه‌های شیعی را نتیجه تبلیغات عمده ایرانیان ثنوی مذهب می‌داند. و در این میان وی ماسینیون را تنها شخصی می‌داند که معتقد است اندیشه مهدویت مولفه‌ای جدی و اصیل در متون اسلامی است که صرفاً شرایط اجتماعی و سیاسی بر آن اثر گذارده است:

اسنوک معتقد به اصلی مسیحی بر پایه اندیشه بازگشت عیسی ع و پایان جهان در مسیحیت است. گیدی از دارمستر تبعیت می‌کند و حتی از او گام فراتر می‌نهد و پیدایش اندیشه‌های افراط را نتیجه تبلیغات عمده ایرانیان ثنوی مذهب می‌داند و بالاخره ماسینیون، مهدویت را یک اندیشه اصیل اسلامی می‌شمارد که از قرآن، احادیث اسلامی و قصص عرب سرچشمه گرفته است و شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی آن را به صورتی که می‌بینیم، تحول بخشیده است.^۱

لوئیس پس از طرح این بحث به طرح نظر بعضی از مورخان مسلمان مبنی بر پیدایش تشیع توسط عبدالله بن سبا، یهودی تازه مسلمان شده و غالی نسبت به شخصیت امام علی ع پرداخته و خود به مخالفت با این نظریه می‌پردازد و آن را مردود می‌پندارد. در واقع وی بیشتر با نظریه نخست مبنی بر پیدایش شیعه توسط موالی و مخالفان با اهل سنت، به جهت ایجاد تحول سیاسی، گرایش دارد و نظرات دیگران را به عنوان آراء مرجوح و بررسی تاریخی آراء در این زمینه، طرح می‌کند.

لوئیس معتقد است که واژه مهدی ممکن است درباره علی بن ابیطالب ع، امام حسن ع و امام حسین ع به کار رفته باشد، اما برای اولین بار به صورت جدی و به صورت یک ایده‌ای میسحا باورانه یا به تعبیر دیگر منجی گرایانه درباره قیام مختار ثقفی به کار رفته است:

واژه مهدی ع به معنایی کاملاً افتخاری و سیاسی در وصف علی بن ابیطالب ع، امام حسن ع و امام حسین ع به کار رفته باشد، اما نخستین کاربرد غیر قابل خدشه آن در یک بافت مسیحائی در قیام مختار ثقفی در سال ۶۸۵/۶۶ می‌باشد. مختار تبلیغ می‌کرد که محمد بن الحنفیه، یکی از پسران علی بن ابیطالب ع از یک زن حنفی، مهدی و قائم منتظر

۱. همان، ص ۳۳.

است... کوفه در هنگامی که مختار قیام خویش را آغاز نهاد زمینه مساعد و باروری برای جنبش‌های التقاطی، مسیحائی و قیامهای اجتماعی بود.. چون از فرزندان علی علیه السلام از نسل فاطمه علیها السلام کسی که دارای سنی مقتضی باشد در دسترس نبود، مختار محمد بن الحنفیه را به عنوان امام و مهدی برگزید... جنبش با سرعت گسترش یافت و بسیاری از پیروان آن تبلیغ می‌کردند که محمد بن حنفیه به راستی نمرده است، بلکه از انظار پنهان شده است و سرانجام باز خواهد آمد و دنیا را از عدالت و مساوات پر خواهد کرد، همچنان‌که اکنون از ظلم و محرومیت پر است.^۱

لوئیس معتقد است که به این ترتیب برای اولین بار مباحث مهدوی مانند بحث «غیبت» و «رجعت» که از ویژگی‌های تقریباً تمام فرق شیعه است، پدید آمد و پس از قیام مختار و کیسانیه پس از هفتاد سال، جریان اسماعیلیه به وقوع پیوست. وی معتقد است که در طول تاریخ قرن اول اسلام، فرقه‌های زیادی پدید آمدند که حتی قابل شمارش نیستند و همه آنها خود را به امام علی علیه السلام منسوب می‌نمودند و چون شورششان شکست می‌خورد، به سمت اسطوره‌گرایی می‌رفتند. به طوری که وی در بیان افکار اسماعیلیه معتقد است که وجود این فرقه‌ها قبل از شکل‌گیری اسماعیلیه در به وجود آمدن آن تأثیر داشته است. از اینرو وی پاره‌ای از این فرقه‌ها را نام می‌برد:

۱. کربیه: پیروان ابن کرب و حمزه بن عماره البربری. اینان معتقد بودند که محمد بن حنفیه نمرده است، بلکه از انظار پنهان شده است و باز می‌گردد و حکومت عدل الهی را در زمین برپا می‌کند؛ سپس حمزه اعلام نمود که محمد بن حنفیه خدا بود و وی پیامبر و رسول اوست؛ بعدها از میان پیروان حمزه افرادی همچون «صائد» و «بیان» آمدند و «بیان» خود فرقه‌ای را تاسیس نمود.

۲. کیسانیه: پیروان محمد بن حنفیه بودند که معتقد بودند وی در کوه رضوی در حجاز پنهان است؛ روزی باز خواهد گشت که سید حمیر نیز در ابتدا از پیروان این فرقه بود و سپس به امام صادق علیه السلام پیوست.

۳. هاشمیه: آنان معتقد بودند که امامت از محمد حنفیه به پدرش ابوهاشم رسیده است. از این گروه عده‌ای به مهدویت ابوهاشم قائل شدند. پس از وفات هاشم در سال ۷۱۶/۹۸ پیروان او به چهار

۱. همان، ص ۳۴.

دسته تقسیم شدند که عبارتند از:

الف. عده‌ای برادر هاشم به نام علی بن محمد را جانشین هاشم و سپس خاندان عباسیان را جانشین می‌دانستند.

ب. عده‌ای عبدالله بن معاویه یکی از اخلاف ابوطالب پدر علی علیه السلام را جانشین هاشم می‌دانستند. این دسته را به نام عبدالله بن حارث که سرانجام به عبدالله بن معاویه پیوسته بود؛ حارثیه می‌نامند.

ج. دسته‌ای که معتقد بودند که امامت از هاشم به محمد بن علی از خاندان عباس که در شام بود؛ رسیده است و اینان را راوندیه گویند.

د. عده‌ای که معتقد بودند که ابوهاشم قائم و مهدی است و رجعت خواهد کرد؛ که یکی از پیروان او به نام «بیان» که بعدها مدعی جانشینی ابوهاشم شده بود، به این گروه پیوست که او را در سال ۷۳۷/۱۱۹ دستگیر کردند و اعدام نمودند.

وجه مشترک همه این فرقه‌ها این است که نسبت به امامان غلو می‌نمودند و اموری خارق‌العاده و غیر طبیعی را به آنان نسبت می‌دادند؛ به طوری که امامان را به سرحد خدا بودن کشاندند.^۱ لوئیس پس از بررسی جریان مدعیان دروغین مهدویت به بررسی فرقه اسماعیلیه می‌پردازد.

وی در کتاب «فدائیان اسماعیلی» در بیان شیعه دوازده امامی می‌پردازد و این فرقه را میانه‌رو و معتدل می‌خواند:

اعقاب موسی تا امام دوازدهم که در حدود سال ۸۷۳ م (مطابق ۲۶۰ هجری) از نظرها غایب شد و هنوز امام منتظر و یا مهدی موعود اکثریت شیعیان است، به امامت خود ادامه دادند. پیروان این دوازده امام به اثنی عشری یا دوازده امامی معروفند، و میانه‌روترین و معتدلترین فرقه شیعه را تشکیل می‌دهند. اختلافات آنها با اکثریت اهل تسنن محدود به پاره‌ای از معتقدات است که در سالهای اخیر از اهمیتشان بسیار کاسته شده است. مذهب شیعه اثنی عشری از قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری) مذهب رسمی ایران بوده است.^۲

۱. همان، صص ۳۷ - ۳۶ (خواندن این بخش از کتاب لوئیس در بیان مدعیان مهدویت «متمه‌دیان» صص ۳۶ - ۵۲، بسیار لازم و قابل تأمل است).

۲. برنارد لوئیس، *فدائیان اسماعیلی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

برنارد لوئیس از جمله اندیشمندان سیاسی یهودی است که شدیداً مواضع ضد ایرانی دارد و همواره همچون بعضی از نظریه‌پردازان غربی همچون دانیل پایپ، جهان غرب را از حکومت ایران برحذر می‌دارد. وی در سال ۸۵ که مسأله انرژی هسته‌ای توسط ایران مطرح شد و غریبان با ایران به مخالفت برخاستند، به پیشگویی درباره استفاده ایران از بمب هسته‌ای بر علیه اسرائیل پرداخت و زمان خاصی را برای این پیشگویی خود مطرح نمود که این پیشگویی‌های او خود دلیلی بر علائق یهودی وی است.^۱ وی در مقاله‌ای که در زمان طرح انرژی هسته‌ای از جانب ایران، در مورخه مرداد سال ۸۵ نوشته بود، مدعی شد که روز ۲۲ اوت که مصادف با ۲۷ رجب و به تعبیر مسلمانان لیلۃ المعراج است - روزی که دولت ایران می‌خواست خبر دستیابی خود به آب سنگین را که جزئی از پروژه هسته‌ای بود به اطلاع مردم برساند - روز حمله موشکی ایران به اسرائیل خواهد بود. برنارد لوئیس قبل از رسیدن به این تاریخ، پیشگویی خود را در سطح جهان در رسانه‌ها منتشر نمود و به جهت شهرت و اهمیتی که در حوزه سیاست و روابط بین‌الملل دارد، مورد توجه رسانه‌ها قرار

→

۱۳۷۱، ص ۴۰.

۱. برنارد لوئیس، استاد دانشگاه پرینستون، با انتشار مقاله‌ای در وال‌استریت ژورنال (۸ اوت ۲۰۰۶) مدعی شد که ۲۲ اوت ۲۰۰۶ (۳۱ مرداد ۱۳۸۵) زمان مناسبی است که اسرائیل مورد حمله اتمی ایران قرار گیرد. لوئیس با این پیش‌فرض تحلیل خود را آغاز کرد که گویا ایران مجهز به سلاح اتمی است. او نوشت: تمایز اساسی ایران با سایر کشورهای دارای بمب اتمی جهان‌بینی الهامی حاکم بر مقامات دولتی ایران است که نوجوانان ایرانی را، از مدرسه، برای «مبارزه نهایی جهانی» علیه «دشمن شیطانی» و «شهادت» پرورش می‌دهند. حمله مستقیم به ایالات متحده آمریکا کمتر مورد توجه ایران است ولی «اسرائیل هدفی نزدیک‌تر و آسان‌تر» به‌شمار می‌رود. ایران عملیات تخریبی خود علیه آمریکا را به‌طور غیرمستقیم، از طریق مجهز کردن تروریست‌ها به بمب، انجام می‌دهد، ولی در مورد اسرائیل هدف آن‌قدر کوچک است که بتواند آماج بمباران هوایی مستقیم ایران قرار گیرد. لوئیس به اظهارات مقامات ایران استناد می‌کند که پاسخ خود در مسئله انرژی هسته‌ای را در ۲۲ اوت (عید مبعث) خواهند داد. این روز برابر است با ۲۷ رجب؛ و چون مسلمانان شب ۲۷ رجب را «لیلۃ المعراج» می‌دانند، پس ۲۲ اوت ۲۰۰۶ زمان مناسبی است برای حمله اتمی ایران برای پایان دادن به موجودیت اسرائیل و (اگر ضرورت داشت تمامی جهان).

چنان‌که می‌بینیم، برنارد لوئیس مدعی نیست که ایران در ۲۲ اوت ۲۰۰۶ قطعاً به اسرائیل حمله اتمی خواهد کرد. او پیش‌فرض‌هایی اثبات نشده را در کنار هم می‌چیند و بر بنیاد این شالوده پوشالی نتیجه‌ای مبهم می‌گیرد: اگر ایران دارای بمب اتمی باشد، اگر ایران قصد نابود کردن اسرائیل از طریق تهاجم اتمی را داشته باشد، اگر زندگی مردم یهودی و مسیحی و مسلمان مقیم فلسطین اشغالی برای ایران اهمیت نداشته باشد، پس لیلۃ المعراج ۱۴۲۷ ق. بهترین زمان برای بمباران اتمی اسرائیل است. (به نقل از پایگاه خبری - تحلیلی شریف‌نوز)

گرفت. وی اعلام نمود که روز ۲۲ اوت روز پایانی و آخر جهان است و هم چنین اضافه نمود که این روز، یعنی ۲۷ رجب برای مسلمانان اهمیت دارد و شیئی است که پیامبر اسلام از بیت المقدس به معراج رفته است، به همین جهت در این روز مسلمانان به اسرائیل بمب هسته‌ای خواهند زد. بر اساس این پیشگویی، لوئیس شروع به قلم فرسایی نمود و معتقد بود که پس از حمله ایران به اسرائیل، جنگ جهانی رخ خواهد داد، زیرا امریکا به حمایت اسرائیل به پا خواهد خواست و پس از آن کشورهای منطقه به حمایت ایران خواهند برخاست و کم کم جنگ جهانی سوم همه جای دنیا را فرا خواهد گرفت.

به این ترتیب لوئیس سناریویی را ساخت که بسیار تعجب آور بود و در این راستا وی به تایید نظریه هانتینگتون مبنی بر جنگ تمدن‌ها پرداخت و معتقد شد که نظریه هانتینگتون - که پیشگویی نموده بود که در قرن بیست و یک تمدن‌ها به جنگ با یکدیگر خواهند برخاست - صحیح می‌باشد. از جمله سخنان اعجاب آور لوئیس درباره ایران این است که وی در مصاحبه با روزنامه ایتالیایی لاستامپا می‌گوید، حکومت ایران خطری جدی برای منطقه و هم چنین برای امنیت غرب است و اضافه می‌کند که مردم این کشور با استفاده از تجربه مبارزات دموکراتیک و مردمی، سرگرم آماده ساختن خود برای رهایی از حکومت کنونی هستند و اگر تاکنون وارد عمل نشده‌اند، به خاطر وا همه از حمایت‌های غرب از جمهوری اسلامی است. یا در جایی دیگر از مصاحبه می‌گوید که تهران نیازی به نیروگاه اتمی برای تامین احتیاج‌های انرژی ندارد و مقصد او از توسعه برنامه‌های هسته‌ای، دستیابی به بمب و ورود به جرگه کشورهای صاحب تسلیحات اتمی است. وی پس از این می‌افزاید که جمهوری اسلامی با دستیابی به بمب اتمی خواهد توانست با قدرت‌های جهانی بر سر میز مذاکره بنشیند.

آثار و تالیفات برنارد لوئیس

با توجه به احاطه علمی و جامعیت وی در علوم شرقی و زبانهای متعدد، دارای آثار زیادی در زمینه تاریخ تمدن اسلامی و فرهنگ اسلامی است، پاره‌ای از آثار وی عبارتند از:

۱. اعراب در خاورمیانه (۱۹۵۰)؛

۲. پیدایش ترکیه جدید (۱۹۶۱):^۱
۳. استانبول و تمدن امپراطوری عثمانی (۱۹۶۳):^۲
۴. حشاشین، فرقه‌ای تندرو در اسلام (۱۹۶۷):^۳
۵. خاور میانه (دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز):^۴
۶. نخستین مسلمانان در اروپا (۱۹۸۲):^۵
۷. زبان سیاسی اسلام (۱۹۸۸):^۶
۸. نژاد و بردگی در خاورمیانه (۱۹۹۰):^۷
۹. اسلام و غرب (۱۹۹۳):^۸
۱۰. برخورد فرهنگ‌ها، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان:^۹
۱۱. شکل‌یابی خاورمیانه جدید (۱۹۹۶):^{۱۰}
۱۲. هویت چندگانه خاورمیانه (۱۹۹۹):^{۱۱}
۱۳. موزائیک خاورمیانه، خرده‌هایی از زندگی نامدها و تاریخ (۲۰۰۰):^{۱۲}
۱۴. مشکل از کجا آغاز شد (۲۰۰۲):^{۱۳}
۱۵. برخورد تمدن‌ها (چالش سنت و مدرنیته):^{۱۴}
۱۶. فدائیان اسماعیلی:^{۱۵}
۱۷. تاریخ اسماعیلیان.^{۱۶}

-
۱. برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، محسن علی سبحانی، بی‌جا، تاریخ ۱۳۷۲.
 ۲. — استانبول و تمدن امپراطوری عثمانی، ماه ملک بهار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، س ۱۳۵۰.
 ۳. — حشاشین فرقه‌ای تندرو در اسلام، حسن خاکبار محسنی، کتاب زمان، تهران، س ۱۳۸۳.
 ۴. — خاور میانه دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز، حسن کامشاد، نشر نی، تهران، س ۱۳۸۱.
 ۵. — زبان سیاسی اسلام، غلامرضا بهروز لک، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، س ۱۳۷۸.
 ۶. — برخورد فرهنگ‌ها، یهودیت، مسیحیان و مسلمانان، نادر شیخ زادگان، مرکز، تهران، س ۱۳۸۱/ ترجمه دیگری از این کتاب شده است که با عنوان ذیل چاپ شده است: برنارد لوئیس، برخورد فرهنگ‌ها، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، بهمن دخت اویسی، نشر فرزانه، تهران، س ۱۳۸۰.
 ۷. — مشکل از کجا آغاز شد، شهریار خواجهیان، نشر اختران، تهران، س ۱۳۸۴.
 ۸. برنارد لوئیس، کارن آرمسترانگ و ویسلاو زیگولسکی، برخورد تمدن‌ها (چالش سنت و مدرنیته)، غلامحسین میرزا صالح، انتشارات مازیار، تهران، س ۱۳۸۲.
 ۹. —: فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۱.
 ۱۰. —: تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲.

دین و سیاست در اسلام و مسیحیت

با توجه به اینکه بخشی از مطالعات و پژوهش‌های برنارد لوئیس درباره تاریخ اسلام و تحولات سیاسی خاورمیانه و از جمله انقلاب اسلامی ایران است، وی انقلاب ایران را در عصر حاضر، مبتنی بر تفکر مسلمانان در اعتقاد به دخالت دین در حوزه‌های متفاوت زندگی می‌داند و معتقد است که انقلاب ایران نماد و تاییدی بر این تفکر است که اندیشه اسلام و مسلمانان درباره دین برخلاف اندیشه غربیان درباره دین است، زیرا دین در زندگی مسلمان در همه جوانب زندگی او حضور دارد؛ بر خلاف تلقی‌ای که پیروان مسیحیت درباره دین خود دارند. به همین جهت وی در تایید این گرایش مسلمانان به دین، انقلاب ایران را به عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند. وی در این باره می‌گوید:

وقتی ما در جهان غرب، تربیت شده در سنت غربی، کلمات «اسلام» و «اسلامی» را به کار می‌بریم به طور طبیعی دچار اشتباه شده و می‌پنداریم که دین برای مسلمانان همان معنای رایج در غرب و حتی قرون وسطی را دارد، یعنی بخشی و قسمتی از زندگی است که برای موارد خاصی معین شده است و جدا یا حداقل تجزیه‌پذیر از دیگر بخش‌های زندگی است که به امور دیگر مربوط می‌شود. در جهان اسلام این چنین نیست و در گذشته چنین نبوده است و تلاش در دوران جدید برای تحقق آن شاید در چشم انداز گسترده‌ای از تاریخ، به عنوان انحرافی غیر طبیعی تلقی شود که در ایران پایان یافته است و در برخی از کشورهای اسلامی دیگر نیز شاید به پایان خود نزدیک می‌شود.^۱

لوئیس به خوبی می‌داند که انقلاب ایران مبتنی بر تفکر مذهبی و دینی است، از اینرو در تحلیل تفکر سیاسی مسلمانان - به ویژه شیعیان - می‌گوید که در اسلام بر خلاف مسیحیت، میان نهاد دینی و دولت هیچ تمایزی وجود ندارد و مسلمانان بر خلاف مسیحیان که معتقدند که کار روم را باید به روم و کار قیصر را باید به قیصر واگذارد، بر این باور هستند که میان دولت و دین و میان قدرت دینی و قدرت سیاسی تمایز و تفکیکی نیست و آن دو دارای یک منشأ قدرت می‌باشند:

۱. برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، غلامرضا بهروز لک، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، س ۱۳۸۵، ص ۲۶.

در اسلام سنتی، میان دستگاه دینی و دولت تمایزی نبود. در جهان مسیحیت وجود دو قدرت به بنیان‌گذار آن بر می‌گردد، کسی که به پیروان خویش دستور داد تا کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا واگذارند. در سرتاسر تاریخ جهان مسیحیت، همواره دو قدرت وجود داشته است: خدا و قیصر، که در این جهان با امور مقدس *Sacredotium* و امور مربوط به دولت *Regnum* یا به تعبیر جدید کلیسا و دولت، تجلی یافته‌اند.... آنها همواره دو چیز متفاوت هستند: دو قدرت دنیوی و معنوی، هر کدام با قوانین و قلمرو خاص و با ساختار و سلسله مراتب خود. در اسلام قبل از غرب‌گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نداشت، بلکه تنها یک قدرت بود و در نتیجه مسأله جدایی نمی‌توانست طرح شود. تمایز بین دستگاه کلیسا و دولت، که عمیقاً در جهان مسیحیت ریشه دارد، در اسلام وجود نداشت و در عربی... کلمات مزدوجی معادل دنیوی و معنوی، عوام و خواص (کلیسایی) دینی و غیر دینی وجود ندارد.^۱

وی درباره تفاوت و تمایز میان اندیشه‌های سیاسی شیعه و سنی، به اختلافات کلامی و اعتقادی فریقین اشاره می‌کند و به خوبی به این امر توجه دارد که شیعیان خلافت و حکومت را متعلق به امام علی علیه السلام و فرزندان او می‌دانند و هیچ کس غیر از آنان را شایسته این مقام و شأن نمی‌دانند، به همین جهت طبق نظر آنان هیچ قدرتی دارای مشروعیت سیاسی نیست، اما در برابر آنان اهل سنت معتقدند که باید از هر کس که قدرت در دست اوست، اطاعت نمود و با او مخالفت ننمود و همانطور که پیش از این در اندیشه‌های بعضی از دیگر مستشرقان همچون همیلتون گیب اشاره شد، این اختلاف مبنایی موجب شده است که در طول تاریخ شیعه هیچگاه شیعیان، حاکمان را دارای مشروعیت و حقانیت دینی ندانسته‌اند و اگر هم گاه با حاکمان مناشات و مدارا نموده‌اند به جهت اضطرار و حفظ کیان دین بوده است. اما اهل سنت بر خلاف شیعه اطاعت و همراهی با حاکمان را نفی ننموده‌اند و به جهت اینکه آنان به مانند شیعه قائل به امامت یک امام زنده نیستند و حکومت و ولایت را از آن او نمی‌دانند، طبیعی است که به همسویی و همگامی با حاکمان وقت نظر داده‌اند.

۱. همان، ص ۲۷.

برنارد لوئیس در این باره چنین می‌گوید:

اصولاً حاکم مسلمانی که فاقد شرایط لازم بوده یا طبق شرع انتخاب یا نصب نشده، غاصب است. در میان شیعیان این امر به عنوان مسأله‌ای اساسی باقی ماند و تمامی حاکمان سنی که از فرزندان علی علیه السلام نبوده و جانشینان وی آنها را تعیین و نصب نکرده‌اند، غاصبانند. در میان اهل تسنن، چنان که گذشت - قدرت نافذ، شرط کافی محسوب گشت. طبق عبارتی که فقهای مالکی شمال آفریقا به آن تمسک کرده‌اند (هر کسی غالب شود باید اطاعت شود) ضرورتی ندارد که حاکم - چنان که از اکثر قواعد فقهی بر می‌آید - حتماً قریشی باشد و اتصاف حاکم به ویژگی‌هایی همچون درست کاری، (قدرت) تشخیص و تمییز، قدرت جسمی، خرد و شجاعت لازم نیست. همین که بتواند قدرت را در دست گیرد و نظم را برقرار سازد، کافی است.^۱

برنارد لوئیس با توجه به آنکه یهودی است و گرایش به مذهب و اندیشه‌های یهودی در او وجود دارد، گاه این گرایش و تعلق خاطر را ابراز می‌دارد، به عنوان مثال در کتاب «برخورد فرهنگ‌ها» آنگاه که درباره اسپانیا سخن می‌گوید به تلاش یهودیان اشاره دارد.^۲ وی معتقد است، مسلمانان توانستند در دورانی از تاریخ، زبان سیاسی خاص خود را ایجاد کنند و نمونه‌های بارز آن مفاهیمی چون امت، مدینه، صاحب امر، امیرالمؤمنین، دولت، خلیفه، سلطان، ملک، ملت، جهاد، دارالسلام، دارالحرب، دارالعهد، غازی، ذمی، فتح، غلبه، حریت و امثال آن است. وی معتقد است که مسلمانان در حال حاضر رستاخیز تازه‌ای را آغاز کرده‌اند، اما هنوز از زبان مناسب آن برخوردار نیستند.^۳ وی الفاظی همچون سلطان، ولایت و صاحب امر را از جمله این الفاظ می‌داند که در ادبیات سیاسی شیعه به کار گرفته شده است.

۱. همان، ص ۱۸۴.

۲. برنارد لوئیس، برخورد فرهنگ‌ها، ص ۶۰.

۳. همان، زبان سیاسی/اسلام، ص ۲۱.

۱۱

امامت و ولایت از دیدگاه توشیهیکو ایزوتسو

مقدمه

توشیهیکو ایزوتسو^۱ یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان در دوره معاصر است. وی متولد ژاپن است و در سال ۱۹۳۷ از دانشگاه ژاپن در رشته ادبیات و فلسفه زبان، درجه فوق لیسانس و در سال ۱۹۴۰ دکترا را نیز در زبان‌شناسی و فلسفه زبان اخذ نمود. وی پیش از جنگ جهانی دوم در نزد یکی از علمای برجسته ژاپن به نام موسی تاتار، در طی دو سال ادبیات عرب از جمله کتاب سیبویه «الکتاب» را فرا گرفت، و با احاطه بر متون پیشرفته ادبیات عربی در ایام جوانی (سن ۲۶ سالگی) کتابی با نام تفکر عربی یا اسلامی تالیف نمود. وی با تسلط بر بیش از ده زبان زنده عالم، به زبانهای عربی و فارسی، و به متون اصلی اسلامی اشراف داشته است. وی به جهت تسلط بر متون کلاسیک عرفان‌های شرقی با شیوه تطبیقی به سنجش و تعامل آن‌ها با یکدیگر پرداخته است. وی در زمینه قرآن‌شناسی آثار درخشانی نوشت و قرآن پژوهی کوشا بوده است و سابقه عضویت در «مجمع اللغة العربیه» مصر و ۷ سال تدریس در مک گیل کانادا را دارد. وی از سال ۱۹۶۹ همواره شش ماه در کانادا و شش ماه در ژاپن به تحقیق می‌پرداخت و سپس کانادا را رها نمود و از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۶ در ایران اقامت گزید و به تدریس متون عرفانی و فلسفی پرداخت. وی پیش از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ به ژاپن برگشت و در آنجا به مطالعه و پژوهش در عرصه اسلام‌شناسی مشغول گردید. وی در فرازی از سخنانش می‌گوید: من نمی‌دانم چه چیزی است که به سوی اسلام سوق می‌دهد، اما تنها این را می‌دانم که علاقه‌ای درونی به اسلام در من وجود دارد.

وی در دروس فلسفه اسلامی در کلاسهای مدرسه سپهسالار شرکت داشته است و، کفایه الاصول را نزد دکتر گرجی خواند و در نزد رفیعی قزوینی تلمذ نموده است و پس از تأسیس انجمن حکمت و فلسفه، چهار سال به صورت مستمر در ایران اقامت نمود و دروسی همچون *فصوص الحکم*

1. Toshihiko Izutsu

ابن عربی، اشارات ابن سینا، زبان یونانی و مکاتب چین را برای پاره‌ای از دانشجویان ایرانی تدریس می‌نمود.^۱ یکی از شاگردان مرحوم ایزوتسو، درباره دقت نظر و رجوع به متون اصلی برای تدریس اشاره به این خاطره می‌کند که ایشان برای تدریس فلسفه چین، از سفارت ژاپن تقاضا نمودند تا کتابهای اصلی را در این باره برای او بفرستند و آنان دو هزار کتاب چینی از چین تهیه نمودند و برای وی فرستادند.^۲ یکی از معروف‌ترین آثار ایزوتسو در زمینه مطالعات اسلامی و عرفان تطبیقی کتاب «صوفیسم و تائوئیسم» است. بعضی از کارهای وی در زمینه مطالعات اسلامی با همکاری دکتر مهدی محقق و هم‌چنین در زمان همکاری او با دانشگاه مک‌گیل نگاشته شده است. دکتر سید حسین نصر - که با ایزوتسو آنگاه که در ایران بود مراوده داشت - درباره گرایش ایزوتسو به علوم اسلامی بر این باور است که مطالعات زبان‌شناسانه موجب شد تا وی به مطالعات اسلامی علاقه نشان دهد:

ایزوتسو نیز نظیر کربن فیلسوف و اسلام‌شناسی ممتاز بود، با این تفاوت که پیش زمینه‌های فکری او را دین بودیسم شکل می‌داد نه مسیحیت غربی. ایزوتسو زبان‌دانی بسیار متبحر بود و نه تنها استاد زبان‌های چینی و ژاپنی، سانسکریت، عربی و فارسی بود، بلکه بسیاری از زبان‌های قدیم و جدید اروپا را نیز به خوبی می‌دانست. در واقع علائق اولیه او به مطالعات اسلامی، جهت زبان‌شناسانه داشت. او مطالعات برجسته‌ای درباره ساختار زبان‌شناسانه قرآن و زبان کلام اسلامی انجام داده بود که برای اولین بار او را مورد توجه محققان غیر ژاپنی قرار داد.^۳

تخصص وی به همراه احاطه بر زبانهای متفاوت موجب شد تا در عرفان تطبیقی تسلط منحصر به فردی را از او شاهد باشیم. به اقرار پاره‌ای از پژوهشگران ایرانی که کلاس‌های تدریس فصوص الحکم از ایزوتسو و بعضی از دیگر اساتید ایرانی را نیز درک کرده‌اند، احاطه و تسلط ایزوتسو بر این متون نسبت به همگان ایرانی او به مراتب بیشتر بوده است. حتی گفته شده است که هیچ شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی جامع‌تر از شرح ایزوتسو نیست که شاید این امر به جهت آگاهی‌های کم

۱. سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۰، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۳۸.

۳. سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، انتشارات رسا، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۹۸.

نظیر او بر زبانهای متفاوت و زبان‌شناسی به اضافه تخصص بر متون عرفانی ادیان متفاوت شرقی همچون اسلام، دائوئیسم و ادیان هندی بوده باشد.^۱

وی به جهت علاقه به زبان‌شناسی و ریشه‌شناسی کلمات نسبت به اصول فقه، اقبال زیادی داشت. زیرا مباحث الفاظ در اصول فقه بسیار نزدیک با مباحث زبان‌شناسی است، از اینرو مورد توجه ایزوتسو واقع گردید و به همین خاطر کتاب معالم را که درباره اصول فقه است، به زبان ژاپنی ترجمه نمود. یکی از شاگردان او نقل می‌کند: هنگامی که در ژاپن با او ملاقات کردم (زمانی که وی به ژاپن برگشته بود) وی می‌گفت، حدود چهار سال شدیداً به مطالعه اصول فقه مشغول بوده است.^۲ بنابراین در یک کلام ایزوتسو را که متخصص در عرفان و فلسفه تطبیقی و اسلام‌شناسی است باید یکی از کم نظیرترین شخصیت‌های شرق شناس و اسلام شناس دانست و هم‌اکنون آثار و کتابهای او - که در دانشگاه توکیو حفظ می‌شود - به یکی از کتابخانه‌های اسلام‌شناسی در ژاپن تبدیل گرده است.

ایزوتسو بر خلاف پاره‌ای از اندیشمندان که معتقدند اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم چیزی به عنوان انتقال زبانی فکر و اندیشه از شخصی به شخصی دیگر وجود ندارد،^۳ بر این باور بود که تمدنها و فرهنگ‌ها اگر واکاوی شوند، خواهیم دید، بسیاری از مفاهیم به کار رفته در تمدنهای متفاوت با

۱. «هر چند تأثیر ویتگنشتاین و دیگر فیلسوفان زبان را در آرای ایزوتسو در باره زبان به وضوح می‌توان دید، تفاوت‌های عمده‌ای میان او دو وجود دارد. نخست اینکه ویتگنشتاین به کاربردهای مختلف یک زبان در زمینه‌های گوناگون یا به اصطلاح خودش به «بازی‌های زبانی» گوناگون، توجه دارد و ایزوتسو به تفاوت میان زبان‌های مختلف. تفاوت عمده‌تر اینکه ویتگنشتاین هرگز نمی‌کوشد تا از نظر اخیر خود درباره زبان، نظریه‌ای در بحث وجود بیرون بکشد، زیرا به مخاطرات این کار آگاه است بلکه سعی می‌کند با بحث درباره زبان، بیهوده بودن هر گونه بحث فلسفی و از جمله بحث وجود را نشان دهد. اما... ایزوتسو متأسفانه این کار را می‌کند، یعنی می‌خواهد نظریه خود را به مرتبه نظریه‌ای درباره واقعیت برکشد» (سخن دکتر حسین معصومی همدانی، از مقدمه مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، نشر فرزانه، س ۱۳۸۸، ص سی).

۲. همان، ص ۵ (به نقل از خاطرات دکتر غلامرضا اعوانی که از شاگردان ایزوتسو بوده و با او در ژاپن نیز ملاقات داشته است).

۳. ایزوتسو در رد سخن افرادی که به پیوند میان اندیشه‌های متفاوت و تبادل افکار در تمدنهای گوناگون قائل نیستند، سخنی را از طرفداران فلسفه زبان هومبولت نقل می‌کند: «چنانکه می‌دانیم هومبولت صریحاً بر این عقیده است که اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم چیزی به عنوان انتقال زبانی فکر و اندیشه از شخصی به شخصی دیگر وجود ندارد» (توشیهیکو ایزوتسو مجموعه مقالات اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر و پژوهش فرزانه، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۶۶).

یکدیگر وحدت جوهری و درونی دارند، همانطور که وی با مباحث دقیق زبان‌شناسی این پژوهش تطبیقی را درباره پاره‌ای از تمدنهای شرقی و آسیایی انجام داده است. ایزوتسو به حل تعارض میان دو نظریه درباره رابطه زبان و فکر پرداخت. یکی از آن دو نظریه می‌گوید که تطبیق اندیشه‌های افراد و تبادل مستقیم معانی به وسیله زبان غیر ممکن است و معتقد به عدم امکان نظری انتقال مفاهیم و معانی در فرهنگ‌های متفاوت و عدم گفت‌وگوی تمدنهاست و نظریه دیگر معتقد است، همه تجربه‌های انسانی، اندیشه‌ها و مفاهیم دارای مبنا و مقیاسی مشترک هستند که به وسیله زبان قابل انتقال و مبادله‌اند. ایزوتسو به سوی کشف راه‌حلی برای این معضل گام برمی‌دارد و به طرح نظریه خاص ذن درباره گفت‌وگو می‌پردازد و راه حل خود را از زبان نظریه ذن بیان می‌دارد، ایزوتسو معتقد است که نگرش زبان‌شناسی جدید تاحدی متعادل و میانه است، زیرا زبان‌شناسان جدید می‌کوشند تا میان دو ساحت و سطح کلان و سطح خرد و ناپیدای تجربه انسانی تفکیک کنند و سطح کلان تجربه انسانی را قابل انتقال و تبادل و سطح خرد را غیر قابل انتقال می‌دانند:

زبان‌شناس جدید می‌کوشد میان این دو نظریه متضاد... راه میانه‌ای را برگزیند و با تمایز گذاشتن میان سطح «کلان و نمایان» تجربه انسانی و سطح «خرد و ناپیدای» از تجربه انسان، از مشکل بگریزد. سطح «خرد و ناپیدای» تجربه انسانی که تجارب دقیقاً شخصی و محرمانه فرد واحدی را شامل می‌شود، غیر قابل انتقال است و حال آنکه سطح «کلان و نمایان» تجربه انسانی که چیزها و رویدادهای عام مشهود را در بر می‌گیرد؛ مبادله‌پذیر و در خور انتقال است. امور اخیر ثابت‌های تجربه انسانی هستند و به همین نحو نیز در سطح تفاوت‌های خردی قابل تشخیص و شناختنی هستند. اینها صور اجتماعی شده و مقوله‌بندی شده تجارب انسانی هستند و همه اعضای یک جامعه زبانی در آنها سهیم‌اند. اینها از جنبه زبانی به صورت «کد» یا رمز در آمده ... و کاملاً در خور مبادله و انتقالند.^۱

ایزوتسو در ارائه راه حل درباره این مبحث به طرح مسأله از دیدگاه ذن می‌پردازد و سخن آنان را برای حل این تعارض و دوگانگی مفید می‌داند:

۱. همان، ص ۲۶۷.

از نقطه نظر ذن، گفت‌وگوی معمولی - یا از این بابت، هر صورتی از مبادله افقی اندیشه‌ها و مفاهیم به وسیله زبان - فقط اهمیت ثانوی دارد. ممکن است چنین امری برای زندگی اجتماعی و هستی اجتماعی انسان فوق العاده مهم باشد، اما برای ذن مسأله بس مهم‌تر و بس حیاتی‌تری برای نفس هستی انسان در این میان وجود دارد و آن خود اندر یافتن یا از قوه به فعل درآمدن همه قوای نفس انسانی است و خود اندریابی انسان در بافت فعلی، یعنی تحقق ذات و «خودی» به عنوان حیز به کلام در آمدن نفس آن حقیقت غیر کلامی یا غیر زبانی است... به عقیده ذن برای ما معنی ندارد که به مسأله گفت‌وگوی افقی یا رو دررو، خواه در بین اشخاص یا میان فرهنگ‌ها پردازیم... از نقطه نظر ذن مسأله پیام رسانی زبانی و همه مسائل پیچیده دیگر ناشی از آن؛... بر نقش پیام رسانی زبان به طور نامتناسبی تأکید گذاشته می‌شود... خلاصه اینکه مبادله و مراوده زبانی به صورت افقی بدون عمق و ژرفای مابعدالطبیعی از نظر ذن از اهمیت و معنای هستی‌شناسانه تهی است.^۱

کتابشناسی ایزوتسو

ایزوتسو دارای آثار زیادی در عرصه عرفان اسلامی، اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی است که پاره‌ای از آثار وی نیز به فارسی ترجمه شده است، بعضی از آثار وی عبارتند از:

۱ - ترجمه قرآن کریم به زبان ژاپنی؛^۲

۲ - صوفیسم و تائوئیسم؛^۳

۳ - مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید؛^۴

۱. همان، ص ۲۷۷.

۲. ایزوتسو در طی هفت سال، یعنی در سال‌های میان ۱۹۵۸ - ۱۹۵۱ به ترجمه قرآن به زبان ژاپنی پرداخت که به اقرار بعضی به جهت اشراف زبانی وی یکی از بهترین ترجمه‌های قرآن تلقی می‌شود. البته پیش از او قرآن کریم سه بار به زبان ژاپنی ترجمه شده بود که ترجمه وی چهارمین ترجمه از قرآن می‌باشد. (بهاء الدین خرمشاهی، رستگاری نزدیک، نشر قطره، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳۰).

۳. توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران، س ۱۳۷۹.

۴. توشیهیکو ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر و پژوهش فرزاد، تهران، س ۱۳۷۸.

- ۴ - مفهوم ایمان در کلام اسلامی؛^۱
- ۵ - آفرینش، وجود و زمان؛^۲
- ۶ - خدا و انسان در قرآن؛^۳
- ۷ - مقدمه‌ای بر بنیاد حکمت سبزواری (به زبان انگلیسی)؛
- ۸ - تولد اسلام؛
- ۹ - تاریخ تفکر اسلامی؛
- ۱۰ - منشأ فلسفه اسلامی؛
- ۱۱ - ترجمه کتاب مشاعر ملاصدرا به زبان ژاپنی؛
- ۱۲ - ترجمه کتاب فیه ما فیه مولوی؛
- ۱۳ - ترجمه معالم الاصول به زبان ژاپنی.
- ۱۴ - تاریخ تفکر عرب؛ ۱۵ - نور و ظلمت در گلشن راز شبستری؛
- ۱۶ - تصوف و مسأله تفکیک در زبان در اندیشه‌های عین‌القضاة همدانی؛
- ۱۷ - مسأله خلق جدید در عین‌القضاة؛
- ۱۸ - ماهیت لایشرط در فلسفه اسلامی ایرانی؛
- ۱۹ - اساس اندیشه‌های متافیزیکی در فلسفه اسلامی ایرانی؛
- ۲۰ - ماهیت و کلی طبیعی در فلسفه اسلامی ایرانی
- ۲۱ - منطق و مباحث الفاظ، مجموعه متون و مقالات؛
- ۲۲ - مفهوم و حقیقت وجود؛
- ۲۳ - دو مقاله در دائره المعارف میر چا الیاده درباره ابن عربی؛
- ۲۴ - مقاله فراسوی گفت‌وگو، دیدگاه ذن درباره گفت‌وگو.^۴
- ۲۵ - زبان و جادو: مطالعاتی درباره نقش جادویی زبان

۱. توشیهیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، س ۱۳۸۰.

۲. توشیهیکو ایزوتسو، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی سررشته‌داری، مهراندیش، تهران، س ۱۳۸۳.

۳. توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، س ۱۳۶۱.

۴. این مقاله از ایزوتسو در مجموعه سخنرانی‌هایی که در همایش سال ۱۳۵۵ جهت تبادل آرا و گفت‌وگو میان تمدن‌ها در تهران ارائه شده است، آمده است که این مجموعه سخنرانی‌ها در سال ۱۳۷۹ در کتاب ذیل انتشار یافته است: توشیهیکو ایزوتسو، فراسوی گفت‌وگو: دیدگاه ذن در باره گفت‌وگو، س ۱۳۷۹.

وی به جهت آشنایی و دوستی با اندیشمندان ایرانی مهدی محقق و همکاری با وی در موسسه مک گیل، کارهای مشترکی را با او و بعضی از اندیشمندان ایرانی آغاز نمود که محصول این فعالیت‌ها، انتشار آثار مشترک است. توشیهیکو ایزوتسو و هانری کربن از جمله کسانی هستند که دانشگاه تهران، به پاس زحمات‌های علمی فراوانی که کشیدند، به آنان دکترای افتخاری داده است و هم چنین در بازگشت به ژاپن از طرف امپراطور ژاپن جایزه‌ای فرهنگی به او اعطا شد که تا سی سال پیش از آن به کسی داده نشده بود. ایزوتسو در سخنرانی‌ها و همایش‌های بین‌المللی زیادی شرکت جست که از مهمترین آنها می‌توان به سمینار «ارائوس» اشاره نمود.^۱ مذهب ایزوتسو ذن بودایی است و او به این مذهب وفادار بوده است.

از جمله آثاری که درباره ایزوتسو نوشته شده است، کتاب *سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)* است که محصول مجموعه مقالات ارائه شده در همایشی است که در سال ۸۰ به جهت تجلیل و یادبود از مقام علمی ایشان در دانشگاه تهران برگزار شده است.^۲ همچنین علاوه بر آن، ناشر معروف ژاپنی/یوانی در سال ۱۹۷۷ بزرگداشت ایزوتسو را با نام *آگاهی و واقعیت منتشر ساخت* که مقدمه آن توسط دکتر سید حسین نصر نوشته شده است.^۳

روش‌شناسی ایزوتسو

ایزوتسو پیرامون شناخت اسلام و عرفان اسلامی و یا به تعبیر دیگر فلسفه و عرفان شرق از شیوه پدیدارشناسی و تطبیقی استفاده نموده است. وی در بیان روش خود در مباحث تطبیقی در مقدمه کتاب *صوفیسم و تائوئیسم*، به شیوه *Meta-history* یا فراتاریخی اشاره می‌کند و می‌گوید که در انتخاب این شیوه از هانری کربن پیروی نموده است و حتی این اصطلاح را از آن او می‌داند:

مقارنه‌ای مجموعه‌ای از نظامها که در الگوی عام با هم مشترک و در جزئیات با هم در تفاوتند، چه در اصل و چه در شرایط تاریخی، به نظر می‌رسد در زمینه‌سازی آنچه پروفیسور کربن آن را به درستی، دیالوگ

۱. سخنگوی شرق و غرب، ص ۶.

۲. علاوه بر کتاب مذکور (سخنگوی شرق و غرب) پس از وفات ایشان مقاله‌ای در یادبود وی در مجله *کیان* شماره ۱۰، ارائه شده است.

۳. در غربت غربی، ص ۹۹.

فوق تاریخی می‌خواند، بسیار متمر است و در وضعیت کنونی جهان سریعاً بدان نیاز می‌باشد.^۱

وی در ابتدا تلاش نموده است تا متون کلاسیک عرفان و فلسفه اسلامی و تفکر تائوئیسم را از روی دلدادگی و همدلی و از دیدگاه یک فرد معتقد و وفادار مورد بررسی قرار دهد. وی معتقد به نگاه درونی به یک اندیشه و تفکر بود و نگاه تاریخی‌نگری یا تاریخ زدگی را که نگاهی بیرونی و پوزیتیویستی به یک اندیشه است و همه چیز را محصول روح تاریخ و زمان و مکان خاص می‌داند، ناتوان از فهم عرفان تطبیقی می‌دانست: «ملاحظات از خارج هیچکدام وافی به مقصود نخواهد بود. حتی در سطح عقلی و فلسفی، شخص باید بکوشد تا اندیشه را از درون فهمیده و آن را در نفس خویش با آنچه می‌توان آن را تلقین نامید، باز سازد».^۲ وی که در صدد فهم عرفان اسلامی بود، هدفش را رسیدن به عمق آن می‌دانست و درباره شناخت پدیدارشناسانه عرفان ابن‌عربی چنین می‌گوید: «نیت من جامعیت نبود، قصد من بیشتر رسوخ به روح حیات‌بخش و مصدر وجودی فلسفه‌سازی این متفکر کبیر بود... برای درک صحیح اندیشه مردی چون ابن‌عربی باید روحی را که همه ساختار تفکر او را فرامی‌گیرد، و حیات می‌بخشد دریافت، در غیر این صورت همه چیز گم خواهد شد»^۳ او معتقد بود باید از درون یک تفکر، آن را شناخت و بر اساس همین شیوه فراتاریخی یا به تعبیر کرین، شرق میانه معتقد بود که اندیشه‌های موجود در عرفان اسلامی و تائوئیسم فراتر از یک پدیده تاریخی و زمانی قرار دارند. از اینرو در تطبیق میان ابن‌عربی و لائوتزو معتقد بود که هر چند آن دو از دو فرهنگ و دو مکان و زمان بوده‌اند، اما اندیشه‌های آنان فرازمانی و فرامکانی و متعلق به اندیشه‌ای جاویدان می‌باشد که تعدد زمان و مکان در آن تأثیری نمی‌گذارد. از اینرو وی معتقد است که با همدلی می‌توان به تطبیق اندیشه‌های سرزمین‌های متفاوت پرداخت و او خود میان اندیشه‌های سهروردی و هایدگر قرابت و نزدیکی قائل است. وی انگیزه و تلاش خود را در بررسی و مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و تائوئیسم و هدفش را از نوشتن کتاب صوفیسم و تائوئیسم و بیانی که از مسأله حق مطلق و انسان کامل در عرفان اسلام و تائوئیسم ارائه می‌دهد، این‌چنین توصیف می‌کند:

۱. توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۲۲.

به هر تقدیر، انگیزه غالب در سراسر این اثر، اشتیاق به باز کردن دورنمای جدیدی در قلمرو فلسفه و عرفان مقارنه‌ای است. این نکته اتکای خوب در چنین مقارنه‌ای آن است که هر دو جهان بینی بر دو محور استوارند، حق (مطلق) و انسان کامل که نظامی کامل از اندیشه وجودی در هر دو مورد حول این دو قطب تطور یافته است. باید توجه داشت که این امر به عنوان ساختار وجودی مختص تصوف و تائوئیسم نیست. تقابل حق (مطلق) و انسان کامل در صور مختلف به عنوان دو محور از یک جهان بینی، الگوی اساسی مشترک میان بسیاری از گونه‌های عرفان است که در عصرها و مکانهای گونه‌گون به صورت وسیعی در جهان تطور یافته‌اند.^۱

وی با احاطه بر زبانها و سنت‌های متفاوت عرفانی، به تطبیق میان سنت‌های متفاوت عرفانی و فلسفی پرداخت و در تحلیل بسیاری از مفاهیم قرآنی به مباحث مهم معناشناسی، تطبیقی و واژه‌شناسی پرداخته است که در ارائه راه‌حل‌های درست برای ترجمان و معادل یابی در عرصه ترجمه متون دینی و متون مقدس بسیار قابل توجه است. وی معتقد است برای معناشناسی اصطلاحات و مفاهیم باید از بوم‌شناسی و مردم‌شناسی کمک گرفت، به طوری که از راه نزدیک شدن به کیفیت استفاده و استعمال یک مفهوم در یک تمدن باید به فهم آن اصطلاح نزدیک شد. از جمله آثار بی‌بدیل او در این عرصه کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* مجید و بخش‌هایی از کتاب *صوفیسم و تائوئیسم* است که به بررسی مقارن و تطبیقی میان مفاهیم و اندیشه‌های قرآنی و عرفان اسلامی با اصطلاحات موجود در دیگر زبان‌ها و تمدن‌ها پرداخته است.

مفهوم ولایت و امامت در نزد ایزوتسو

ایزوتسو که در کتاب‌های خود از گونه‌های متفاوت اعتقادی و کلامی سخن می‌گوید و مبانی متفاوت فرقه‌ها و گرایش‌های موجود در تاریخ تمدن اسلامی را بررسی می‌کند، جهان‌بینی اسلامی را مبتنی بر خدامحوری و توحید می‌داند و رابطه خدا و انسان را به چهار صورت تفسیر می‌کند. وی معتقد است، نسبت میان خدا و بشر در رابطه وجود شناختی یا خالق - مخلوقی، رابطه تبلیغی (شفاهی

۱. همان، ص ۲۰.

و غیر شفاهی)، رابطه پروردگار- بنده و رابطه اخلاقی تعریف می‌گردد. منظور وی از رابطه وجود شناختی این است که میان خداوند به عنوان منشأ عالم و وجود انسان رابطه وجودی برقرار است و انسان نماینده خدا در زمین است و رابطه خالق- مخلوقی میان آنها برقرار است و منظور از رابطه تبلیغی ارتباط دو طرفه میان خدا و انسان است که به دو صورت شفاهی و غیر شفاهی صورت می‌پذیرد و ارتباط شفاهی به دو صورت از بالا به پائین یعنی وحی و از پائین به بالا یعنی دعا صورت می‌پذیرد و همچنین ارتباط غیر شفاهی از بالا به پائین با فرستادن نشانه‌ها و آیات الهی است و از پائین به بالا با آداب و اعمال عبادی و مناسک صورت می‌پذیرد. همچنین منظور از رابطه پروردگار- بنده رابطه میان خداوند به عنوان رب، منشأ جلال، سلطه، قدرت مطلق و امثال آنها با انسان به عنوان بنده و فرمانبردار مطلق باری تعالی است و منظور از رابطه اخلاقی تقابل میان دو دسته از صفات است که در خداوند و انسان ظهور دارد، مثلاً خداوند دارای مجموعه‌ای از صفات لطف، رحمت و بخشندگی در برابر خشم، غضب و عدالت است، همانطور که در انسان هم زمینه‌ای از صفات شکر، تقوا و ایمان در برابر، کفران، بی‌تقوایی و بی‌ایمانی وجود دارد و این صفات در درون انسان در تقابل و چالش با یکدیگر هستند.^۱

ایزوتسو درباره تعریف مفاهیمی همچون امامت و ولایت همچون کرین، تحت تأثیر مبانی عرفانی ابن‌عربی است و تعریف آنها را از متون کلاسیک عرفانی ابن‌عربی برداشت نموده است. وی از نبوت خاص به رسالت و از نبوت عامه به ولایت تعبیر نموده است. هم چنین درباره مفهوم و اصطلاح خلیفه که درباره جانشینان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به کار رفته است، دو معنا را در نظر می‌گیرد در معنای نخست منظور از خلیفه، قائم مقام رسول بوده و در معنای دیگر، منظور از آن، قائم مقام خداوند می‌باشد.

وی بحث کون جامع را از فص آدمی ابن‌عربی برداشت نموده است و اینکه انسان در سطح تکوینی و کونی یا نوعی نه فردی، برترین موجود عالم هستی است و صورتی الهی دارد که تمامی صفات الهی در او تبلور یافته است، در این سطح انسان در ذات خود کامل است، و «انسان»، انسان کامل و عصاره کامل جهان است که همان روح کل جهان هستی است که از آن تعبیر به هستی جامع (الکون الجامع) یا جهان کوچک می‌شود اما در سطح دیگر، انسان یک فرد انسانی است و در

۱. همان، خدا و انسان در قرآن، احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱، صص ۹۵-۹۳.

این سطح همه انسان‌ها کامل نیستند و میان انسان‌ها درجات وجود دارد^۱ و تنها تعداد اندکی سزاوار مفهوم انسان کامل هستند و اکثریت افراد شایسته این لفظ نیستند: «در سطح کونی، انسان همان انسان کامل است، ولی در سطح فردی همه انسان‌ها، انسان کامل نیستند و بلکه تنها معدودی از انسان‌ها استحقاق داشتن لقب «انسان کامل» را دارند»^۲. به تعبیر ابن عربی، خداوند انسان را آفرید تا تمامی صفات خود را به طور شفاف و صیقلی در آینه وجود او ببیند و گفته شده است که جهان و عالم هستی، انسان بزرگ (انسان کبیر) است که هر موجودی در آن تبلور یک صفت الهی است، اما این صفات فاقد وضوح کافی و دقت لازم است ولی از طرف دیگر انسان، جهان کوچک است که تمامی صفات الهی که در جهان کبیر به صورت پراکنده وجود داشت در او جمع گردیده است و انسان همه صفات الهی را همانگونه که هست، به صورت شفاف و روشن منعکس می‌کند، از اینرو گفته شده است که انسان جهان کوچک و جهان انسان بزرگ است.^۳

اولین تعین خداوند از مقام غیب الغیوبی به مقام اسماء و صفات، همان حقیقت محمدیه است و حضرت محمد موجودی است که از ازل وجود داشته است و ولی، جلوه خدا و در گوهر با خدا یکی است. وی می‌گوید که انسان کامل، کون جامع و حقیقت جهان هستی و تحقق‌بخش تمامی اسماء الهی، خلیفه خدا در جهان هستی و رابطه خلق و خداوند است که بالاترین مرتبه و درجه انسانی متعلق به او است و او غایت خلقت و آفرینش خداوند است. بنا به نظر عرفاء، انسان کامل بر تمام هستی احاطه دارد و قلب او به پهنای تمام هستی و کیهان است و قلب او همان ذهن کیهانی یا آگاهی کیهانی است. انسان کامل آگاهی جامع است که تمام صفات وجود را در خود دارد و جامع صفات‌الوجود است و این جامعیت قلب، همان جامعیت صفات یا تجلی صفات حق تعالی است:

از نظر ابن عربی آگاهی کیهانی انسان کامل یک آگاهی جامع است یعنی تمام صفات وجود را در خود دارد (جامع صفات‌الوجود) و به عبارت دیگر تمام چیزها و رویدادهایی که در عالم هستی فعلیت یافته بود و فعلیت یافته است و خواهد یافت در آن موجودند. و این جامعیت قلب چیزی

۱. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۳۲.

۲. همان، ص ۲۵۹.

۳. همان، ص ۲۳۴.

نیست مگر جامعیت حق زیرا تمام «صفات وجود» که می‌گویند در قلب وجود دارد، همان تجلیات بی‌شمار حق است به این معنا است که می‌توان گفت «قلب عارف» حتی حق را نیز در خود دارد^۱

ایزوتسو در آثارش بر خلاف افرادی همچون هانری کربن، مستقیم و صریح از امام عصر علیه‌السلام نام نمی‌برد، اما با توجه به گرایش او به عرفان اسلامی، مبانی معرفت‌شناسانه عارفان را درباره انسان کامل و ولایت مطرح می‌سازد که به طور غیر مستقیم به بحث مهدویت نیز مرتبط می‌گردد. وی به این مسأله در عرفان اسلامی توجه دارد که انسان کامل، تجلی تمامی صفات الهی بر روی زمین است و اینکه در هر دوره یک ولی و انسان کامل بر روی زمین وجود دارد که تجلی تام و تمام صفات الهی است. به تعبیر ایزوتسو انسانی که به مرتبه ولایت رسیده باشد به وضوح واقف است که او جلوه‌ای از حق بوده و لذا در گوهر با او یکی بوده و در نهایت خود حق است. از این‌رو در تفکر هانری کربن، مصداق این مفهوم، امام مهدی عج است و او در جای جای از آثار خود به دنبال مصداق این انسان کامل است و متوجه امام مهدی عج می‌گردد و درباره آن کتاب مستقل می‌نویسد و حتی درباره مکان زندگی او تحقیق می‌کند، اما ایزوتسو پژوهش خود را درباره مصادیق انسان کامل، به نتایج منطقی و معرفتی آن نمی‌رساند و همچون کربن به حقیقت خارجی بحث عرفا نزدیک نمی‌گردد و شاید از ضعف‌های آثار عرفانی او در برابر کربن این باشد که از مطالعه و غور در عرفان اسلامی و بررسی تطبیقی آن با دائوئیسم، نتوانست آن نتایجی را اخذ کند که کربن بدست آورد و جدی‌ترین مصداق بحث انسان کامل، یعنی امام مهدی عج مورد توجه او واقع نگردید.

وی به پیروی از عرفان اسلامی معتقد است که منصب نبوت و رسالت قابل سلب شدن از یک فرد است، اما صفت «ولایت» هیچگاه از صاحبش سلب نمی‌گردد، به طوری که آنان که نبی و رسول هستند، پس از سلب این صفات از آنان، باز ولی هستند. نبی همان ولی است، به اضافه یک فضیلت دیگر که همان نبوت است، از این‌رو یک فرد می‌تواند چند رتبه همچون نبوت، رسالت و ولایت را با هم داشته باشد و این رتبه‌ها از یکدیگر قابل تفکیک است که در این میان رتبه ولایت برتر از دیگر رتبه‌هاست. به علاوه اگر این سه منصب در اشخاص متفاوت وجود داشته باشد، ولی باید از

۱. همان، آفرینش، وجود و زمان، مهدی سر رشته‌داری، مهراندیش، تهران، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲.

۲. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۷۷.

جهت دریافت شریعت، تابع نبی یا رسول باشد و از رسول زمان تبعیت کند، لیکن از یک جهت ولی مافوق رسول است، زیرا ولی کسی است که به باطن عالم و حقایق اشیا اشراف دارد، در حالی که یک رسول یا نبی بنا بر این منصب، از چنین علمی برخوردار نیست.^۱

وی به مانند بسیاری از شارحان ابن عربی، سخن وی را در تعیین ختم ولایت مقیسه دوگانه و مبهم می‌داند. وی سخن ابن عربی را نقل می‌کند که او خاتم را در دو عبارت خاتم الانبیا، یا خاتم الرسل و خاتم الاولیا بکار می‌برد. خاتم الانبیا، در اسلام معمولاً برای حضرت محمد (ص) به کار می‌رود و اینکه پس از ایشان پیامبر دیگری نخواهد آمد. اما ایزوتسو سخن ابن عربی را در بحث خاتم الاولیا، مبهم می‌داند و معتقد است، وی در یک جا می‌گوید، من خاتم الاولیا هستم و در جای دیگر می‌گوید که خاتم الاولیا، یا خاتم ولایت محمدی، شریف‌زاده‌ای عرب است که در عصر ما زندگی می‌کند:

مقصود ابن عربی از عبارت دوم خاتم الاولیا خود اوست لااقل تا زمانی که جهان حاضر استمرار می‌یابد. با این حال وی در فصوص به چنین امری تصریح نمی‌کند. همانطور که عقیفی اشاره می‌کند، ابن عربی در کنار همه تعبیرات مبهمی که در مقاطعی از نوشته‌هایش دارد، نظیر این که خاتم ولایت محمدی، شریف‌زاده‌ای عرب است که در عصر ما زندگی می‌کند، در یک جا از فتوحات مکیه به صراحت اعلام می‌دارد که من بدون شک، خاتم ولایت هستم، خاتم میراث شخص هاشمی (محمدص) و مسیح^۲

ابن عربی در تفاوت میان خاتم اولیا با سایر اولیا معتقد است که خاتم اولیا دارای ولایت ذاتی است که عبدالرزاق کاشانی از این ولایت، به ولایت شمسیه تعبیر می‌کند ولی ولایت اولیای دیگر اکسایبی است که عبدالرزاق کاشانی از آن به ولایت قمریه تعبیر می‌کند. ایزوتسو به این روایت از منابع روایی استناد می‌کند که بر اساس اعتقادات اسلامی، در آخرالزمان عیسی علیه السلام از آسمان نزول می‌کند و بر اساس شریعت اسلامی بر جهان حکم خواهد راند: «پس او در ظاهر به دلیل عدم مخالفت با حکم (رسول) تبعیت کننده است، نظیر عیسی در آن هنگام که نزول می‌کند و به حکومت می‌پردازد»^۳

۱. همان، صص ۲۷۹-۲۸۱.

۲. همان، ص ۲۸۱.

۳. همان، ص ۲۸۴.

۱. همان، ص ۲۸۱.



اندیشه‌های جاسم حسین پیرامون مهدویت

مقدمه

یکی از اندیشمندان مسلمان، صاحب نظر و دارای کتاب و مقالات در حوزه مهدویت، دکتر جاسم حسین است. وی از جمله اسلام‌شناسان برجسته مسلمان است که در کنار اسلام‌شناسان مسلمانی همچون سید حسین نصر و عبدالعزیز ساشادینا، مورد توجه محافل علمی غرب است و در حوزه مهدویت مقاله می‌نویسد. وی از جمله نویسندگان مقالاتی چند در زمینه مهدویت و دیگر موضوعات اسلامی در دائره المعارف‌ها و فرهنگ‌نامه‌ها است و آثار او در زمینه مهدویت مورد استناد و مرجع دیگر اسلام‌شناسان غربی می‌باشد. رشته تخصصی وی در زمینه تاریخ اسلام است و دکترای خود را در این زمینه از دانشگاه ادینبورگ اخذ نمود و در بخش مطالعات اسلامی خاورمیانه‌ای همین دانشگاه مشغول دوره فوق دکترای گردید.

دکتر جاسم حسین را به معنای دقیق و مصطلح، نمی‌توان یک شرق‌شناس خواند، زیرا به طور متعارف شرق‌شناس به آن دسته از محققین غربی گفته می‌شود که بدون آنکه خود متعلق به فرهنگ شرقی باشند، درباره تمدن و فرهنگ شرقی به پژوهش و مطالعه بپردازند، اما از آنجا که جاسم حسین از جمله اندیشمندان مسلمان است که در غرب می‌زیسد و برای دائره المعارف‌ها و مجامع علمی غرب مقاله می‌نویسد و سخنرانی می‌کند، از اینرو او را داخل این دسته از اندیشمندان و دین‌پژوهان نمودیم.

کتابشناسی

برجسته‌ترین اثر جاسم حسین در زمینه مهدویت کتاب تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم^۱ است که

1. J. m, Hussain, The occultation of the Twelfth Imam a Historical Background, Princeton, 1993.

تذ فوق لیسانس او می‌باشد و از آثار قابل توجه و مورد استناد غربیان در زمینه مهدویت تلقی می‌گردد. این کتاب به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به زبان فارسی ترجمه شده است.^۱ همچنین وی در دائره المعارف‌ها و دیگر مجموعه‌های علمی غرب دارای مقالاتی است، از جمله اینکه وی دارای مقاله‌ای در زمینه مهدویت در کتاب Expectation of the millennium: shiism in history^۲ است که این کتاب درباره تفکرات شیعه به وسیله عده‌ای از اندیشمندان شیعه نوشته شده است. مقاله دیگر وی با عنوان «الحوار فی المذهب المختار» تالیفی است که وی در آن به بررسی و استقصاء نظرات کسانی که به مخالفت با مهدویت برخاسته‌اند، می‌پردازد و گونه‌های متفاوت مخالفت با مهدویت را مورد بررسی قرار می‌دهد. کتاب دیگری که درباره افکار جاسم حسین به زبان فارسی انتشار یافته است، کتابی انتقادی‌ای است که آقای محمود افتخارزاده درباره افکار دو تن از مهدویت پژوهان مسلمان، یعنی دکتر جاسم حسین و دکتر عبدالعزیز ساشدینا نوشته است، این کتاب با عنوان «غیبت و مهدویت در تشیع امامیه»^۳ در واقع به ترجمه بخش‌هایی از کتاب «تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم» اثر جاسم حسین و بخش‌هایی از کتاب «اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه»^۴ تالیف عبدالعزیز ساشدینا می‌پردازد و در واقع نقل و قول‌های غیر مستقیمی است که آقای افتخارزاده از این دو اثر نموده و سپس به نقد و بررسی افکار این دو اندیشمند پرداخته است.^۵

۱. عنوان کتاب به زبان فارسی عبارت است از: «جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام»، سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۷.

2. J. m, Hussain, Expectation of the millennium: shiism in history, Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyed Vali Reza Nasr, Albany, state University of New York Press, 1989, pp. 11 - 24.

۳. جاسم حسین و عبدالعزیز ساشدینا، غیبت و مهدویت در تشیع امامیه، محمود افتخارزاده، قم، س ۱۳۷۱.

4. Belief of Mahdism in Shia Imamia

۵. لازم به ذکر است که آقای افتخارزاده در این کتاب علاوه بر اینکه میان سخنان و آراء خویش و سخنان ساشدینا و جاسم حسین مرز و فاصله نگذاشته است، به طوری که تفکیک میان سخن مولف و سخن مترجم روشن نیست، همچنین در باره افکار ساشدینا و جاسم حسین تمایز قائل نشده است و هر دو را به یک چوب رانده است، حال آنکه انتقادات ایشان در باره مهدویت نوعی و شخصی و تاثیر پذیری از کتاب فرق الشیعه نویختی و از فرقه واقفیه بیشتر معطوف به افکار ساشدینا است و این اشتباهات ساشدینا که البته بعدها در کتاب دوم او با عنوان (Islamic Messianism) تا حدی جبران شد، در باره جاسم حسین صادق نیست و کلاً به طور واضح و روشن انتقادات آقای افتخارزاده نسبت به جاسم حسین، معلوم نیست.

روش‌شناسی

جاسم حسین در مهمترین اثر مهدوی خود، یعنی کتاب «تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام» علاوه بر اینکه گاهی از روایات و مباحث کلامی استفاده می‌کند، اما روش او در این اثر برجسته بررسی تاریخی موضوع مهدویت است. در واقع وی در این اثر می‌کوشد تا به موضوع مهدویت از دیدگاه مستندات تاریخی بنگرد و اینکه آیا با تکیه به آثار و مستندات تاریخی می‌توان مهدویت را اثبات نمود یا اینکه اثبات مهدویت صرفاً یک مبحث کلامی است که تنها با روش‌شناسی کلامی قابل اثبات است. طبیعی است اثبات مهدویت از دیدگاه مستندات تاریخی علاوه بر اینکه می‌تواند مزیت‌هایی داشته باشد و اثبات آن از این دیدگاه، همگانی و مشترک میان مذاهب اسلامی خواهد بود، اما بررسی موضوع مهمی همچون مهدویت از دیدگاه مستندات تاریخی کاری بسیار دشوار، نیازمند پژوهش دقیق و عمیق و در عین حال آسیب‌پذیر خواهد بود، زیرا چه بسا بتوان برای اثبات موضوعی همچون مهدویت از دیدگاه کلامی، دلایلی متقن و قوی ارائه نمود، اما آن از جهت تاریخی با محدودیت‌ها و موانعی مواجه شود، زیرا در بسیاری از پژوهش‌های تاریخی گاه انسان با کمبود مستندات تاریخی و یا مخالفت پاره‌ای از اسناد تاریخی مواجه می‌گردد که این امر موجب می‌گردد تا گاهی پاره‌ای از بررسی‌های علمی – اگر صرفاً مستند به منابع تاریخی باشد – با تنگناها و یا مخالفت‌هایی روبرو گردد، اما با توجه به آنکه در کتاب‌شناسی مهدویت کمتر دیده می‌شود که آثار مهدوی به موضوع مهدویت از دیدگاه تاریخی و مستندات و منابع مکتوب تاریخی نگریسته باشند، از اینرو جای این نوع روش‌شناسی در مهدویت پژوهی بسیار خالی است و معمولاً کمتر به مسأله مذکور از این دیدگاه نگریسته شده است.

به علاوه باید نکته دیگری را به پژوهش‌هایی از این سنخ اضافه نمود و آن اینکه گاه مولف با وجود دلدادگی و اعتقاد به موضوع از دیدگاه کلامی، اما به جهت اینکه روش‌شناسی او در موضوع مورد پژوهش، تاریخ نگارانه و وقایع نگارانه است، از این رو گاه گمان می‌رود که مولف در مقام مخالفت و یا انتقاد برآمده است، در حالی که معمولاً اینچنین نیست، بلکه تنها وفاداری به روش‌شناسی بحث که تاریخ نگاری است، موجب محدودیت‌هایی در نگاه مولف به موضوع می‌گردد، چه بسا مولف با وجود اعتقاد کلامی و اعتقادی به موضوعی همچون مهدویت، اما چون در صدد بررسی تاریخی مسأله است، از اینرو ناگزیر است تا سکوت پیشه کند و صرفاً به روش‌شناسی بحث وفادار بماند و تنها به منابع تاریخی استناد ورزد و این امر از دیدگاه دیگران ممکن است، حمل

بر بی‌اعتقادی مؤلف گردد.

جاسم حسین پس از بیان وفاداری خود به روش تاریخی، نسبت به افرادی که صرفاً به موضوع از دیدگاه اعتقادی می‌نگرند، انتقاد می‌کند و درباره آنان می‌گوید:

از نیمه اول قرن چهارم/دهم، بسیاری از علماء غیبت آن حضرت را مطلقاً از دیدگاه اعتقادی بررسی کرده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد این رویداد جنبه تاریخی نیز داشته باشد.^۱

نقد روش مستشرقان

جاسم حسین پس از بیان نکته مذکور، از پاره‌ای مستشرقان انتقاد می‌کند و آنان را از آن دسته اندیشمندان می‌داند که به مسأله مهدویت از منظر و دیدگاه کلامی و اعتقادی نظر کرده‌اند. سپس می‌گوید: که سزاوار بود تا آنان علاوه بر بررسی اعتقادی و کلامی نسبت به موضوع، از دیدگاه تاریخی هم به موضوع می‌نگریستند. وی مستشرقان را به جهت نگاه اعتقادی و کلامی به موضوع و دور شدن از دیدگاه تاریخی متهم می‌کند و درباره آنان می‌گوید:

با توجه به اینکه به خاطر ارتباط نزدیک بین غیبت و امامت یا رهبری توأم سیاسی و دینی، این موضوع در مباحث کلامی شیعه جای می‌گیرد، و به تدریج جنبه‌های تاریخی آن نادیده نگاشته می‌شود، از اینرو دانشمندان اخیر همچون ایگناتس گلدتسیهر، مارگولیو، اسناک هورگرونج و دارمستر بر آن تلاش دارند که غیبت امام دوازدهم را به عنوان پدیده‌ای اعتقادی مطالعه کنند و بکوشند تا منشأهای پیش از اسلام آن را دنبال نمایند.^۲

شایان ذکر است که نمی‌توان گفت، مستشرقینی همچون گلدتسیهر و مارگولیو، دارمستر و امثال آنان، به موضوع مهدویت از دیدگاه اعتقادی نظر نموده‌اند، بلکه آنان به مسأله مهدویت از دیدگاه تاریخی‌نگری نظر انداخته‌اند. در واقع نگرش آنان مستند بر منابع معتبر و موثق تاریخی نیست و در این امر نتوانسته‌اند بر خلاف افرادی همچون جاسم حسین، راه به سوی مستندات صحیح

۱. جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۲۰.

تاریخی ببرند و با تحلیل زمینه‌های تاریخی و محیطی قضاوت منصفانه و عادلانه‌ای از مهدویت داشته باشند، بلکه آنان با تبیین بستره و شرایط تاریخی بعضی مذاهب و فرقه‌ها کوشش نمودند تا مهدویت را اندیشه‌ای ابزار دستان عده‌ای از سودجویان و قدرت‌طلبان سیاسی دوران قلمداد کنند و در این مسأله هیچگاه به موضوع از منظر کلامی و اعتقادی نظر نیفکنده‌اند و تنها رویکرد تاریخی‌نگری صرف داشته‌اند.

بنا بر این شاید این سخن جاسم حسین درست نباشد که می‌گوید: آنان از بعد اعتقادی به موضوع نظر افکنده‌اند، زیرا اگر زاویه دید آنان به مسأله اعتقادی می‌بود، قطعاً آنان باید به همان نتیجه‌ای می‌رسیدند که معتقدین به مهدویت رسیده‌اند؛ در حالی که نگاه این دسته از اندیشمندان به مهدویت نگاهی منفی و مخالف است به طوری که غالب آنان مهدویت را زائیده مجموعه‌ای از جریان‌ات تاریخی همچون مخالفت‌ها و خیزش‌های سیاسی می‌دانند که در صدر اسلام به وقوع پیوسته است. بنابر این درباره این دسته از مستشرقین باید گفت که آنان هیچگاه به موضوع از دیدگاه اعتقادی و کلامی نظر نینداخته‌اند و صرفاً به جنبه تاریخی موضوع نظر داشته‌اند.

تحلیل کتاب تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم

دکتر جاسم حسین با تکیه بر مباحث حدیث شناسانه، رجال و درایه کوشش نموده تا در ابتدا به اثبات مسأله مهدویت از جهت وثاقت و اطمینان به احادیث، کتب حدیثی و متون تاریخی بپردازد، از اینرو وی در مقدمه و آغاز کتاب به بررسی کتاب‌ها و منابع روایی و تاریخی که در زمینه مهدویت از اعتبار برخوردارند، می‌پردازد. سپس وی در فصل اول و دوم کوشش نموده است تا مهدویت را در قرن نخست و پیش از عصر غیبت صغری و پس از عصر غیبت صغری از جهت روایی و کتاب‌های تاریخی مورد بررسی قرار دهد. به همین جهت به چند مسأله اهتمام داشته است، از جمله اینکه آیا روایات موجود پیش از عصر غیبت، ناظر به مهدی نوعی است و روایات نبوی و پیشوایان دین دلالت بر مفهوم «قائم» و «منتظر» دارد، آنطور که بعضی فرقه‌ها استناد به کتاب «فرق‌الشیعه» نوبختی نموده‌اند یا اینکه روایات از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پیشوایان در خصوص مهدی علیه السلام شخصی، فرزند خاص امام حسن عسکری علیه السلام می‌باشد و در همه روایات از مفهوم کلی و کلان منجی و قائم سخن گفته نشده است، بلکه بعضی از احادیث به صورت خاص و مشخص از نام حضرت مهدی علیه السلام سخن گفته است.

همچنین از جمله بحث‌هایی که در فصل اول مورد توجه جاسم حسین قرار گرفته، این است که آیا روایاتی از پیامبر و پیشوایان شیعه، پیش از ولادت امام عصر علیه السلام و پیش از عصر غیبت وجود دارد که در آنها به مفهوم غیبت اشاره شده باشد یا خیر و بنا بر آنچه که بعضی از افراد مدعی هستند مفهوم غیبت و یا دو غیبت صغری و کبری از مفاهیمی است که بعدها به وسیله بعضی از عالمان شیعی مورد استفاده قرار گرفته است.

وی در فصل اول تلاش نموده تا روایاتی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان کند که در آنها صریحاً، نه مجمل و مبهم، از امام مهدی علیه السلام به صورت خاص و مشخص یاد شده است. وی پس از اینکه سه روایت را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر آمدن دوازده امیر نقل می‌کند، می‌گوید که احادیث مهدوی به پیش از قرن اول برمی‌گردد و در بعضی از این احادیث به اسم ایشان اشاره شده است. وی دلیل این را که در بعضی از احادیث صریحاً به اسم امام و یا دیگر امامان دوازده گانه اشاره نشده است، این می‌داند که در زمان ائمه خفقان و استبداد چنان شدید بود که آشکار شدن اسم امامان می‌توانست برای آنها مشکل آفرین باشد، به همین جهت در کتاب‌هایی همچون «فرق الشیعه» دیده می‌شود که در زمان هر یک از ائمه به دلیل پنهان ماندن اسم امام بعدی، عده‌ای از مردم به سوی گمراهی رفته‌اند و یا فرد دیگری را به عنوان امام برگزیده‌اند. این امر بی‌تردید ناشی از خفقان و استبداد حاکمان عباسی و امری ناخواسته بوده است و قطعاً آنان راضی نبوده‌اند که عده‌ای به گمراهی بروند، اما آنچه که موجب شده تا مسأله جانشینی امام بعدی پنهان بماند، شرایط دوران بوده است، به همین جهت گفته شده است که شیعه با دو مفهوم گره خورده است؛ یکی شهادت که از زمان واقعه کربلا در فرهنگ شیعه باقی مانده است و دوم مفهوم تقیه که از زمان خلفای عباسی و در دوران ائمه شیعه، باقی مانده است. و مصداق بارز تقیه این است که حتی امامان فرصت این را پیدا نمی‌کردند که امام پس از خود را آشکارا به دیگران اعلام کنند. جاسم حسین درباره این مسأله که امامان نمی‌توانستند جانشین پس از خود را اعلام کنند، استناد به روایتی از امام باقر علیه السلام می‌کند که برای بیان وضعیت خفقان‌بار دوره حاکمان عباسی و دلیل اینکه چرا در زمان هر یک از ائمه، مدعیان دروغین امامت وجود داشته است، بسیار مفید می‌باشد. در روایتی نقل شده است که روزی عبدالله بن عطاء واسطی به امام باقر علیه السلام می‌گوید که چرا شما با این همه پیروان قیام نمی‌کنید؟ امام باقر علیه السلام در جواب او می‌گوید: «هیچ امامی نیست که اسمش در میان مردم پخش شده باشد، مگر

آنکه کشته شده است، بنابراین در جستجوی کسی باش که ولادتش از مردم پنهان است.^۱

طبق سخن امام باقر علیه السلام دلیل اینکه در زمان هر یک از ائمه اطهار، تنها عده‌ای از مسلمانان آگاه به مقام امامت امام بعدی بوده‌اند، به جهت یک مسأله اجتناب ناپذیر، یعنی وضعیت خفقان‌بار حاکمان بوده است، از اینرو پنهان کردن اسم امام و تعیین او از جانب امام پیشین بی‌جهت نبوده است، به همین جهت با وجود اینکه گمراه شدن و ناآگاه ماندن عده‌ای از مسلمانان برای امامان امری ناگوار بوده و آن‌ها راضی به این مسأله نبوده‌اند، اما این مسأله امری تحمیلی و ناخواسته بوده است، به همین جهت نباید به سخن نوبختی در *فرق‌الشیعه* و یا بعضی از مورخان در این باره خرده گرفت که می‌گویند در زمان هر یک از امامان، عده‌ای از مردم امام بعدی را نمی‌شناختند، زیرا این امر، یعنی پنهان ماندن اسم و مقام امام، دارای فوایدی بوده است، از جمله اینکه آنان را از ظلم حاکمان محفوظ می‌نمود که با هر گونه مخالفت از جانب اشخاصی که در صدد براندازی حاکمیت آن‌ها بودند، برخورد جدی می‌کردند. از اینرو نباید پنهان ماندن اسم امامان و عدم اشراف بعضی را دلیل این امر تصور کنیم که امامت امامان از پیش تعیین نشده بود و عدم آگاهی مردم دلیل بر این نیست که بحث مهدویت خاص مورد توجه نبوده است و به صورت نوعی و بدون مشخص شدن در سخنان پیامبر و یا امامان بعدی مطرح شده است یا اینکه ادعا شود که اعتقاد به مسأله مهدویت از جمله مباحثی بوده که در قرون بعدی شکل گرفته است، بلکه مسأله پنهان ماندن تعیین امام در عرف مردم، تنها برآمده از وضعیت دوران و اوضاع حاکمان بوده است و مصداق بارز تقیه درباره عدم توانایی بر افشای عمومی امام بعدی بوده است.

پنهان نمودن اسم امام مهدی علیه السلام

به تعبیر دیگر باید پنهان ماندن اسم امام مهدی علیه السلام و یا اسم دیگر ائمه را در دوران حیاتشان صرفاً یک استراتژی سیاسی و اجتماعی بدانیم، نه اینکه حمل بر این شود که پیامبر صلی الله علیه و آله و یا ائمه پیشین اسم امام مهدی یا ائمه پس از خود را نمی‌دانستند و تنها به ویژگی‌های کلی و نوعی امام مهدی علیه السلام اشاره می‌نمودند. پاره‌ای از روایات از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام خود ناظر بر این امر است که آنان به طور قطع، آگاهی و علم به ائمه بعدی و به ویژه امام دوازدهم داشته‌اند و

۱. همان، صص ۴۸-۴۷.

چطور می‌شود، پیامبر اسلام که در روایاتی پیرامون بعضی از حوادث آخرالزمان سخن گفته و درباره بعضی از اشخاص توصیفاتی نموده است، نسبت به مهمترین رخداد پس از خود که متکی بر شخصیت یک انسان آسمانی است، همچون امام مهدی عج آگاهی روشن و واضح نداشته باشد و صرفاً به شخصیت نوعی و کلی اشاره کرده باشد. به نظر می‌رسد این سیاست از جانب ائمه نسبت به امام بعدی، دارای دلیل واضح و روشنی باشد که آن مصون داشتن جان و نفس امام از دست دشمنان و حاکمان ستم پیشه عصر خود بوده است. وجود روایات در مصحف‌هایی که از جانب ائمه نوشته می‌شد و به صورت پنهانی و مخفی به دست امام بعدی داده می‌شد، همچون مصحف فاطمه، جعفر و جامعه و امثال آنها خود گویای این است که ائمه صلاح نمی‌دانستند که پاره‌ای از اخبار نبوی و روایات سری را آشکار سازند و به همین جهت در این مصحف‌ها تصریح به بعضی از مسائل شده که در دیگر کتابها نیامده است و گاه ائمه به بعضی از اخبار و مطالب این مصاحف اشاراتی می‌نمودند. بنا بر این وجود این دسته از اخبار در این دسته از مصاحف، گویای این است که پنهان کردن این دسته از اخبار، از جمله درباره امامت ائمه، یکی پس از دیگری به جهت مصالح و منافع دوران بوده است و همانطور که گفته شد، تقیه مهمترین رکن این گونه مخفی کاری از جانب ائمه بوده است، به طوری که امام موسی کاظم عج به جهت در خطر بودن جان شیعیانی که به جهت آوردن خمس به نزد امام کشته می‌شدند، دستور می‌دهد که در آن سال، وجوب خمس از آنان برداشته شود یا اینکه امام هادی به علی بن یقطین وزیر حاکم وقت توصیه می‌کند که تشیع خود را پنهان دارد تا بتواند در دربار، به حفظ منافع شیعیان و مسلمانان بپردازد از اینرو علی بن یقطین موظف بود تا از تظاهر نمودن به هرگونه آداب شیعی، خودداری ورزد.

مطالعه و بررسی وضعیت خفقان‌بار دوره بنی عباس، اثبات کننده این امر است که دلیل عدم وضوح امامت امامان در میان توده مردم، هر چند موجب گمراهی پاره‌ای از مردم می‌شد، اما به جهت منفعت بزرگتر، مورد استفاده قرار می‌گرفت و تردید و شک موجود در میان مردم راهی بود تا پیشوایان دین از گرفتار شدن در دست حاکمان مصون بمانند. از اینرو دلیل اینکه چرا در بعضی از روایات از پیامبر و ائمه، بر خلاف بعضی از دیگر روایات، اشاره به یک وصف کلی همچون قائم یا مهدی می‌شود و صریحاً به اسم و لقب او اشاره نمی‌شود، به طوری که لفظ مهدی درباره همه ائمه قابل استفاده است و همه ائمه می‌توانند قائم باشند، امری روشن و واضح باشد.



مهدویت از دیدگاه عبدالعزیز ساشدینا

یکی از اسلام‌شناسان مسلمان و صاحب نام که در عرصه مهدویت از تخصص برخوردار است و آثار او در زمینه مهدویت و تشیع مورد استناد کتاب‌ها و دائره‌المعارف‌های موجود در غرب و اندیشمندان غربی قرار گرفته، عبدالعزیز عبدالحسین ساشدینا^۱ است. وی از شیعیان امامیه تانزانیا است و در حال حاضر در دانشگاه‌های امریکا و کانادا از کرسی اسلام‌شناسی برخوردار است و جزء محدود شخصیت‌های اسلام‌شناس است که در امریکا از کرسی اسلام‌شناسی برخوردار هستند.

وی متولد سال ۱۹۴۲ میلادی است، تحصیلات دانشگاهی خود را در مرحله کارشناسی در دهه پنجاه شمسی در دانشگاه فردوسی مشهد، آغاز نمود و چندین سال در ایران اقامت داشت که این امر موجب شد تا به زبان فارسی نیز احاطه و تسلط داشته باشد. پس از طی مرحله کارشناسی، دوره دکترای مطالعات مذهبی را در دانشگاه تورنتوی کانادا سپری نمود و در سال ۱۹۷۶ میلادی از پایان نامه خود که درباره مهدویت بود دفاع کرد. وی به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی آشنایی کامل دارد و از نادر اسلام‌شناسان مسلمان است که به زبان انگلیسی مقاله و کتاب می‌نویسد و آثار او در زمینه اسلام و خصوصاً مهدویت مورد استناد منابع غربی قرار می‌گیرد.

وی پس از اتمام تحصیل به تدریس و تحقیق در دانشگاه‌های کانادا و امریکا پرداخت و به درجه استادی در بخش مطالعات مذهبی ارتقاء یافت. وی در طی سال‌های متمادی پس از اینکه از دانشگاه فردوسی مشهد فارغ‌التحصیل گردید، بارها به ایران مسافرت نموده است و چندین دوره فرصت مطالعاتی خود را در ایران، عراق و اردن سپری نموده است.

وی در یکی از آثار خود با نام «مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام» می‌گوید: با وجود آنکه دین خود اسلام را به دیگر ادیان ترجیح می‌دهد، اما به همزیستی و احترام به حقوق پیروان دیگر ادیان توصیه می‌کند و معتقد است که دیگر ادیان هم می‌توانند پیروان خود را به نجات و رستگاری

1. Abdulaziz A. Sachedina (1942)

برسانند:

یکی از مسائل حسادی که عموم جوامع مذهبی و مخصوصاً جوامع اسلامی با آن روبرو هستند؛ این ادعای پیروان مذاهب است که می‌گوید: «رستگاری فقط نزد ماست».... دیدگاه من در این مورد دیدگاهی انحصارگرایانه نیست، من اگرچه به برتری سنن مذهبی خودم (اسلام) نسبت به سایر مذاهب اعتقاد راسخ دارم، اما به گمان من مذاهب دیگر نیز همچون اسلام قادرند پیروان خود را به رستگاری برسانند. به عبارت دیگر، در حوزه شخصی درک من از اسلام درکی انحصارگرایانه است، اما در حوزه اجتماعی به برابری همه مذاهب از حیث معنوی معتقدم.^۱

وی، همانطور که در این کتاب اشاره می‌کند، آن را پس از جریانات یازده سپتامبر نوشته است تا اثبات کند که اسلام با همزیستی و پلورالیسم و هم چنین دموکراسی سرآشتی دارد و بر خلاف آنچه که درباره اسلام، گفته می‌شود، اسلام کرامت انسانی را در همه سطوح و برای همه انسان‌ها قائل است. وی هدف از این کتاب را ارائه راه‌حل‌های فوری برای معضلات سیاسی که جوامع مسلمان را تهدید می‌کند، می‌داند. او در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که این نگرش وی مبنی بر وجود همزیستی و پلورالیسم در متون اسلامی از دیدگاه پاره‌ای از اندیشمندان اسلامی مورد انتقاد قرار گرفته و از منظر آنان این مفاهیم وارداتی و در ادبیات سیاسی مسلمانان بدعت و نوآوری می‌باشند، به طوری که آنان کلماتی همچون دموکراسی، پلورالیسم و تساهل را یا به عنوان کلماتی غیر اسلامی به کار می‌برند و یا اصلاً به دلیل اینکه این مفاهیم غیر اسلامی هستند، اصلاً استفاده نمی‌کنند:

هدف این کتاب آن است که نشان بدهد، مفاهیم دموکراسی و پلورالیسم (همزیستی) در اسلام، از آنچه که لیبرالیست‌ها تعریف می‌کنند، معنایی ژرف‌تر دارد. من از این هم فراتر رفته و ادعا می‌کنم که اسلام مبتنی بر اصل همزیستی است و کرامت انسانی را در همه سطوح از بالا گرفته تا به پایین تنها معیار حقوق انسانی می‌داند.^۲

۱. عبدالعزیز ساشدینا، مبانی همزیستی/ اجتماعی در اسلام، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۵.

کتاب‌شناسی آثار ساشدینا

وی در زمینه مهدویت دارای تالیفات و ترجمه‌هایی چند می‌باشد که عبارتند از:

- ۱ - اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه^۱ (این تالیف تز دکترای وی می‌باشد که در دانشگاه تورنتوی کانادا در سال ۱۹۷۶ از آن دفاع کرده است)؛
 - ۲ - منجی اسلام: اعتقاد به امام مهدی علیه السلام در تشیع اثنی عشری^۲ (این کتاب بر اساس رساله دکترای نوشته شده است)؛
 - ۳ - فرمانروای دادگر در تشیع: ولایت مطلقه فقیه در فقه امامیه^۳؛
 - ۴ - ترجمه کتاب «المسألة الوجیزة فی الغیبة»^۴ تالیف علی بن حسین معروف به سید مرتضی؛
 - ۵ - ترجمه کتاب «دادگستر جهان»^۵ (این کتاب، تالیف آقای ابراهیم امینی است که با عنوان «امام مهدی: رهبر عادل جهان» به زبان انگلیسی ترجمه شده است)؛
 - ۶ - مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام^۶؛
- همچنین در زبان فارسی مقالات و تالیفاتی نیز درباره افکار و اندیشه‌های این اندیشمند نوشته شده است که یا به ترجمه آثار وی پرداخته و یا علاوه بر ترجمه به نقد و بررسی افکار و اندیشه‌های وی توجه نموده است. از جمله این مقالات عبارتند از:

-
1. abdulaziz A. Sachedina, The doctrine of Mahdism in Imami Shiism (Ph. D Thesis), university of Toronto, Canada, 1979.
 2. abdulaziz A. Sachedina, Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism, State university of new york press, New York, 1981.
 3. Abdulaziz A. Sachedina, The Just Ruler in Shiite Islam: The comprehensive Authority of the Jurist in Imamte Jurisprudence, State university of New York press, New York, 1988.
 4. abdulaziz A. Sachedina, A Treatise on occultation of the twelfth Imamite Imam, studia Islamica, 1978.
 5. Ayatollah Ibrahim Amini, (The Just Leader of humanity) AL - IMAM AL - MAHDI, Translated by abdulaziz Sachedina, qom, ansarian, 1997.

ع این کتاب با کتابشناسی ذیل به فارسی ترجمه شده است: عبدالعزیز ساشدینا، مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام، ترجمه سید محمد رضا هاشمی، نشر ادیان، قم ۱۳۸۶. و عنوان انگلیسی کتاب اینچنین است: The Islamic Roots of Democratic Pluralism این کتاب را انتشارات دانشگاه آکسفورد در سال ۲۰۰۲ چاپ نموده است. در انتهای این کتاب کارنامه علمی دکتر ساشدینا به زبان انگلیسی به چشم می‌خورد که به بررسی آثار و فعالیت‌های او در عرصه‌های علمی می‌پردازد.

- ۱ - غیبت و مهدویت در تشیع امامیه^۱ (این کتاب به ترجمه مقاله‌ای از جاسم حسین و مقاله‌ای از ساشدینا به همراه نقد و بررسی افکار این دو اندیشمند پرداخته که به وسیله آقای محمود رضا افتخار زاده نوشته شده است)؛
- ۲ - مقاله «امام مهدی علیه السلام منجی اسلام (۱)»^۲ (این مقاله بخش نخست از نخستین تالیف ساشدینا با عنوان «منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی علیه السلام در تشیع اثنی عشری» است که به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به فارسی ترجمه شده است)؛
- ۳ - مقاله «امام مهدی علیه السلام منجی اسلام (۲)»^۳ (این مقاله بخش دوم مقاله پیشین است که به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به فارسی ترجمه شده است)؛
- ۴ - مقاله «عدالت مهدوی در منجی‌گرایی اسلامی»^۴ (این مقاله به وسیله ساشدینا در کنفرانس «منجی‌گرایی تطبیقی» در شهر میلان ایتالیا ارائه شده است که به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به فارسی ترجمه شده است)؛
- ۵ - مقاله «مهدویت»^۵ (این مقاله به وسیله ساشدینا نوشته شده و در *دائرة المعارف جهان نوین اسلام* دانشگاه آکسفورد ذکر گردیده است و به وسیله آقای بهروز جندقی به فارسی ترجمه شده است)؛
- ۶ - مقاله «مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب درباره مهدویت»^۶ (این مقاله

۱. جاسم حسین و عبدالعزیز ساشدینا، غیبت و مهدویت در تشیع امامیه، ترجمه محمود افتخارزاده، قم، س ۱۳۷۱. این کتاب در بردارنده دو مقاله از جاسم حسین و عبدالعزیز ساشدینا با عنوان‌های ذیل است:

1) Belief of Mahdism in Shia Imamia 2) The Occultation of the Twelfth imam

آقای افتخار زاده در این کتاب کوشش نموده تا علاوه بر ترجمه دو مقاله مذکور، به نقد و بررسی افکار این دو اندیشمند بپردازد.

۲. عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی علیه السلام منجی اسلام، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، ش ۱۰، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۲، صص ۹۹ - ۱۲۲.

۳. همان، ش ۱۲ و ۱۱، سال چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۳، صص ۱۹۶ - ۱۵۳.

۴. همان، ش ۱۳، سال چهارم، پاییز ۱۳۸۳، صص ۳۱۱ - ۳۰۵.

۵. همان، ش ۱۵، سال چهارم، بهار ۱۳۸۴، صص ۱۷۶ - ۱۶۷.

۶. سید محمد تقی آیت اللهی، مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب درباره مهدویت، مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۲، صص ۲۳۶ - ۲۲۵.

تالیف دکتر سید محمد تقی آیت‌اللهی مترجم آثار ساشدینا است که وی به نقد و بررسی دو اثر معروف ساشدینا پرداخته است؛

Messianism and the Mahdi – v (این مقاله در ضمن کتابی که درباره تفکرات شیعه است، با عنوان: «Expectation of the millennium: shiism in history» آمده است و به فارسی ترجمه نشده است)^۱

۸ – مصاحبه ساشدینا با مجله کیهان فرهنگی درباره اسلام و سکولاریسم^۲ (در این مقاله کتاب‌شناسی از آثار ساشدینا وجود دارد).

ساشدینا نیز دکتري خود را در زمینه مهدویت با عنوان «اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه» در سال ۱۹۷۶ گذرانده است و با توجه به اینکه وی رساله خود را درباره مهدویت سه سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نوشته است، انقلابی که مبتنی بر تفکر مهدویت و نیابت فقها از امام معصوم استوار بود، از اینرو آثار و تفکر ساشدینا در محافل علمی غرب، توانست مورد توجه خاص قرار گیرد و به عنوان یک منبع آکادمیک نگریسته شود. او خود در مقدمه یکی از آثار خود

1. Abdulaziz A. Sachedina, Expectation of the millennium: shiism in history, Edited by Seyyed Hossein Nasr Hamid Dabashi seyed Vali Reza Nasr. Albany, state University of New York Press, 1989, pp. 24 – 43.

۲. عبدالعزیز ساشدینا، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، کیهان فرهنگی، س ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶، ص ۵. ساشدینا در این مصاحبه علاوه بر بیانی اجمالی از تاریخ زندگی خود به نکات مهمی از جمله اظهار نظر در باره افکار سنت گرایانی همچون سید حسین نصر می‌پردازد و در باره او می‌گوید: «دکتر سید حسین نصر از مدرنیته، تکنولوژی و مدرنیسمون شدیداً انتقاد می‌کند و در عین حال ساخته و پرداخته همین مدرنیته است و این موضوع در فکرش راسخ است. با مطالعه سطحی آثار دکتر نصر، انسان فریب می‌خورد که او یک سنت گرا است. در حالی که اگر سنت گرا بود، لاقلاً به سنتی که لازمه آن دفاع از اسلام اصول گرای امروز و در صحنه حق و باطل است، باید توجه می‌کرد و خیلی راحت اسلام حاضر در صحنه حق و باطل را می‌پذیرفت. دعوای امروز دکتر نصر بر سر اسلام فعال و حاضر در صحنه است... دکتر نصر میانه خوبی با اسلام فعال امروز ندارد و از این نظر آراء او شبیه غزالی است. غزالی می‌گفت: شما هیچ وقت حتی علیه دولت فاسد و ظالم هم شورش و انقلاب نکنید، بلکه پیش خداوند دعا کنید هدایتش کند... البته یک جنبه آراء دکتر نصر درست است، آنجا که به ما هشدار می‌دهد که کورکورانه مدرنیته را کورکورانه نپذیریم، چون خطرهایی در پی دارد...» یا در باره نقد دکتر نصر در باره مدرنیته اینچنین انتقاد می‌کند: «دکتر سید حسین نصر از مدرنیته می‌ترسد و به همین خاطر به اسلام سنتی بر می‌گردد و تصور می‌کند آنجا مصونیتش تأمین می‌شود، چون با این اسلام می‌شود با شاه بنشینیم و با شهبانو راه برویم، اما با اسلام فعال و انقلابی نمی‌شود این کارها را کرد» (همان، ص ۱۹)

«منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی علیه السلام در تشیع اثنی عشری» هدف خویش را از نوشتن رساله در زمینه مهدویت اینچنین توصیف می‌کند:

هنگامی که تازه درباره موضوع پژوهش فکر می‌کردم هنوز تحصیلات دوره کارشناسی‌ام در مشهد مقدس (۱۳۵۰ - ۱۳۴۵ ش) را ادامه می‌دادم و به بی‌نظیر بودن اعتقاد به ظهور مهدی علیه السلام در اسلام پی بردم و بدان متقاعد شدم، این وجه اختصاصی انحصاری که توجه مرا به خود جلب کرد، بیشتر در تشیع حفظ شده است تا درک وظیفه مهدی علیه السلام در آینده در مذهب تسنن و اساساً از مختصات تشیع به شمار می‌آید. سنیان گرچه در مفهوم مهدویت با شیعیان مشترک هستند، اما به خاطر اکثریتی ... کمتر به این اعتقاد توجه کرده‌اند.^۱

وی پس از اینکه در سال ۱۹۷۶، از رساله خود در زمینه مهدویت دفاع نمود، دو کتاب دیگر نیز در زمینه مهدویت نوشت که این دو اثر را در حالی که سمت استادی مطالعات مذهبی دانشگاه ویرجینیای آمریکا را به عهده داشت، منتشر ساخت.

نخستین تألیف مهدوی ساشدینا

نخستین اثر وی پس از دفاع از رساله دکتری که درباره مهدویت بود، کتابی با عنوان «منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی علیه السلام در تشیع اثنی عشری» است. وی این کتاب را بر اساس رساله دکتری خود که درباره مهدویت بوده، نوشته است و در واقع نخستین تألیف منسجم وی در زمینه مهدویت تلقی می‌گردد و با توجه به اینکه این کتاب در اوایل انقلاب اسلامی نوشته شده است و در شناخت مبانی اعتقادی شیعه و ساختار انقلاب اسلامی می‌توانست به غریبان کمک کند، از اینرو مورد توجه غریبان قرار گرفت. وی این کتاب را همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ در مشهد مقدس نوشته است، زمانی که برای فرصت مطالعاتی به ایران آمده بود و از منابع اسلامی که در ایران موجود بود، استفاده می‌نمود.

۱. عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی علیه السلام منجی اسلام (۱)، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتشار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام ش ۱۰، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۰۸.

ساشدینا همانطور که در پیش‌گفتار این کتاب اشاره می‌کند به این نکته اذعان دارد که اندیشمندان متأخر غربی در زمینه مهدویت هیچ تالیف قابل توجهی نداشته‌اند و این امر را انگیزه نوشتن خود از این کتاب قلمداد می‌کند، سپس اشاره می‌کند که برای نوشتن این کتاب علاوه بر اینکه از پژوهش‌های خود در نوشتن رساله دکتری استفاده نموده است، هم چنین از مصاحبت‌های عالمان دینی و دوستان خود در تورنتو و مشهد مقدس و نجف اشرف هم کمک گرفته است.^۱

این کتاب از شش فصل برخوردار است و این موضوعات را در بر می‌گیرد:

فصل اول: مقدمه: مهدی علیه السلام، منجی اسلامی؛

فصل دوم: قائم المهدی، امام منجی دوازدهم؛

فصل سوم: غیبت امام دوازدهم؛

فصل چهارم: امامت امام غایب؛

فصل پنجم: رجعت امام مهدی علیه السلام؛

فصل ششم: نتیجه‌گیری؛

ضمیمه: ویژگی‌های امام و نظام امامت مستند به کتاب الحجه علامه کلینی؛

فرهنگ اصطلاحات؛

نمودار: سلسله امامت در تشیع اثنی عشری و تشیع اسماعیلی؛^۲

لازم به ذکر است، روش تحقیق و پژوهش ساشدینا در این کتاب که در واقع نخستین کتاب مهدوی او پس از نوشتن پایان نامه دکتری است، روش تاریخی است و او نیز به مانند بسیاری از شرق‌شناسان پیش از خود همچون شرق‌شناسان اواخر قرن بیستم، بر خلاف دیدگاه کلامی قدم می‌گذارد و دارای دیدگاه تاریخی است و مانند آن پژوهشگران به دنبال بیان سیر تاریخی و فراز و نشیب‌های به

۱. وی می‌گوید: «دانشمندان متأخر غربی، در موضوع مهدویت، تقریباً چیزی ننوشته‌اند و همین امر انگیزه انجام این پژوهش و نگارش این اثر علمی شد، طی پژوهش پایان نامه دوره دکتری‌ام، ضرورت بررسی متون غنی و گسترده در این موضوع را احساس کردم، یافته‌های خود را بر علمای دینی عرضه داشتم و با آنها مباحثه کردم، بی آنکه توجه دقیق به مبانی علمی جدید را نادیده انگارم، امری که مرا به وصول به این هدف آماده کرد، همکاری گسترده و بی دریغ استادها، دانشمندان، دوستان و همکارانی بود که در تورنتو، مشهد مقدس و نجف اشرف داشتم» (مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۲، ص ۲۲۸).

۲. مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۲۸.

وجود آمده در تاریخ قرون نخست است که دست مایه پیدایش پاره‌ای از افکار و مباحث مهدوی گردیده است. به این جهت وی در بیان پاره‌ای از مباحث مهدوی پا را از اندیشه‌های اعتقادی شیعه امامیه فراتر می‌گذارد و سخنانی را در مسائل مهدویت بیان می‌دارد که از دیدگاه کلامی امامیه قابل قبول نیست که پس از کتاب‌شناسی آثار او به این دست از مباحث اشاره خواهیم نمود.

ساشدینا همانطور که در مصاحبه‌ای با سردبیر مجله ساما کار، آقای منیر دایا پیرامون مطالب این کتاب گفته صریحاً اشاره به روش تاریخی خود نموده و می‌گوید: رویکرد کتاب «مهدویت در اسلام» تاریخی و بر اساس منابعی است که در طول تاریخ توسط نویسندگان شیعه و سنی ارائه شده است، همان روشی که بسیاری از شرق شناسان برجسته چون گلدتسیهر، مارگولیو، دارمستر و دیگران از آن استفاده نموده و در تحلیل اندیشه‌های شیعه و مهدویت به آن استناد نموده‌اند که دلیل اشتباه بسیاری از شرق شناسان دائرة المعارف نویس و آنگلو ساکسون در اواخر قرن نوزدهم در تحلیل مهدویت، همین شیوه تاریخی‌نگری بوده است؛ آنان کوشیدند مهدویت را ثمره و محصول رخدادها و وقایع تاریخی چون قیام مختار، محمد احمد سودانی و دیگر مدعیان دروغین مهدویت قلمداد کنند و به جای تبیین جایگاه اعتقادی مهدویت در متون دینی مسلمانان و شیعه، به پی‌آمدها و آثار تاریخی این اندیشه پرداختند. متأسفانه ساشدینا نیز علی‌رغم اعلام مخالفت خود با این دسته از شرق شناسان، به سوی نگرش تاریخی قدم برداشته و صرفاً به کتابهایی همچون *فرق‌الشیعه* نوبختی اکتفا نموده، در حالی که سزاوار بود وی چون اندیشمندانی مانند هائری کرین یا آنه ماری شیمل با استفاده از شیوه پدیدارشناسی موقعیت و منزلت این اندیشه را در هندسه ذهنی و اعتقادی شیعه مورد بررسی قرار می‌داد و در این راستا به منابع شیعی رجوع می‌کرد؛ زیرا بی‌تردید موفقیت اسلام شناسان قرن بیستم نسبت به اسلام شناسان قرن نوزدهم، استفاده آنان از شیوه پدیدارشناسی و توصیفی به جای شیوه تاریخی‌نگری است.

کتاب نخست ساشدینا درباره مهدویت مورد انتقادات زیادی واقع شده و مقالاتی در نقد افکار او نوشته شده است، به طوری که بعضی گفته‌اند: او در این کتاب به سوی نگرش فرقه‌های غیر امامیه

همچون واقفیه گرایش پیدا نموده و بیشتر تکیه بر کتاب‌هایی همچون *فرق‌الشیعه* نوبختی دارد^۱ و یا اینکه گفته شده که او در این کتاب نه از منظر کلامی و از دیدگاه یک معتقد، بلکه از دیدگاه یک پژوهشگری که دارای شیوه تاریخی‌نگری است، به موضوع نظر افکنده است.^۲

همچنین لازم به ذکر است، در همین دوران که ساشدینا به نوشتن این کتاب مشغول بوده است و در ایران به سر می‌برده، کتاب سید مرتضی با عنوان «*المسأله الوجیزه فی الغیبه*» را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است که عنوان کتاب‌شناسی آن پیش از این ذکر گردیده است.

دومین تألیف مهم ساشدینا

پس از نوشته شدن نخستین کتاب در زمینه مهدویت، دومین کتاب ساشدینا نیز در زمینه مهدویت با عنوان «*فرمانروای دادگر در تشیع: ولایت مطلقه فقیه در فقه امامیه*» منتشر شد که این کتاب آنچنان که از عنوان و فصول آن نیز استنباط می‌گردد، علاوه بر پرداختن به مهدویت، تا حدی ناظر به سیستم سیاسی ایران هم می‌باشد و به مهدویت به عنوان پایه و مبنای فکری انقلاب و سیستم حکومتی موجود در ایران، یعنی ولایت مطلقه فقیه، نگریسته می‌شود و به بررسی مسأله نیابت فقیهان و نائبان عامه امام عصر علیه السلام در عصر غیبت می‌پردازد. ساشدینا درباره انگیزه نوشته این کتاب می‌گوید: که اندیشه نوشتن این کتاب زمانی در ذهن من خطور کرد که در سال ۱۳۵۷ مشغول نوشتن کتاب پیشین خود بودم و چون در آن زمان فرصت این را نداشتم تا درباره موضوع حکومت اسلامی و ولایت فقیه در دوران غیبت امام مهدی علیه السلام پژوهش کنم، از اینرو در سال ۱۹۸۳ به ایران برگشتم تا با عالمان در ایران گفتگو کنم و از کتابخانه‌های ایران بهره جویم، از اینرو بر اثر این مراوده‌ها و مطالعات کتاب دوم را به رشته تحریر درآوردم.^۳

۱. رجوع شود به: انتقادات آقای محمود رضا افتخارزاده در «کتاب غیبت و مهدویت در تشیع امامیه» پیرامون نظرات جاسم حسین و ساشدینا که پیش از این عنوان کامل کتاب‌شناسی این تألیف ذکر گردیده است.

۲. رجوع شود به: انتقادات دکتر سید محمد تقی آیت‌اللهی پیرامون کتاب نخست ساشدینا در مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۲۹.

۳. وی در این باره می‌گوید: «... اندیشه پژوهش در این مورد، زمانی به ذهنم خطور کرد که مشغول نگارش اثر قبلی‌ام در باره منجی اسلامی در مشهد بودم و آن، زمانی بود که انقلاب اسلامی ایران به اوج خود می‌رسید (۱۳۵۷)، در این شرایط فرصت ناچیزی داشتم که در بسیاری از بحث‌های علمی و عمومی در

کتاب «فرمانروای دادگر در تشیع: ولایت مطلقه فقیه در فقه امامیه» دارای یک مقدمه و شش فصل به همراه یک ضمیمه، یک واژه نامه فقهی و کتابنامه آخر کتاب است. فصل‌های کتاب عبارتند از:

فصل اول: نیابت امامان شیعه؛

فصل دوم: فقیهان شیعه: رهبران امامیه؛

فصل سوم: نظریه امامت درباره اقتدار سیاسی؛

فصل چهارم: نیابت فقیهان در ولایت قضا؛

فصل پنجم: ولایت مطلقه فقیه؛

فصل ششم: نتیجه گیری؛

ضمیمه: سهم امام و خمس در دوران غیبت.^۱

وی با تکیه به آراء فریقین و با پژوهش‌هایی که در کتابخانه‌های ایران و اردن انجام می‌دهد و گفتگوهایی که با عالمان و فقیهان فریقین در این دو کشور انجام می‌دهد، به بیان نگرش شیعه و سنی درباره نیابت عام امام عصر علیه السلام در دوران غیبت کبری و نگرش فریقین درباره تئوری‌های سیاسی و حکومت در عصر غیبت می‌پردازد و نظریه امامت را از منظر فقه مورد بررسی قرار می‌دهد و در یک فصل مستقل هم (فصل پنجم) به بررسی ولایت مطلقه فقیه می‌پردازد.

اندیشه‌های ساشدینا پیرامون مهدویت

از جمله سخنانی که ساشدینا در کتاب مهدویت در اسلام ذکر نموده و با مخالفت‌هایی مواجه شده، این است که وی معتقد است، بیان تفصیلی درباره اسم، خصوصیات، مشخصات و ویژگی‌های

....

باره موضوع حکومت اسلامی و ولایت فقیه در دوران غیبت امام دوازدهم علیه السلام که بحث روز بود، شرکت کنم. بنابراین یک طرح پژوهشی در موضوع فرمانروای عادل (السلطان العادل) در شیعه دوازده امامی نوشتم و در سال ۱۹۸۳ به ایران بازگشتم تا با عالمان دین به مباحثه پردازم و از کتابخانه‌های غنی آستان قدس رضوی در مشهد و دیگر کتابخانه‌ها در قم، تهران، و مشهد بهره جویم. سه سال پیش از آن بدین نتیجه رسیدم که پژوهش کتابخانه‌ای در این موضوع، بی آن که وارد مباحث عمده با فقیهان امامیه در ایران شوم، ناقص است. بدین منظور با بسیاری دانشمندان و اساتید دانشگاه‌هایی که رشته‌های معارف اسلامی و الهیات دارند، مباحثه‌هایی انجام دادم. آن چه در این اثر می‌آید، یافته تحلیلی این مباحث را بازگو می‌کند» (انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۳۳).

۱. همان، صص ۲۳۴ - ۲۳۳.

ائمه دوازده‌گانه به وسیله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان نشده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صرفاً به آمدن دوازده جانشین پس از خود اشاره نموده و درباره شخصیت ائمه تفصیلاً سخن نگفته است، بلکه در دوره امام صادق علیه السلام بوده که اسم ائمه و خصوصیات آنان به طور مشروح بیان گشته است، از اینرو گفته شده که وی شکل‌گیری دکترین امامت را متعلق به زمان امام صادق می‌داند.^۱

در باره این اندیشه ساشدینا و دیگر کسانی که در این باره سخن گفته‌اند و حتی ادعا نموده‌اند که شیعه در روند تکاملی تاریخ شکل یافته است، باید گفت که اولاً اینطور نبوده که در همه روایات و سخنان پیامبر و یا امامان نخستین شیعه، اسم دیگر امامان تا حضرت مهدی علیه السلام مجهول بوده باشد، بلکه در کتابها و مصحف‌های امامان و هم چنین در سخنانی که برای اصحاب خاص و شاگردان سری خود بیان می‌نمودند، این دست از حقایق را بیان می‌نمودند، اما در عین حال شرایط اجتماعی به گونه‌ای بوده که بخشی از سخنان را نتوانند برای همگان بیان کنند، به همین جهت مفهوم تقیه با فرهنگ شیعه گره خورده و یا در روایات آمده است که یکی از ویژگی‌های شیعیان ما این است، که اسرار ما را از نااهلان حفظ می‌کنند و آن را فاش نمی‌کنند.

علاوه بر نکته پیشین، لازم به ذکر است که شرایط ظهور مهتر از علائم ظهور است و ائمه می‌کوشیدند تا شرایط را فراهم کنند و می‌گفتند اگر عده‌ای به اندازه این بزها از اصحاب و یاران وفادار به ما باشند، ما قیام می‌کنیم. به این جهت دلیل عدم تعیین زمان و وقت ظهور و بیان مبهم و اجمالی اسم ائمه، زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام، و رخدادهای آینده به این جهت بوده که مردم در

۱. در منسوب بودن این سخن به ساشدینا لازم به ذکر است که در مصاحبه‌ای که سردبیر مجله ساما کار، آقای منیر دایا با ساشدینا نموده، این پرسش را مطرح نموده و او طبق همان سخنی که در متن ذکر شده، پاسخ داده است. سوال و جواب مصاحبه به شرح ذیل است: «در صفحه ۶ از کتابتان در یک قسمت آمده است: دکترین امامت در شیعه در زمان امام جعفر صادق علیه السلام شکل گرفت که باعث طرح این سوال می‌شود که پس قضیه در مورد امام اول تا امام محمد باقر علیه السلام چه بوده است؟ آیا این گفته تضعیف حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد دوازده جانشین خود نیست؟

(جواب ساشدینا): اجازه دهید تفاوت میان فرمایش پیامبر در مورد دوازده جانشین علیه السلام خود و شکل‌گیری این دکترین بر اساس آن فرمایش را توضیح دهم. پیامبر در این گفتار خویش صرفاً دوازده جانشین پس از خود را تعیین می‌کند و هیچ گونه تفصیل دینی مانند خصوصیات، نوع تعیین امام از سوی پیامبر، چه به صورت آشکار (جلی) یا به صورت پنهان (خفی)، لزوم برخورداری از رفتار نمونه و دانش کامل و غیره) ارائه نمی‌کند. این جزئیات را امام جعفر صادق علیه السلام مطرح می‌کند. و از این لحاظ است که شکل بخشیدن به این دکترین را به او نسبت می‌دهند».

هر زمانی تلاش کنند تا در مسأله مهدویت شرایط ظهور امام مهدی علیه السلام را فراهم سازند و هم چنین پیگیر حقیقت باشند و آن را دنبال کنند، به علاوه این حالت خوف و رجا موجب می‌شد تا مردم ناامید نشوند و همیشه به دنبال احیا حکومت مهدوی باشند. به همین جهت این مبهم گذاردن علاوه بر اینکه دارای فایده بوده، هم چنین ائمه را از خطرات حاکمان ستم پیشه مصون نگه می‌داشته است و هم موجب تقویت مفهوم انتظار در میان مسلمانان و باعث افزوده شدن تلاش و کوشش آنان در مسیر ایجاد حکومت مهدوی می‌شده است، در واقع همانطور که جهل انسان به زمان مرگ خود و یا نتیجه یک امتحان و یا مسابقه باعث می‌شود که انسان‌ها در روند طبیعی عالم به دنبال زندگی و برنامه ریزی‌های آینده باشد، هم چنین عدم آشنایی دقیق نسبت به امام بعدی، زمان ظهور امام مهدی علیه السلام و دیگر رخدادهای آینده جامعه، نیز موجب پویایی و با طراوت ماندن جامعه اسلامی می‌گردد و انسان را از بی‌تفاوتی و بی‌توجهی بیرون می‌آورد. شاید یکی از فوائد و کارکردهای این امر که انتظار فرج، خود گشایش و فرجی دیگر، تلقی شده است همین باشد، زیرا مفهوم انتظار و مفهوم دور و نزدیک بودن زمان ظهور، خود باعث گشایش امور، تلاش افزون و تسریع بخشی به حکومت مهدوی می‌گردد.

البته مسأله مبهم ماندن پاره‌ای از اعتقادات دینی در تاریخ شیعه نیز خالی از آسیب نبوده است، زیرا موجب شده تا عده‌ای از افراد سست ایمان به گمراهی بروند و در شناخت حقیقت و پیشوایان دین محدودیت داشته باشند که باید بگوییم این محدودیت‌ها در واقع آثار و پی‌آمدهای ناخواسته این مسأله است و بر حسب اراده و خواست عمدی ائمه نبوده، بلکه نتیجه سیاست‌ها و اعمال حاکمان ظالم در دوران بنی عباس بوده است که این شرایط خفقان‌آور را بر تاریخ و فرهنگ اسلامی، تحمیل نموده و اجازه ندادند تا ائمه و پیشوایان دینی به بیان اعتقادات و افکار خود بپردازند و در نتیجه موجب مجهول ماندن حقیقت بر پاره‌ای از انسان‌ها شده‌اند.

همچنین وی معتقد است، دو عنوان غیبت صغری و کبری که ذکر گردیده است در روایات پیش از ولادت امام عصر علیه السلام نیامده است، بلکه این عالمان شیعی و فقیهان بوده‌اند که این دو عنوان را ابداع نموده‌اند. وی در این باره اینچنین می‌گوید: «این نکته توجیه پذیر است که بگوییم، تقسیم غیبت به کوتاه و طولانی، ابداع فقیهان امامیه است. در تأیید این تقسیم بندی، احادیث یا ابداع، یا

تفسیر شده‌اند تا وضعیت را آن چنان که ظاهر شده، با آن تطبیق دهند.^۱

از جمله اندیشه‌های او پیرامون مهدویت این است که عنوان (قائم) در صدر اسلام لزوماً عنوانی نبوده که تنها برای امام عصر علیه السلام استفاده شده باشد، بلکه این عنوان برای همه امامان به کار برده می‌شده است. بنا به سخنان منسوب به امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام همه امامان قائم بوده‌اند به همین جهت درباره همه ائمه گفته می‌شده است «کلنا قائمون بامر الله». هم چنین لقب مهدی نیز همینطور بوده و برای همه ائمه نیز استفاده می‌شده است و در دعاها و زیارات به همه آنها خطاب می‌شود: «کلنا مهدی الی دین الله» و یا در دعاها آمده است: «الائمة الراشدون المهدیون». اما لقب قائم مهدی علیه السلام که به معنی موعود پیامبر صلی الله علیه و آله است، تنها برای امام عصر علیه السلام می‌شده است.^۲

ساشدینا همچون دیگر شرق شناسان در نگاه تاریخی به مباحث اعتقادی شیعه، مسأله قیام مختار و ادعای پیروان او مبنی بر مهدویت محمد بن حنفیه را مطرح می‌سازد:

کیسانیه در طول بخش بعدی دوره اموی فعال بودند، و احتمالاً نخستین فرقه شیعی بودند که واژه منجی را در مورد امامشان به کار گرفتند. پس از آنان دیگر شیعیان امامانشان را به صورت «منجی» نگریستند. این امر آغاز پدیداری دو عقیده محوری در عقیده به مهدی علیه السلام را مشخص می‌سازد.^۳

وی معتقد است که گرچه عنوان «مهدی» نخستین بار در مورد امامان شیعی درباره امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام به صورت «حاکم عادل اسلامی» به کار رفته است^۴ و استناد به سخن یکی از شرق شناسان «سنوک هورگرونج» می‌کند که با استناد به تاریخ طبری (ج ۵، ص ۵۸۹) می‌گوید: سلیمان بن صرد خزاعی (یکی از رهبران توابعین) امام حسین علیه السلام را پس از شهادت، مهدی پسر مهدی توصیف

۱. سید محمد تقی آیت الهی، مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب، مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۳۱ (به نقل از کتاب نخست ساشدینا با عنوان: منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی علیه السلام در تشیع/ثنی عشری، ص ۱۲۵).

۲. همان، ص ۲۳۲.

۳. عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی علیه السلام منجی اسلام، سید محمد تقی آیت‌اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱، ص ۱۶۵.

۴. همان، ص ۱۶۴.

کرده است.^۱ وی در این باره استناد به این سخن می‌کند که امامان شیعه خود را قائم و توانا بر سرنگون ساختن حکومت وقت می‌دانستند:

امامان با این بیان که همه امامان قائمند و قادر به سرنگونی حاکمیت ظلم هستند، ولی نقش قائم نهایی الهی با مهدی عج است که پس از غیبت، تنها به امر خدا، ظهور خواهد فرمود و بی‌عدالتی را پاک خواهد کرد. ایشان را آرامش می‌بخشیدند.^۲

وی معتقد است، استفاده از این عنوان نه به صورت عام، بلکه به صورت منجی موعود، نخستین بار توسط مختار بن ثقفی برای محمد بن حنفیه به کار برده شد. وی این عمل مختار را زیرکانه می‌داند و می‌گوید:

واقعه قیام مختار در کوفه گستره‌ای را نشان داد که در آن شخص جاه طلب و زیرکی چون مختار بتواند در تعهد دینی حقیقی مردم دستکاری کند و موضوع مهم منجی را در مورد افراد معمولی از فرزندان امام علی علیه السلام که احتمالاً کاری هم به این خیزش نداشتند، به کار برد.^۳

وی قیام مختار و اطلاق منجی بر محمد بن حنفیه را آغاز آشکار شدن دو عقیده محوری در اعتقاد به مهدی عج، یعنی مفهوم «غیبت» و «منجی» می‌داند و درباره نام گذاری فرقه منسوب به مختار به نام کیسانیه می‌گوید:

این گروه کیسانیه نامیده شدند که تقریباً قطعی به نظر می‌رسد که یکی از پیروان و رئیس محافظان مختار موسوم به کیسان ابوعمره آیین کیسانی را شکل داده است و گروه مذکور نام خود را از او گرفته‌اند... این دو عقیده محوری عبارتند از غیبت و رجعت منجی اسلام در زمان مناسب که تحت تاثیر تاریخی خلافت اموی قرار داشت... اعتقاد به غیبت امام منجی و بازگشت نهایی او در زمان مساعد به شیعیان کمک کرد تا شرایط بسیار دشوار را تحمل کنند و امید به اصلاحات را در زمان

۱. همان، ص ۱۹۵.

۲. همان، ص ۱۷۱.

۳. همان، ص ۱۶۵.

رجعت مهدی علیه السلام انتظار کشند.^۱

ساشدینا با تکیه به کتاب‌های تاریخی همچون *فرق‌الشیعه* نوبختی به مدعیان مهدویت در زمان هر یک از امامان اشاره می‌کند و معتقد است که شیعه در زمان عباسیان واجد یک ایدئولوژی قوی مستحکم نبوده است، وی در این باره می‌گوید:

در نیمه قرن دو هجری (هشتم میلادی) شیعیان عمل زده افراطی چنان قوی شدند که یکی از شعبه‌های آن توانست به سازماندهی انقلابی به هواداری عباسیان پردازد و موفق شد تا سلسله خلفای بنی عباس، عسم پیامبر صلی الله علیه و آله را استقرار بخشد، ولی این خلافت بر خلاف انتظارات انقلابی حامیان شیعه خود عمل کرد و به مذهب اهل سنت گرایید. عاملی که در این ناکامی دخیل بود، نبود یک ایدئولوژی شیعی استوار در میان این شیعیان بوده است. تا آن که فرصتی پدیدار شد و امام بزرگ شیعیان حضرت جعفر صادق علیه السلام (شهادت ۷۶۵/۱۴۸ میلادی) آیین امامت را سازماندهی و شکل بندی نمود. جنبه‌های مختلف و پراکنده و مبهم شیعیان برای برقراری یک خلافت علوی در زمان انقلاب عباسیان این حقیقت را اثبات می‌کند که کوشش‌های آن‌ها هنوز فاقد یک ایدئولوژی مستحکم بوده است.^۲

پس از قیام مختار افراد زیادی در دو قرن نخست اسلام، ادعای مهدویت نمودند. پس از پیروان محمد بن حنفیه، محمد نفس زکیه (از اعقاب امام علی علیه السلام) از جمله کسانی بود که پیروانش همچون پیروان محمد بن حنفیه معتقد بودند که او نمرده است، بلکه معتقد بودند که او در تپه‌هایی که به راه مکه از نجد ختم می‌شود و به علمیه موسوم است، پنهان گردیده و سرانجام باز خواهد گشت. هم چنین در دوره‌های بعدی نیز افرادی باز این ادعاها را درباره امامان بعدی شیعه نمودند، از جمله اینکه فرقه‌ای موسوم به باقریه بیان کردند که امام باقر علیه السلام همان مهدی علیه السلام است و یا فرقه نووسیه این ادعا را درباره امام صادق علیه السلام مطرح نمودند و همینطور درباره امامان بعدی نیز به ترتیب این نوع ادعاها مطرح شد و ساشدینا در بیان این ادعاها و بیان این دوره از تاریخ از *فرق‌الشیعه* نوبختی

۱. همان، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۶۳.

استفاده نموده و به توصیف این دسته از مدعیان مهدویت پرداخته است.^۱

ساشدینا در مقاله‌ای تحت عنوان «مهدویت»، در دائرة المعارف جهان نوین اسلام تالیف دانشگاه آکسفورد، به تبیین مهدویت از دیدگاه مذاهب اسلامی می‌پردازد و از جمله به مسأله مدعیان دروغین مهدویت اشاره می‌کند. وی در انتها، این مقاله علاوه بر مدعیان دروغین به بیان رخدادها و حوادثی می‌پردازد که بعضی از آنها تحلیل آخرالزمانی نموده‌اند و امیدوارانه از آنها به عنوان علائم و نشانه‌های عصر ظهور تعبیر نموده‌اند. وی از جمله به انقلاب اسلامی ایران به رهبری آیت الله خمینی، به بحران خلیج فارس، و صدام حسین اشاره می‌کند. وی در این باره می‌گوید:

«احادیث مربوط به مهدویت در خصوص پیش‌بینی حوادث آخرالزمان و توصیف پایان فاجعه آمیز جهان هم در انقلاب ایران - در سال ۱۹۷۹ - ۱۹۷۸م - و هم در بحران خلیج فارس در سال ۱۹۹۱ - ۱۹۹۰م - به طور وسیعی در خاورمیانه جریان داشت منجر به تقویت امیدها و نگرانی‌های مسلمانان گردید. تلاش‌های متعددی صورت گرفت تا بازگشت «آیت‌الله روح‌الله خمینی» از پساریس در اول فوریه ۱۹۷۹ را با این حدیث هزاره‌گرایانه منطبق سازند که پیش‌بینی کرده است...»^۲

۱. «پس از ابن حنفیه، شخص برجسته دیگری از علویان که در مورد او عنوان مهدی منجی به کار رفت محمدنفس زکیه (روح خالص) بوده است (۱۰۰ - ۴۵ / ۷۶۲ - ۷۱۸م) او یکی از اعقاب امام علی علیه السلام بود که از طریق امام حسن علیه السلام بدان حضرت نسب می‌برد... در میان پیروان امام محمد باقر علیه السلام امام پنجم شیعیان متعادل، فرقه‌ای موسوم به باقریه پدید آمد که معتقد به مهدویت آن حضرت گردیدند... با شهادت امام صادق علیه السلام (۷۶۵م) فرقه‌ای از شیعه به ریاست شخصی به نام عجلان بن نووس بصری به وجود آمد و با این نام به نووسیه موسوم شد و به مهدویت امام صادق علیه السلام معتقد شدند. نووسیه اعتقاد داشتند که امام صادق علیه السلام نمرده و دوباره باز خواهد گشت تا عدالت و مساوات را در زمین برقرار سازد» (همان، ص ۱۶۷).

۲. عبدالعزیز ساشدینا، مهدویت، ترجمه بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، ش ۱۵، ص ۱۷۴ (به نقل از دائرة المعارف جهان نوین اسلام تالیف دانشگاه آکسفورد انگلستان، ذیل کلمه «مهدویت»).



امامت و مهدویت از منظر حامد الگار

حامد الگار^۱ (۱۹۲۰م) اصالتاً انگلیسی است که با مطالعه اسلام، به آن گرویده است. وی بنا به مصاحبه‌ای که با یکی از مجلات ایرانی داشته است، می‌گوید که در یک خانواده مسیحی، در یکی از روستاهای انگلیس، متولد شده است. خانواده‌ای که ظاهراً ارتباطی با سنت مسیحیت پیدا ننموده و وفادار به آن نبوده است. وی دوره دبیرستان را در لندن پشت سر گذاشته و در دانشگاه کمبریج در طی سه سال زبان‌شناسی فارسی و عربی خوانده است، در این دوره با ادبیات اسلامی و زبان قرآن کریم آشنا شده است. وی در سال دوم تحصیل خود در کمبریج مسلمان شد و در سال ۱۹۵۹ برای اولین بار به یک کشور اسلامی، یعنی به استانبول سفر کرده و از آنجا به تهران و اصفهان آمده است. در سال ۱۹۶۱ پس از فارغ التحصیل شدن از کمبریج برای تحصیل در مقطع دکتری به تهران آمده و در این دوره توانست به بسیاری از کشورهای اسلامی سفر کرده و با فرهنگ اسلامی آشنا شود. پس از بازگشت به انگلستان در سال ۱۹۶۲ برای تدریس به استانبول سفر کرد و در سال ۱۹۶۳ به کمبریج برگشت و به تدوین رساله دکتری خود مشغول شد. موضوع رساله او «تأثیر علمای دینی در ایران دوره قاجار تا انقلاب مشروطه» بود که پس از اتمام به چاپ هم رسید. در سال ۱۹۶۵ به آمریکا سفر نمود و تا کنون به مدت بیش از ۴۰ سال در دانشگاه کالیفرنیا به تدریس مباحث اسلامی و ایرانی، از جمله عرفان اسلامی و ادبیات فارسی می‌پردازد. اوی درباره نگاه آمریکایی‌ها به مسلمانان پس از واقعه یازدهم سپتامبر می‌گوید:

غرب و آمریکا همیشه مسلمانان را به دو گروه خوب و بد تقسیم می‌کنند، امروز وهابی‌ها مسلمان بد و محافظه‌کاران مسلمان خوب

۱. Hamid Algar (1920 -).

۲. به نقل از مصاحبه مجله ماهنامه/اطلاعات حکمت و معرفت با حامد الگار با عنوان «طریقت نقشبندی»، گفتگو با حامد الگار»، ترجمه داود وفایی، سال سوم، ش ۳، خرداد ۱۳۸۷، ص ۶۵.

قلمداد می‌شوند. مثلاً در زمان پیروزی انقلاب ایران، شیعه‌ها بدترین مسلمان بودند و امروز وهابیان این‌طورند.^۱

در باره انقلاب اسلامی ایران بیش از دو هزار کتاب در عرصه بین‌المللی نوشته شده است و بعضی از اندیشمندان در این باره تئوری‌پردازی نموده‌اند که از جمله این تئوری‌پردازان می‌توان به افرادی همچون زوبینس، نیکی کدی، تدا اسکاچپول، علی دوانی و هم چنین حامد الگار اشاره نمود. تخصص وی در زمینه تاریخ ایران، به ویژه عصر صفویه، قاجار و پهلوی می‌باشد و در این زمینه‌ها دارای تالیفاتی است که بعضی از آن‌ها، پیش از انقلاب اسلامی ایران به رشته تحریر درآمده است، به طوری که غالب آثار قلمی و تالیفی الگار درباره تاریخ سیاسی ایران، دوره قاجار و پاره‌ای از سلسله‌های صوفیه همچون طریقه نقشبندیه است.

او از جمله اندیشمندان مسلمان و تئوری‌پرداز در عرصه علوم سیاسی است که در حوزه تئوری‌های انقلاب نظریه‌پردازی نموده است. الگار درباره انقلاب اسلامی ایران نگاهی مثبت و خوش‌بینانه دارد و بر خلاف پاره‌ای از تئوریسین‌های انقلاب اسلامی، همدلانه درباره این رخداد بزرگ قرن بیستم، قلم فرسایی نموده است. وی از جهت داوری درباره ریشه‌ها و عوامل اصلی تحقق تئوری‌های انقلاب اسلامی، معتقد به تئوری مذهب است و تحقق انقلاب اسلامی ایران را متأثر از انگیزه‌ها و محرک‌های مذهبی می‌داند.

او پیش از پیروزی انقلاب اسلامی با امام خمینی در پاریس دیدار نموده بود و درباره شخصیت امام خمینی و ویژگی‌های فکری او دارای تالیف و سخنرانی است. وی هم چنین درباره روشنفکری معاصر، دارای اطلاعات و معلومات دقیق و عمیق است. وی در مقالاتی که در دائره المعارف نوشته شده است، درباره پاره‌ای از روشنفکران معاصر همچون مهندس بازرگان، دکتر علی شریعتی، مرتضی مطهری و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی، قلم زده است که مجموعه مقالات وی در کتاب مستقلی به زبان فارسی، ترجمه شده است. وی درباره جریانات مذهبی و روشنفکری ایران در پیش از انقلاب به گونه‌ای دقیق سخن می‌گوید به طوری که تصور می‌شود او در فضای سیاسی ایران و در کوران جریانات سیاسی و روشنفکری حضور داشته است. شاید بتوان گفت که از اولین

۱. همان، ص ۶۸.

تحلیل‌گران تاریخ سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی است، که محققانه و بر اساس اسلوب‌های پژوهشی، مقاله نوشته است. وی درباره شخصیت امام خمینی و جامعیت او از حیث سیاسی و عرفانی و تأثیر جنبه عرفانی شخصیت او بر دیگر زوایای شخصیتش می‌گوید:

من در ایران همان روزهای اول پس از پیروزی انقلاب با امام خمینی دیدار کردم. او را نباید صرفاً سیاستمداری بزرگ دانست، در اصل او عارف بزرگی هم بود. بیرون از ایران و دایره تشیع او را خوب نمی‌شناسند. در صورتی که وقتی کسی با او مواجه می‌شد، احساس آرامش می‌کرد. درست مانند یک مرشد، مانند یک شیخ... البته شیخوخت (به معنای تصوفی آن) در شیعه وجود ندارد و معنویت به نحو دیگری انتقال می‌یابد. من با شیوخ زیادی آشنا شدم و از سخنانشان استفاده کردم، اما کسی را مانند امام خمینی نیافتم. او کسی بود که تمام ابعاد اسلام را در خود جمع داشت، معنویت، سیاست، معارف فقهی و در یک کلام او عارف بود.^۱

کتاب او درباره انقلاب اسلامی یکی از بهترین مقالات تحلیلی درباره انقلاب اسلامی است که هنوز پس از گذشت بیست و پنج سال از تالیفش، همچنان از جذابیت و تازگی در تحلیل برخوردار است و از بهترین تحلیل‌ها درباره انقلاب اسلامی و شخصیت امام خمینی تلقی می‌گردد.

وی در تحلیل انقلاب اسلامی و عناصر فکری و اعتقادی بنیانگذاران و جریان‌های موجود در آن بسیار موشکافانه و همچون فردی معتقد به تحلیل می‌پردازد، به گونه‌ای که انسان با خواندن مقالات او درباره روشنفکران معاصر، رهبر انقلاب اسلامی و دیگر عناصر موجود در انقلاب اسلامی، احساس می‌کند که فردی معتقد و دست‌اندرکار انقلاب در این باره سخن می‌گوید. نگاهی به آثار حامد الگار گویای این است که وی در زمینه انقلاب اسلامی و تاریخ متاخر ایران از چه پشتوانه فکری و علمی برخوردار است و از نادر شرق‌شناسان و تئوری پردازان انقلاب است که بر این باور است که انقلاب اسلامی ریشه در تاریخ فکر شیعه و مبانی مذهبی آن دارد و امام خمینی را میراث‌دار و نماد یک سنت دیرینه از دوره صفویه می‌داند. به طوری که در تحلیل انقلاب اسلامی، به تحلیل ایران از دوره صفویه می‌پردازد و ریشه‌های بنیادی انقلاب را در عصر صفویه می‌جوید.

۱. همان، ص ۶۶.

پیش از آنکه مبانی فکری و نگرش حامد الگار را درباره انقلاب اسلامی و عناصر اعتقادی همچون امامت و مسأله مهدویت، مورد تحقیق و دقت نظر خویش قرار دهیم، بهتر است که به کتاب‌شناسی آثار او بپردازیم. پاره‌ای از تالیفات وی عبارت است از:

- ۱ - شورش آقاخان محلاتی و چند مقاله دیگر^۱
- ۲ - نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران (دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار)^۲
- ۳ - میرزا ملکم خان: پژوهشی در باب تجدد خواهی ایرانیان^۳
- ۴ - درس گفتارهای حامد الگار^۴
- ۵ - نهضت بیدارگری در جهان اسلام (ترجمه مقاله اصلاح (Islah) در دائره المعارف اسلام که به وسیله حامد الگار و دیگر اندیشمندان نوشته شده است)^۵
- ۶ - انقلاب اسلامی در ایران^۶
- ۷ - نوشتن بیش از صد مقاله پیرامون مدخل‌های دائره‌المعارف‌هایی همچون ایرانیکا و دایره المعارف اسلام متعلق به سازمان دیانت ترکیه و دیگر دائره‌المعارف‌ها. مانند مقاله وی ذیل کلمه Imam در دائره‌المعارف دنیای جدید اسلام آکسفورد؛

۱. حامد الگار، شورش آقاخان محلاتی و چند مقاله دیگر، ابوالقاسم سری، توس، تهران، س ۱۳۷۰.
 ۲. دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ابوالقاسم سری، توس، تهران، س ۱۳۶۹.
 ۳. میرزا ملکم خان: پژوهشی در باب تجدد خواهی ایرانیان، مجید تفرشی، انتشار مدرس، تهران، س ۱۳۶۹.
 ۴. درس گفتارهای حامد الگار، اسحاق اکبریان، طه، تهران، س ۱۳۸۳.
 ۵. ا. مراد، حامد الگار، ن. برک و دیگران، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، محمد مهدی جعفری، شرکت سهامی انتشار، تهران، س ۱۳۶۲. این تالیف که ترجمه مقاله «اصلاح» از دائره‌المعارف اسلام است، به وسیله عده‌ای از اندیشمندان از جمله: حامد الگار، ا. مراد (A. Merad)، ن. برک (N. Berkes)، عزیز احمد (Aziz Ahmad) نوشته شده است و درباره شخصیت روشنفکران و بنیان‌گذاران انقلاب اسلامی است، آنان که از جنبه فکری و فرهنگی به گونه‌ای در پیروزی انقلاب اسلامی دخالت داشته‌اند. عنوان کتاب شناسی انگلیسی آن عبارت است از:

The Encyclopaedia of Islam, New addition, Leiden, 1973, vol 4, p 141- 171.

۶ از این کتاب دو ترجمه ارائه شده است که عبارتند از: ۱. حامد الگار، انقلاب اسلامی در ایران، مرتضی اسعدی و حسن چیذری، قلم، تهران، س ۱۳۶۰. ۲. حامد الگار، ایران و انقلاب اسلامی، مترجمین سپاه پاسداران، انتشارات سپاه پاسداران، بی‌جا، بی‌تا. این کتاب از چهار سخنرانی حامد الگار تشکیل شده است که عبارتند از: ۱. ایران و تشیع؛ ۲. آیت الله خمینی: تجسم یک سنت؛ ۳. اسلام به عنوان ایدئولوژی: اندیشه علی شریعتی؛ ۴. هزار و سیصد و نود و هشت - هزار و سیصد و نود و نه هجری: سال انقلاب.

- ۸- مقاله‌ای درباره عصر قاجار *The Qajar Era* در کتاب *Expectation of the Millennium*^۱ (این کتاب مجموعه‌ای از مقالات درباره تفکرات و اندیشه‌های شیعه و ایران است که به وسیله عده‌ای از شیعه‌شناسان و ایران‌شناسان نوشته شده است).
- ۱۰- مدرنیسم در ایران سده نوزدهم میلادی؛
- ۱۱- ترجمه مرصاد العباد نجم الدین دایه رازی از فارسی به انگلیسی؛
- ۱۲- مقالاتی درباره فرقه نقشبندیه؛^۲
- ۱۳- علامه مجلسی از دیدگاه خاورشناسان؛^۳
- ۱۴- گفتمان سیاسی غرب و اسلام؛^۴
- ۱۵- امام موسی کاظم علیه السلام و اخبار اهل تصوف؛^۵

1. Hamid Algar, *The Qajar Era. Expectation of the millennium*, Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyed Vali Reza Nasr. Albany, state University of New York Press, 1989.

۲. در مصاحبه‌ای که مجله *اطلاعات حکمت و معرفت* با حامد الگار داشته است، از او درباره نسبت میان تصوف و عرفان سوال می‌شود و او در جواب اینچنین می‌گوید: «عرفان و تصوف از نظر ماهیت فرقه چندانی ندارند. در دانشی که عرفان خوانده می‌شود به سخنان امامان اهل بیت علیهم السلام بیشتر اهمیت داده می‌شود. موضوع شیخ و مرید این قبیل مسایل در عرفان کمتر مشاهده می‌شود. نهاد خانقاه نیز در عرفان وجود ندارد، اما در عین حال می‌توان از طریقت‌های شیعی سخن گفت، چیزی که علما و روحانیون اقبال کمتری به آن نشان می‌دهند. به نظر من حق هم دارند. برای مثال شما نعمت‌اللهیه را در نظر بگیرید. این طریقت احتمالاً در ابتدا سنی بود، بعد شیعه شدند و مهمتر این که در سده بیستم کاملاً منحرف شدند. شیخ این طریقت، دکتر جواد نوربخش به رژیم شاه خیلی نزدیک بود... در لندن با نوربخش گفتگو کرده‌اند، او می‌گوید: «تصوف ارتباطی به اسلام ندارد، مگر اسلام چیست؟ ساخته دست عرب‌های کثیف است» و این‌ها را در حالی می‌گوید که سگی را دارد نوازش می‌کند» (مجله *اطلاعات حکمت و معرفت*، ص ۶۷). همچنین در بخشی دیگر از مصاحبه نظر آقای الگار را درباره نسبت میان اسلام و تصوف می‌پرسند وی در جواب می‌گوید: «به نظر من تصوف عین اسلام است. می‌توان گفت مجموعه‌ای از وسایل و روش‌هاست که بر اساس آن امکان عملی کردن آیات قرآن وجود دارد و با عمل به آموزه‌های آن می‌توانیم مانند حضرت محمد صلی الله علیه و آله زندگی کنیم. طرائق الحقایق بعدد انفس الخلائق (راههای رسیدن به حقیقت به عدد نفوس‌های مخلوقات است) (همان، ص ۷۰). همچنین وی در باره ابن عربی و روحیه فرامذهبی و عاشقانه او این تحلیل را ارائه می‌دهد: «برای مثال اگر میزان مخالفت ابن عربی با مسیحیان را نقل کنیم و بگوییم که او وقتی به قونیه آمد و صدای ناقوس کلیساها را شنید تا چه حد ناراحت شد؛ باور نخواهند کرد. زیرا او شعر معروفی دارد که در آن می‌گوید مذهب من مذهب عشق و محبت است. حقیقت این است که شعر مذکور را غلط و طبق میل خود تفسیر می‌کنند» (همان، ص ۶۹).

۳. کتاب *ماء دین*، ش ۳۴، مرداد ۱۳۷۹.

۴. کتاب *تقد*، سال چهارم، ش ۱۶، پاییز ۱۳۷۹.

۵. *نشریه معارف*، دوره دهم، ش ۲ و ۳، مرداد و اسفند ۱۳۷۲.

۱۶- گفت‌وگو: بازتاب انقلاب اسلامی در خارج؛^۱

۱۷- گفت‌وگو: بحث‌های ایدئولوژیک هدف‌های سیاسی؛^۲

۱۸- نیروهای مذهبی در ایران قرن مجدهم و نوزدهم (سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به

روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر)؛

۱۹- نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم (سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ

کمبریج، ترجمه عباس مخبر).

انقلاب اسلامی ایران و مهدویت

یکی از بهترین مقالات حامد الگار درباره انقلاب اسلامی که بیانگر افکار او پیرامون ریشه‌های کلامی و اعتقادی انقلاب اسلامی است، مقاله‌ای با عنوان «ایران و تشیع» در کتاب «ایران و انقلاب اسلامی» است. وی در این مقاله تأثیرپذیری انقلاب اسلامی از اندیشه امامت، خصوصاً مهدویت را بیان می‌دارد.

او معتقد است، انقلاب ایران شاخص‌ترین و عمیق‌ترین رویداد در تاریخ معاصر جهان اسلامی تلقی می‌گردد که در پهنای سرزمین اسلامی از مغرب تا اندونزی و از بوسنی تا اعماق آفریقا رخ داده است. به نظر وی صاحبان قدرت می‌کوشند تا انقلاب ایران را محدود به مرزهای درونی آن سازند، از اینرو به خاطر جلوگیری از تأثیرات این انقلاب در دیگر سرزمین‌های اسلامی و به وجود آمدن انقلاب و تحول در میان دیگر مسلمانان، تلاش نمودند تا با طرح پاره‌ای از اتهام‌ها و مارک زدن‌ها نسبت به انقلاب ایران، دیگر کشورهای اسلامی را نسبت به این تحول ژرف در دوره معاصر واکنش کنند، از اینرو صاحبان قدرت با عنوان نمودن اصطلاح «انقلاب شیعی» و «انقلاب درون مرزی» درباره ایران، خواستند این انقلاب را یک جنبش ملی، امری متفاوت و انحصاری قلمداد کنند. وی می‌گوید:

اربابان قدرت در جهان اسلامی می‌کوشند تا انقلاب اسلامی ایران را یک رویداد درون مرزی معرفی کرده و اثرات آن را بی‌آنکه اشاره‌ای به

۱. نشر دانش، سال دوم، ش ۵، مرداد و شهریور ۱۳۶۱.

۲. کیهان فرهنگی، سال چهاردهم، ش ۱۲۳، خرداد و تیر ۱۳۷۶.

بازتاب‌های آن در خارج داشته باشد، تنها در درون مرزهای ایران متوقف سازند، آنان هم چنین کوشش دارند تا وانمود کنند که انقلاب اسلامی ایران دارای برخی ویژگی‌هایی است که وجود این خصوصیات به آن اجازه نمی‌دهد که انقلاب از مرزهای ایران به خارج راه یابد. آسان‌ترین و بدیهی‌ترین شیوه‌ای را که آنان در پیش گرفته‌اند آن است که با زدن مارک تشیع بر روی انقلاب ایران می‌کوشند تا جنبش شیعی را امری متفاوت و انحصاری معرفی کنند.^۱

الگار معتقد است، ریشه‌های عمیق در گذشته تاریخی ایران، از مهمترین عواملی است که انقلاب اسلامی ایران را از سایر انقلاب‌ها متمایز می‌سازد. با توجه به دیگر انقلاب‌ها همچون انقلاب روسیه، چین و امثال آن که گذشته را به شیوه‌ای صریح نفی می‌کنند، اما درباره انقلاب ایران باید گفت که انقلاب اسلامی و حتی عناصر فکری بنیانگذار این انقلاب، یعنی امام خمینی، ریشه در تاریخ گذشته ایران و اندیشه‌های کلامی شیعه دارد، از اینرو الگار برای تحلیل انقلاب به نخستین دوره از تاریخ ایران، یعنی دوره صفویه می‌پردازد، دوره‌ای که یک حکومت شیعی در ایران پایه‌گذاری شد و انقلاب ایران را تداوم میراث اسلامی پیش از این دوره می‌داند. الگار از محدود تحلیل گران انقلاب اسلامی است که برای تحلیل انقلاب اسلامی به تاریخ چند قرن گذشته ایران رجوع می‌کند. شاید پاره‌ای از تحلیل گران پیش از او نیز در تحلیل انقلاب ایران به تاریخ گذشته ایران رجوع کرده باشند، اما حداکثر وسعت نظر آنان درباره گذشته، به دوره مشروطه و عصر قاجار بر می‌گردد، اما از آنجا که تئوری حامد الگار درباره انقلاب ایران بر اساس مذهب و دین است و انقلاب ایران را بر این اساس تفسیر می‌کند، از اینرو به قرن شانزدهم میلادی، یعنی تحقق حکومت صفویه بر می‌گردد، زمانی که به تعبیر او ایران تنها کشور جهان اسلام است که اکثریت جمعیت آن به مکتب تشیع گرویدند. از اینرو معتقد است که انقلاب اسلامی ایران را باید در جنبه‌های اعتقادی فکر شیعه دنبال نمود.

۱. ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۲.

غیبت مهمترین بخش دکتربن امامت

وی معتقد است، بحث اساسی در تاریخ تشیع، نگرش خاصی است که شیعه به مسأله جانشینی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مسأله امامت دارد و این اصل را از اصول بنیادی تفکر شیعه می‌داند. وی می‌گوید که امام از نظرگاه شیعه که جانشین پیامبر عظیم الشان است صرفاً در فضای قانونگذاری، اداری و حتی نظامی اهمیت ندارد، بلکه به یک معنا ادامه دهنده ابعاد روحی و معنوی پیامبر هم می‌باشد و از اینرو از این اندیشه به دکتربن امامت یاد می‌کند:

در تاریخ تشیع بحث اساسی درباره دکتربن امامت می‌باشد، امام تنها جانشین پیامبر (صلوات الله علیه) در یک فضای قانونگذاری، اداری و حتی نظامی نیست، بلکه هم چنین به اعتباری امام ادامه دهنده ابعاد روحی و معنوی رسالت پیامبر می‌باشد... به اعتقاد شیعیان وظایف جانشین، یعنی امام تفسیر آگاهانه متن قرآن، تفسیر آگاهانه و حتی بساب روز ساختن قانون اسلام، ارشاد انسان‌ها در زمینه‌های روحی و معنوی... و به عهده گرفتن نقش تنها رهبر مشروع جامعه مسلمان یعنی امت می‌باشد.^۱

در حقیقت الگار پی برده است که امام در تفکر شیعه بر خلاف اهل سنت، صرفاً یک جانشین و زعیم سیاسی نیست که تنها در رتق و فتق امور اجتماعی نقش داشته باشد. از دیدگاه او اختلاف شیعه و سنی صرفاً بر سر هویت جانشینان نمی‌باشد، بلکه بر سر وظایف جانشین است، به طوری که امام علاوه بر این مسئولیت، عهده دار هدایت انسان‌ها، تفسیر دین و متون دینی، روزآمد کردن دین و به یک معنا پاسخ دهی پرسش‌های جدید و مستحدث دین می‌باشد.

وی موضوع غیبت امام به معنای زندگی پنهانی امام در سال‌های نخست زندگی را مهم‌ترین بخش دکتربن شیعه و از دائمی‌ترین دل‌مشغولی‌های تاریخ اندیشه شیعه می‌داند: «موضوع غیبت امام به معنای ناپدید شدن و پنهان شدن وی از دنیای مادی در سال‌های نخست تولد را می‌توان به اعتباری مهم‌ترین بخش دکتربن شیعه دانست. غیبت امام یکی از دائمی‌ترین اشتغالات فلسفه تشیع تصوف و تفکر است». در واقع الگار مسأله غیبت را مهمترین بخش دکتربن شیعه می‌داند و شاید او از جمله

۱. همان، ص ۱۴

۲. همان.

نخستین کسانی باشد که التفات و توجه به این مسأله داشت که موضوع امامت و در مصادیقش مهدویت جایگاه و منزلت یک دکترین و یا نظریه را در فکر شیعه داراست.

مولفه‌های سه‌گانه نظام فکری شیعه

حامدالگار برای نظام کلامی و اعتقادی شیعه در حوزه سیاست و حکومت، سه عنصر و یا مولفه اساسی قائل است و در تحلیل خود از انقلاب اسلامی بر اساس تئوری مذهب، این سه خصیصه را مورد لحاظ قرار می‌دهد. وی معتقد است، در اندیشه شیعه به ترتیب با این سه مولفه مواجهیم:

۱ - غیبت؛

۲ - فقدان قدرت سیاسی مشروع؛

۳ - نفی قدرت حاکم بر اساس اندیشه شهادت.

وی پس از اینکه مسأله غیبت امام معصوم را جز، مهم‌ترین امامت یا دکترین شیعه می‌شمارد و از طرفی امام را جانشین پیامبر و عهده‌دار تفسیر سنت نبوی می‌داند، سپس این سخن را مطرح می‌سازد که با توجه به غیبت و نبود ظاهری امام معصوم، بالضروره هرگونه قدرت دنیوی و حکومت حاکم نمی‌تواند دارای مشروعیت باشد، مگر آنکه از جانب امام منسوب شده باشد: اگر تنها اعمال کننده قانونی قدرت پس از او دیگر در عرصه گیتی حاضر نباشد، بالضروره هرگونه قدرت دنیوی که مدعی اعمال قدرت و اختیارات است، می‌بایست غیر قانونی باشد مگر آن که این قدرت به اثبات رساند که از سوی امام غائب اعمال حاکمیت می‌کند.^۱

بر اساس غیر قانونی بودن هر نوع حکومت غیر معصوم، وی نتیجه می‌گیرد که شیعه در طول تاریخ نتوانست نسبت به حاکمان وقت سر تسلیم فرود آورد و بر خلاف جوامع سنی به مصالحه با حکومت‌های غیر معصوم بپردازد، از اینرو بیشترین تحولات سیاسی و مخالفت‌های سیاسی در جوامع شیعی دیده می‌شود:

این اعتقاد بسیار هم موجب شده که مسلمانان شیعی در بخش عظیمی در تاریخ حیات خود، در قبال قدرت سیاسی موضع مخالف و منفی در

۱. همان.

پیش گیرند. حال آنکه مسلمانان سنی در بیشتر تاریخ حیات خود در برابر قدرت غالب و حاکم سر فرود آورده ...^۱

از نظر او شیعه همواره اندیشه سازش و مصالحه با نظام‌های سیاسی حاکم در عصر غیبت را نفی نموده و به تایید آنها پرداخته است، مگر اینکه این امر تحت شرایطی صورت پذیرفته باشد. به همین جهت وی نتیجه می‌گیرد که در شیعه با تئوری نفی قدرت مواجهیم: «به هر حال تئوری نفی قدرت حاکم در هر رویدادی به عنوان طرز تفکر قدرتمند شیعیان در سرتاسر تاریخ مکتب شیعه در اسلام و به خصوص در ایران می‌باشد».^۲

الگار معتقد است در عصر غیبت، عالمان شیعه به همین اصل مذکور مبنی بر عدم مشروعیت حاکمان پرداخته‌اند و با وجود آنکه نزدیک شدن عالمان دینی به پادشاهان موجب ایجاد فضای امن برای مومنان، حاکمیت بخشی به مذهب و مراقبت و تصحیح اعمال پادشاهان بوده، اما در جایی که با اعمال ناشایست و غیر مذهبی آنان مواجه می‌شدند، سکوت نمی‌کردند و برای آنان یک حاشیه امنیت نمی‌ساختند، به طوری که گاه در عصر صفویه، علمای بزرگ درباره مشروع یا نامشروع بودن حاکمیت سلطان به بحث و اظهار نظر و گاه نصیحت آنان پرداخته‌اند. به عنوان مثال ملا احمد اردبیلی در بعضی از مسائل که با شاه عباس اختلاف پیدا می‌کند به او چنین گوشزد می‌کند:

ملا احمد اردبیلی ... به شاه گوشزد می‌کند که سلطنت و قدرت حق الهی وی نیست و نیز نتیجه شایستگی شاه نمی‌باشد، بلکه این سلطنت و قدرت منبث از اعتماد امام زمان است و اگر این اعتماد به هر نوع و شکلی گسسته شود آنگاه علما حق دارند که از شاه سلب اعتماد کرده وی را خلع ید کنند.^۳

همچنین حامد الگار درباره اختلاف عالمان شیعه در اواخر دوره سلطنت صفویه که به تدریج حاکمان صفوی از عدالت خارج می‌شوند و عالمان از آنها فاصله می‌گیرند، چنین می‌گوید:

در اواخر صفویه مجدداً مشاهد می‌شود که روابط بین علما و دولت دگرگون می‌شود. بدین صورت که علما دیگر به سلطان تذکر نمی‌دهند.

۱. همان، ص ۱۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۱ (همچنین حامد الگار در کتاب دین و دولت در ایران صفحه ۴۸ می‌گوید: «شیخ احمد اردبیلی تا آنجا پیش رفت که به شاه عباس تذکر داد که تو بر ملک عاریه حکومت داری»).

که قدرت و سلطنت وی نتیجه اعتماد امام زمان است و در صورت سلب اعتماد، ساقط می‌شوند، بلکه خود به نوعی بر دولت و حکومت اعمال قدرت می‌کنند.^۱

حامد الگار پس از طرح مسأله غیبت امام عصر علیه السلام، فقدان مشروعیت حکومت‌های موجود، در عصر غیبت و سر ناسازگاری شیعیان با حاکمان سیاسی، به یکی از بنیادهای مهم دیگر فکر شیعه اشاره می‌کند که به عنوان اصل سوم از آن یاد شده است. وی می‌گوید: تاثیر ماجرای کربلا و واقعه عاشورا که با شهادت امام حسین علیه السلام گره خورده است، موجب شد که این الگوی اعتقادی در ذهن شیعیان قرار بگیرد که نباید در برابر حاکم ستم‌گر سر فرود آورد و از او اطاعت نماید. الگار معتقد است، اصل بنیادین شهادت در تفکر شیعه - که برگرفته از قیام سید الشهداء است - موجب شد تا به نفی قدرت‌های موجود پرداخته شود. با وجود آنکه مفهوم شهادت در فرهنگ اسلامی وجود دارد و اختصاص به شیعه ندارد، اما شهادت در تفکر شیعه از اهمیت و اعتباری خاص برخوردار است: نفی قدرت حاکم با اندیشه شهادت همگام شده، صحنه‌ای را به وجود می‌آورد که نمونه مشخص آن فاجعه کربلا و شهادت حسین علیه السلام است... شهادت تنها در انحصار تشیع نیست... معهذاً شهادت در تشیع از اهمیت و اعتباری خاص برخوردار شده است و این امام حسین علیه السلام است که در مکتب شیعه به شهادت رونقی تازه و جلانی دیگر می‌بخشد.^۲

تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس مولفه‌های سه‌گانه شیعه

وی پس از طرح اصول سه‌گانه، جهت بیان استراتژی سیاسی شیعه در طول تاریخ سیاسی آن، معتقد است که انقلاب اسلامی ایران نیز بر اساس همین اصول قابل تفسیر است. وی معتقد است که عدم مشروعیت حکومت پهلوی از منظر ایرانیان شیعه و بازیابی هویت در برابر الگویی به نام امام حسین علیه السلام موجب گشت تا مردم در برابر حکومت پهلوی به قیام پردازند. او در این راستا حتی به شعارهای ابتدای انقلاب اسلامی نیز استناد می‌کند و ردپای مولفه‌های سه‌گانه مذکور در اندیشه شیعه را در شعارهای اوایل انقلاب جستجو می‌کند. شعارهایی چون « همه روز عاشورا است و همه

۱. همان، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۱۷.

جا کربلاست»، یا اینکه «محراب شیعیان خون است». وی بر این اساس انقلاب اسلامی ایران را ریشه‌دار در همین اصول مذکور می‌داند و بر اساس سه اصل مذکور که مبتنی بر غیبت امام عصر (عج) و یا به تعبیر الگار دکترین امامت است، تئوری مذهب را راه حل تفسیر انقلاب اسلامی ایران می‌داند.

الگار بر خلاف پاره‌ای از اندیشمندان اهل سنت و بعضی از شرق شناسان قرن نوزدهم که به شیعه و اسلام نگاهی تاریخی‌نگری دارند، رواج تشیع در ایران را واکنش و پاسخی در قبال اسلام اعراب نمی‌داند؛ «اولین شیعیان به استثنای معدود افرادی همه عرب بودند و ملت ایران دراز زمانی پیرو مذهب تسنن بود»^۱ وی معتقد است، نخستین شیعیان از اعراب بودند و هم چنین شیوع اسلام در ایران، پس از فتوحات خلیفه دوم، موجب شد تا از دیرباز پیرو مذهب اهل تسنن باشند، از اینرو وی ریشه شیعه‌گرایی را در ایران نه بر اساس همخوانی میان اندیشه‌های شیعه با اندیشه‌های مذاهب قبل از اسلام در ایران می‌داند و نه چون عده‌ای معتقد است که ایرانیان می‌خواستند با شیعه شدن از عرب‌ها انتقام بگیرند. وی معتقد است تشعی تا زمان فتوحات مغول‌ها در ایران رواج کمتری داشت و پس از قرن سیزده میلادی که حاکمیت خلفای عباسی متزلزل گردید و مذهب تسنن در ایران تضعیف گردید، تشیع در ایران رواج یافت:

صرف نظر از چند مرکز سنتی چون قم و بخش‌های چندی از شهرهای بزرگ، شیعه کمتر در ایران راه داشت، به دنبال فتوحات مغول‌ها در منطقه خاور نزدیک در قرن سیزدهم میلادی زمانی که حاکمیت خلفای عباسی تزلزل گرفت و فرو ریخت و موضع رسمی تسنن تضعیف گردید، نفوذ تدریجی تشیع در ایران مشهود گردید.^۲

حامد الگار پس از نفی ایده ساخته شدن شیعه به وسیله ایرانیان، به بیان این امر می‌پردازد که تشیع ایرانیان را نیز باید همچون وقوع انقلاب اسلامی ایران در عصر جدید، مبتنی بر اندیشه‌ها و تحولات سیاسی و اجتماعی قرن شانزدهم یا به تعبیر دیگر عصر صفویه دانست. وی دو عامل مهم را دلیل تشیع‌گرایی ایرانیان می‌داند، نخست تأسیس سلسله صفویه و گرایش پیدا نمودن حاکمان صفویه

۱. همان، ص ۱۸.

۲. همان.

به سمت تشیع و دوم مهاجرت فقه‌های شیعی عرب از سرزمین‌های عربی به سوی ایران که از جمله این دست از فقهای شیخ احمد کرکی است.

به این ترتیب حامد الگار معتقد است، شیعه چون حکومت و قدرت را متعلق به امام عصر علیه السلام می‌داند، از اینرو تسامح علما در عصر صفویه تنها به جهت مصالح و منافع عمومی برای دین و ملت بوده است، به همین جهت وی معتقد است که سلسله قاجار (۱۹۲۴ - ۱۷۹۵م) نتوانست مانند صفویه روابط حسنه‌ای با علما برقرار سازد و در دوره قاجار علما و مجتهدین با سلاطین مخالفت می‌ورزند و حتی در مواردی چون جنگ با روس، بر حاکمان فشار می‌آورند تا با روس‌ها بجنگند. وی در تحلیل انقلاب اسلامی، ریشه این انقلاب را علاوه بر مبانی کلامی شیعه، استمرار و ثمره تحولات ایران از دوره صفویه می‌داند، وی در مقاله‌ای که پیرامون شخصیت امام خمینی با عنوان: امام خمینی تجسم یک سنت نوشته است درباره انقلاب اسلامی می‌گوید: «این انقلاب بسیار بیشتر از آن که انفصال از تحولات رژیم و بنیادی ملت ایران به حساب آید، به عکس ادامه و ثمره سال‌های طولانی سیر و بالندگی سیاسی، روحانی و فکری این ملت است»^۱ وی در بیان عناصر فکری امام خمینی درباره دو تن از اساتید وی (آیت الله عبدالکریم حائری و آیت الله بروجردی) یاد می‌کند و در مقالاتی که پیرامون بنیانگذاران فکری و سیاسی تاریخ معاصر ایران سخن می‌گوید، از امام خمینی به نیکی یاد می‌کند.

پس از انقلاب اسلامی در مصاحبه‌ای که سردبیر یکی از روزنامه‌ها با او انجام می‌دهد، از او پرسیده می‌شود که آیا امام خمینی همان حضرت مهدی علیه السلام نیست که مسلمانان به آمدن او اعتقاد دارند؟ الگار در جواب او می‌گوید تا آنجا که من اطلاع دارم، آیت الله خمینی واجد آن خصوصیات نیست که در متون روایی ما آمده است^۲ و وقتی که درباره عنوان امام برای امام خمینی از او پرسیده می‌شود، در جواب می‌گوید که این عنوان به معنای امام که درباره امامان دوازده‌گانه معصوم به کار برده می‌شود، نیست و منظور از آن صرفاً به معنای رهبر و پیشوا می‌باشد.^۳

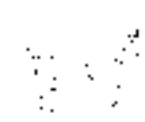
در پایان باید خاطر نشان نمود که حامد الگار با وجود آنکه خود سنی است، اما نسبت به افکار

۱. همان، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۱۱۰.

۳. همان، ص ۸۷.

و اندیشه‌های سیاسی و کلامی شیعه بسیار منصفانه و از روی دلدادگی نظر می‌کند و هیچ گونه تعصبی از خود در پذیرش افکار شیعه نشان نمی‌دهد. وی نسبت به انقلاب ایران و تفکرات شیعه بسیار همدلانه و با پذیرش سخن می‌گوید و شاید او را در میان تئوری‌پردازان انقلاب اسلامی بتوان از نزدیک‌ترین اندیشمندان به هندسه ذهنی شیعیان و انقلابیون داخلی بتوان اطلاق نمود که از انقلاب اسلامی تحلیلی مذهبی و دینی با توجه به پیشینه و تاریخ شیعه ارائه می‌دهد.



اندیشه‌های سید حسین نصر پیرامون مهدویت

یکی از مهمترین جریانات فکری معاصر در انتقاد به مبانی مدرنیته، در کنار دیگر جریان انتقادی، یعنی رویکرد پست مدرنیسم، رویکرد سنت‌گرایان است. این رویکرد مبتنی بر مبانی دینی و عرفانی است و پیروان این گرایش فکری شدیداً وفادار به تمدن‌ها و ادیان شرقی می‌باشند و اندیشه‌های خود را در نسبت میان سنت و مدرنیته، متفاوت از جریان بنیادگرایی، تجددگرایی، اصلاح‌گرایی دینی، معنویت‌فرا دینی و مهدویت‌گرایی افراطی و امثال آن می‌دانند. در این بخش نگرش سنت‌گرایان درباره مباحث مهدویت و نقد مدرنیته و بنیادگرایی با تکیه بر افکار یکی از وفاداران به این جریان فکری (دکتر سید حسین نصر) بیان می‌گردد.

سرشناس‌ترین فیلسوف مسلمان ایرانی در غرب، دکتر سید حسین نصر (ولادت ۱۳۱۲ ش/ ۱۹۳۳ م)، نوه دختری مرحوم شیخ فضل‌الله نوری از بزرگان مشروطه است که در خانواده‌ای اهل علم و برجسته پرورش یافت و تحصیل نمود. وی در دوره نوجوانی برای تحصیل به امریکا رفت و با فرهنگ غرب آشنا گردید و پس از کسب دکتری در رشته فلسفه و تاریخ علم در دانشگاه هاروارد در سال ۱۹۵۸، به ایران برگشت و حدود بیست و دو سال در دانشگاه‌های ایران به تدریس پرداخت و در کنار تدریس به یادگیری فلسفه و عرفان اسلامی و علوم سنتی در نزد بزرگان فن از جمله علامه طباطبایی، سید عبدالحسین قزوینی، محمود شبابی، مهدی الهی قمشه‌ای، جواد مصلح، سید کاظم عصار و دیگران همت گمارد. از مزیت‌های علمی ایشان این است که علاوه بر شناخت و آشنایی با فلسفه و علوم جدید که در این باره تالیفاتی دارد، با فرهنگ و تمدن اسلامی نیز آشنایی عمیق و مستقیم دارد و آثار و تالیفات زیادی را در این عرصه به زبان انگلیسی نوشته است.

امروزه نام سید حسین نصر در جهان غرب با سنت‌گرایان گره خورده است و از معروف‌ترین مدافعان این اندیشه فلسفی تلقی می‌گردد. وی علی‌رغم اعتقاد ژرف و عمیق به فرهنگ اسلامی - عرفانی و تمدن اسلامی، به جهت پاره‌ای از اتهامات سیاسی در وابستگی به دربار پهلوی، پس از انقلاب اسلامی ایران به امریکا رفت و هم‌اکنون در دانشگاه جرج واشنگتن دارای کرسی

اسلام‌شناسی است.^۱ وی که به اقرار اساتیدش می‌توانست یک فیزیکدان بزرگی شود، با تحولات فکری و روحی که در ایام جوانی در وی پدید آمد، همزمان با تحصیل در رشته فیزیک و تاریخ علم به سوی اندیشه‌های سنت‌گرایانی همچون رنه گنون و کوماراسوامی و فریتیهوف شوئون سه تن از بزرگان سنت گرا گرایش پیدا نمود و به تعبیر خودش، گمشده‌اش را در افکار گنون یافت. از جمله اساتیدی که نصر از آنان به نیکی یاد می‌کند و در نوشتن رساله دکتری و کتاب علم و تمدن در اسلام و هم چنین در اسلام‌شناسی از آنان کمک گرفته است، همیلتون گیپ، ولفسن و آی. بی. کوهن می‌باشند.^۲

وی از جمله اسلام‌شناسان مسلمان و شیعی است که در غرب دارای کرسی اسلام‌شناسی است و تنها اندیشمند ایرانی و مسلمان است که در مجموعه سخنرانی‌های "لرد گینفورد" دعوت به سخنرانی شده است، جایی که افرادی چون وایتهد، برگسون و آنه ماری شیل نیز در آنجا به ایراد سخنرانی پرداخته‌اند. وی پیش از انقلاب اسلامی ایران، ریاست انجمن حکمت و فلسفه را به عهده داشت، و از همکاران نزدیک هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو در گردآوری مجموعه آثار فیلسوفان اسلامی و مباحث تطبیقی میان فلسفه اسلامی با دیگر فلسفه‌های شرقی بود و از جمله شاگردان درس فلسفه علامه طباطبایی بود که به همراه هانری کربن در آن درس شرکت می‌کرد و بسیاری از معلمان

۱. سید حسین نصر در باره دلیل اینکه چرا ریاست دفتر فرح همسر محمد رضا پهلوی را در آستانه انقلاب اسلامی پذیرفته بود، خود این چنین عذر می‌آورد: «من با نظر به وضعیت کشور و دیدگاههای علما بود که این مقام را البته بنا به شرایطی خاص پذیرفتم. به ملکه گفتم: «باید در کل فضایی که قرار است من وارد آن شوم، پاکسازی‌ای صورت گیرد». گفتم: «داریم برای این کار برنامه‌ریزی می‌کنیم. چند تن از درباریان باید عوض شوند و این اصلاحات باید صورت گیرد». به هر روی این امر را پذیرفتم چرا که پای آینده کشور در میان بوده نه اینکه در آن زمانه پرخطر این کار را از سر بلند پروازی و ورود به عرصه سیاست یا چیزی مانند آن کرده باشم، زیرا احساس می‌کردم که تنها کسی بودم که می‌توانستم همچون میانجی به ایجاد موقعیتی کمک کنم که در آن مثلاً آیت الله خمینی با شاه مصالحه کنند و نوعی «حکومت سلطنتی اسلامی» بر پا گردد که در آن علما نیز در باره امور مملکتی اظهار نظر کنند، اما ساختار کشور دچار تحول نشود. بسیاری از علما نیز هدفی جز این در ذهن نداشتند. به هر روی خداوند تقدیر دیگری را رقم زد و آنچه من کردم به جای آنکه با نگاه مثبتی به آن بنگرند، دست کم در سطح عمومی به گونه‌ای دیگر ارزیابی شد، هر چند که بسیاری از علما می‌دانستند که من خودم را فدای توافق و مصالحه‌ای کردم که خواسته خود آنان بود. با این همه هیچ کدام آنها پس از انقلاب به دفاع از من برخاستند» (رامین جهان‌بگلو، در جست و جوی امر قدسی، مصطفی شهرآیینی، نشرنی، تهران، س ۱۳۸۵، صص ۱۸۸ - ۱۸۷).

۲. همان، صص ۶۸ - ۶۴.

۳. همان، ص ۷۳.

فلسفه و عرفان در ایران، کشورهای اسلامی و امریکا از شاگردان او بوده‌اند که از جمله آنان می‌توان به عرفان شناس برجسته ویلیام چیتیک اشاره نمود.

نصر در میان فیلسوفان سنت‌گرا بعد از نسل اول و دوم این جریان فلسفی که افرادی همچون رنه گنون، کوماراسوامی، فریتهوف شوئون و تیتوس بورکهارت قرار دارند، جای گرفته است و همچون مارتین لینگز، هیوستون اسمیت، مارکو پالیس، فیلیپ شرارد، راما کوماراسوامی، به عنوان یکی از مشهورترین شخصیت‌های سنت‌گرا مطرح است. او درباره آشنایی و علاقه خویش به اندیشه‌های سنت‌گرایانی همچون گنون و کوماراسوامی و شوان این چنین می‌گوید:

به هر روی با آثار گنون، کوماراسوامی و بعدها با آثار فریتهوف شوئون - این سه نویسنده بزرگ سنت‌گرا - آشنا شدم و مشتاقانه و با دل و جان به مطالعه این آثار همت گماشتم. تقریباً در سال سوم دانشجویی در ام. آی. تی بود که با پی بردن به آموزه‌های سنتی این بحران فکری را پشت سر گذاشتم. من جهان بینی‌ای را یافته بودم که در آن احساس یقین کامل می‌کردم. احساس می‌کردم این همان حقیقتی است که به لحاظ فکری راضی‌ام می‌کند و به لحاظ وجودی نیز با زندگی و ایمانی که دارم، سازگار است. این جهان بینی افق دید مابعدالطبیعی جامعی داشت و نیز فلسفه و علم غربی را به شیوه‌ای نقد می‌کرد که گویی از زبان من سخن می‌گفت.^۱

وحدت متعالی ادیان

ندیمشندان سنت‌گرا در حوزه‌های متفاوت فلسفی، دینی، هنری، معماری، نگارگری و دیگر حوزه‌های فرهنگ دارای افکار و مبانی خاصی هستند که آنان را در برابر اندیشمندان مدرن و پست مدرن قرار می‌دهد. سنت‌گرایان معتقد به حکمت خالده و حقایق فرا زمانی و فرامکانی ادیان هستند و نوعاً به سوی تفسیر عرفانی از ادیان گرایش دارند و تمامی ادیان را دارای وحدت متعالی دانسته و به دنبال تفسیر باطنی و سنتی از جهان جدید هستند. بنا به اعتقاد سنت‌گرایان تمامی ادیان همچون دامنه‌های متفاوت کوه را می‌مانند که همه آنها بشر را به قله کوه می‌رسانند و با وجود تنوع و

۱. همان، ص ۶۷.

گوناگونی راهها در قله - که همان الوهیت و کمال بشری است - به وحدت می‌رسند.

از دیدگاه سنت‌گرایان تمامی ادیان دارای وحدت درونی هستند و نخستین بار فریتھیوف شوئون از آن به «وحدت متعالی ادیان» یاد کرد. به تعبیر دیگر آنان معتقدند، ادیان بیش از یک حقیقت و گوهره ندارند و تنها شرایط تاریخی و اجتماعی موجب شده تا این دین و حقیقت و یا به تعبیر دیگر سنت واحد، چهره‌ها و یا قالب‌های متفاوت به خود بگیرد. در واقع تكثر ادیان به جهت سیر تاریخی بوده نه به جهت باطن و گوهر دین و آن در نزد خدا از وحدت برخوردار است؛ به همین جهت هیچگاه در قرآن از صیغه جمع برای دین استفاده نشده و کلمه «ادیان» نیامده است و همیشه مفرد این کلمه به صورت «دین» ذکر شده است.

بنا بر این منظور سنت‌گرایان از وحدت متعالی ادیان این است که در واقع، تمامی ادیان در نزد خداوند یک دین و یک سنت بوده و از تكثر برخوردار نیست. حتی دکتر نصر درباره جمع کردن و حل نمودن تفرقه میان فرقه‌های مذهبی و از بین بردن جنگ میان هفتاد و دو ملت بر این باور است که این تقریب میان مذاهب باید در ساحت متعالی آن مذاهب تحقق پیدا کند.^۱ وی درباره آن سنت واحد و تغییر ناپذیر که یگانه، جاویدان و موجود در نزد خداوند است و وحدت خود را از دست نمی‌دهد، اینچنین می‌گوید:

خود قرآن کریم به سنه الله اشاره می‌کند که هیچ تغییری در آن حاصل نمی‌شود. یک معنای دیگر سنت این است که حقیقت از اول بوده، ولی چون بشر فراموشکار است و خداوند رحیم است، دوباره با فرستادن انبیای مختلف، وحی را تکرار کرده است، منتها هر دفعه با توجه به قالب

۱. دکتر سید حسین نصر می‌گوید: «... چیزی که ما خیلی به آن احتیاج داریم، یک نوع تقریب در داخل اسلام است، در درجه اول بین چهار مکتب اهل تسنن و فقه جعفری از لحاظ شرعی و اصولاً بین تسنن و تشیع به طور کلی و بعد هم با زیدیه و اسماعیلیه و نیز بین شریعت و طریقت و نیز در مواجهه با وهابیت که هم با شیعه بد است و هم با تصوف. این تقریب را باید در آن ساحت متعالی پیدا کرد و گرنه خیلی از این ایمان‌های توأم با تعصب باعث کشتن همدیگر خواهد شد. اگر ایمان با تعصب قومی و یا مذهبی توأم باشد، خیلی خطرناک است. الان چرا در فرانسه کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها همدیگر را نمی‌کشند؟ چون ایمانشان ضعیف شده است. وقتی هر دو قوی بودند، در جنگ صد ساله بین آنان صدها هزار نفر کشته شدند. به همین جهت است یک عده فکر می‌کنند که تنها راه حل این جنگ‌ها از بین رفتن ایمان است» (سید حسین نصر، سنت، عقلانیت و دیانت (گفت‌وگو با دکتر سید حسین نصر)، مجله هفت آسمان، س نهم، بهار ۱۳۸۶، ش ۳۳، صص ۳۸ - ۳۷).

آن بشری که قرار است این پیام را دریافت کند، بروز یافته است و چون در قابلیت و در ظرف‌های پذیرنده تکرر وجود دارد، به ناچار می‌باید تکرر ادیان وجود داشته باشد. اگر فقط یک نوع انسان می‌ماند، با یک زبان، با یک خصوصیت مثلاً همه بچه‌های حضرت آدم در یک جزیره‌ای می‌ماندند، آن وقت ضرورتی در تکرر ادیان نمی‌بود. همان‌طور که بشر به خانواده‌ها، گروه‌ها و نژادهای مختلف تقسیم شده است.^۱

همچنین لازم به ذکر است که وحدت باطنی ادیان از منظر سنت‌گرایان غیر از اندیشه کثرت‌گرایی و پلورالیسم است که توسط پاره‌ای از دین‌پژوهان همچون جان هیک مطرح شده است. در مبحث کثرت‌گرایی دینی، کثرت ادیان در حال حاضر امری پذیرفته شده است و هر دین برای مخاطبان و پیروان خود برخوردار از حقانیت است، به عنوان مثال اسلام برای مسلمانان و مسیحیت برای مسیحیان حق است؛ اما از دیدگاه سنت‌گرایان، تمامی ادیان متفاوت در حال حاضر از حقانیت برخوردار نمی‌باشند. آنان معتقدند وحدت ادیان تنها در ملاً اعلای الهی است نه بر روی زمین و همه سنت‌های دینی را الهام شده از جانب خدا می‌دانند که در نزد او از گوهر واحد و یکسانی برخوردار هستند، از اینرو آنان هر چند مطالعه و بررسی علمی و نظری دیگر ادیان را امری ضروری و پسندیده می‌بینند، اما تمامی ادیان را برخوردار از حقانیت و صحت نمی‌دانند و الزام و عمل به دین کامل و درست را مورد تأکید قرار داده و پاره‌ای از ادیان ساختگی و جعلی را دارای مشروعیت نمی‌دانند.^۲ درباره اعتقاد سنت‌گرایان، مبنی بر وحدت متعالی ادیان گفته شده است که سه اصل اساسی در فکر آنان وجود دارد که عبارتند از:

۱. همان، ص ۳۱.

۲. سید حسین نصر در باره احترام به دیگر ادیان می‌گوید: «بنده به عنوان مسلمان، صد در صد به خاتمیت پیغمبر اکرم معتقدم و به این جهت هیچ دینی را بعد از دین اسلام قبول ندارم. شوئون و تمام افرادی که سنت‌گرا هستند هم همین، ولی برای ادیان قبل از ظهور اسلام که خود قرآن به آنها اشاره کرده است، احترام قائل هستیم... ما معتقدیم که تمام ادیان بزرگ دنیا که هزاران سال یا صدها سال بشر را هدایت کردند، و پیدایش تمدن‌های بزرگ، اندیشه‌های بالا و هنرهای حیرت‌آور را موجب شدند، مثل آیین هندو، آیین بودایی، آیین کنفوسیوس و در خود سرزمین ما آیین زرتشتی قبل از ظهور اسلام، اینها همه ادیانی توحیدی بوده‌اند. آنچه به تمام ادیان وحدت می‌بخشد، وحدتی است متعالی. (بنا به نظر شوئون) نه در عالم صورت و اشکال و تبلورات و تجلیات حقیقت، بلکه در خود حقیقت، وحدت هست، یعنی تمام این ادیان راستین بر یگانگی مبدأ مبتنی هستند و هیچ استثنایی هم وجود ندارد» (همان، ص ۳۱).

الف. همه ادیان عمده از منبعی الهی برخوردارند؛

ب. این ادیان در باطن یکسان و در ظاهر متفاوت هستند؛

ج. رذایهای حکمت جاودان اصل را می‌توان در این ادیان پیدا کرد.^۱

با وجود آنکه دکتر نصر معتقد به وحدت باطنی ادیان است و بر این باور است که باید برای هر یک از ادیان احترام قائل شد، اما بر این باور است که این ادیان تا ظهور حضرت مهدی عج وجود خواهند داشت و تنها با ظهور حضرت مهدی عج از بین خواهند رفت و در آن زمان است که همه پیروان دیگر ادیان مسلمان خواهند شد، از اینرو می‌گوید تا زمان ظهور حضرت مهدی عج باید برای ادیان دیگر حرمت قائل شد:

بنا بر این اسلام برای این دوره از تاریخ که در آن زندگی می‌کنیم، یک مزایایی دارد که خیلی مشکل است در جاهای دیگر آن مزایا را پیدا کنیم. این بدان معنا نیست که همه مردم جهان، مسلمان خواهند شد. خداوند به ما گفته است که این کار حضرت مهدی عج است و هنوز ایشان ظهور نکرده‌اند. تا آن وقت مسیحیت هست، یهودیت هست، ادیان دیگر هم هستند و دوباره می‌گیریم که ما موظفیم از جان و مال پیروان این ادیان مواظبت کنیم؛ نه این که آنها را از بین ببریم.^۲

کتابشناسی سید حسین نصر

سید حسین نصر به جهت اعتقاد عمیق و قلبی به فرهنگ اسلامی و شیعی، تالیفات زیادی درباره تمدن اسلامی، فلسفه و عرفان اسلامی، نسبت میان معنویت و امر قدسی با جهان مدرن، نسبت میان جوان مسلمان با فرهنگ غرب و سنجش میان تمدن غرب با جهان اسلام داشته است. یکی از آخرین تالیفات وی درباره اسلام، مربوط به ماجرای یازده سپتامبر امریکا است که وی پس از تبلیغات و فعالیت‌های ضد اسلامی غربیان و صهیونیست‌ها، به نوشتن کتابی با عنوان «قلب اسلام» پرداخته است و در آنجا به دفاع عقلانی و تبیین فرهنگ و تمدن اسلامی، فرقه‌های متفاوت اسلامی، مبانی و افکار

۱. محمد لگنهاوزن، چیرا سنت گرا نیستم، خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر)، به کوشش شهرام یوسفی فر، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۲۴۲.

۲. سید حسین نصر، سنت، عقلانیت و دیانت (گفت‌وگو با دکتر سید حسین نصر)، ص ۳۳.

آنان و دیگر عناصر فکری مسلمانان پرداخته است که بی‌تردید در برابر دیگر کتاب‌های اسلام‌شناسی که اندیشمندان غربی همچون همیلتون گیب، آنه‌ماری شیمل، دارمستر، مارگولیو و دیگران نوشته‌اند، بی‌نظیر است.

دکتر نصر علاوه بر کتابهای زیادی که درباره اسلام و تمدن اسلامی نوشته است، منشأ بسیاری از پژوهش‌های علمی و تألیف یافتن کتابهای زیادی در حوزه تمدن اسلامی و فرهنگ شیعی شده است. وی به پرورش و راهنمایی شاگردان زیادی از سرزمین‌های متفاوت اسلامی همت گمارد و در این راستا پروژه‌های مهمی را در زمینه اسلام‌شناسی و علوم اسلامی هدایت نموده است. به عنوان نمونه یکی از اندیشمندان امریکایی، "کنت کراگ"^۱ از او خواست تا برای دانشگاه کولگیت^۲ که به پژوهش درباره مطالعه تطبیقی ادیان می‌پرداخت، سه کتاب در زمینه تشیع تهیه کند و دکتر نصر این مسئولیت را پذیرفت و واسطه نوشته شدن کتاب قرآن در اسلام و شیعه در اسلام و گزیده‌ای از احادیث شیعه به وسیله علامه طباطبایی شد و سپس خودش کتاب شیعه در اسلام و قرآن در اسلام و شاگردش ویلیام چیتیک، کتاب گزیده‌ای از احادیث شیعه را به انگلیسی ترجمه کردند که این کتابها از نخستین آثار در زمینه شیعه امامیه به زبان انگلیسی بود.^۳

سید حسین نصر دارای آثار زیادی است و بسیاری از تالیفات وی از زبان انگلیسی به زبان فارسی و یا دیگر زبان‌های خارجی ترجمه شده است. پاره‌ای از معروفترین کتاب‌های وی عبارتند از:

۱- معارف اسلامی در جهان معاصر؛^۴

۲- جوان مسلمان و دنیای متجدد؛^۵

۳- شیعه در اسلام؛^۶

۴- هنر و معنویت اسلامی؛^۷

1. Kenneth Cragg

2. Colgate University

۳. در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۲۸.

۴. سید حسین نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۱.

۵. سید جوان مسلمان و دنیای متجدد، مرتضی اسعدی، طرح نو، تهران، س ۱۳۷۶.

۶. سید محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، مقدمه سید حسین نصر، کتابخانه بزرگ اسلامی، تهران، س ۱۳۵۴.

۷. سید حسین نصر، هنر و معنویت اسلامی، رحیم قاسمی، حوزه هنری سازمان تبلیغات، تهران، س ۱۳۷۵.

- ۵- آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز؛^۱
- ۶- آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام؛^۲
- ۷- معرفت و معنویت؛^۳
- ۸- نیاز به علم مقدس؛^۴
- ۹- سه حکیم مسلمان؛^۵
- ۱۰- کتاب‌شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی؛^۶
- ۱۱- تاریخ فلسفه اسلامی؛^۷
- ۱۲- سنت عقلانی اسلامی در ایران؛^۸
- ۱۳- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت؛^۹
- ۱۴- علم و تمدن در اسلام؛^{۱۰}
- ۱۵- انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)؛^{۱۱}
- ۱۶- قلب اسلام.^{۱۲}

-
۱. — آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، قصیده سرا، تهران، س ۱۳۸۲.
 ۲. — آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، انشاء الله رحمتی، جام، تهران، س ۱۳۸۲.
 ۳. — معرفت و معنویت، انشاء الله رحمتی، سهروردی، تهران، س ۱۳۸۰.
 ۴. — نیاز به علم مقدس، حسن میان‌داری، طه، قم، س ۱۳۷۹. (مؤلف در این کتاب در فصل دهم با عنوان «تصور پیشرفت انسان از طریق تطور مادی: نقدی سنتی» با نقد تفکر غربی در معنای پیشرفت که به معنای رشد و پیشرفت مادی است، به بیان اندیشه اسلامی می‌پردازد که مبتنی بر این فکر است که اگر کمالی به آینده نسبت داده شود؛ این امر به همراه اعتقاد به یک اندیشه وحیانی مبنی بر ظهور منجی آسمانی و حضرت مهدی (عج) است).
 ۵. — سه حکیم مسلمان، احمد آرام، کتاب‌های جیبی، تهران، س ۱۳۶۱.
 ۶. — و ویلیام چیتیک، کتاب‌شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰.
 ۷. — تاریخ فلسفه اسلامی، ویراستار الیور لیمن، حکمت، تهران، س ۱۳۸۳.
 ۸. — سنت عقلانی اسلامی در ایران، سعید دهقانی، قصیده سرا، تهران، س ۱۳۸۳.
 ۹. — نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، خوارزمی، تهران، س ۱۳۵۹.
 ۱۰. — علم و تمدن در اسلام، احمد آرام، اندیشه با همکاری فرانکلین، تهران، س ۱۳۵۰.
 ۱۱. — انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۹.
 ۱۲. — قلب اسلام (ارزش‌های جاودان برای بشریت)، مصطفی شهر آئینی، حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳.

وی علاوه بر تالیفات مذکور که بخشی از آثارش است، بسیاری از کتاب‌های عرفانی و فلسفی را در فرهنگ اسلامی تصحیح نموده است که در کتاب‌شناسی مستقلی نیز باید ذکر گردد، علاوه بر آن وی دارای کتاب‌ها، مقالات، و سخنرانی‌های زیادی است که پاره‌ای هنوز به فارسی ترجمه نشده است. بعضی از این تالیف‌ها عبارتند از:

- 1 – Expectation of the millennium: shiism in history.¹
- 2 – science – Islamic Empire – History Bibliography.²
- 3 – Religion of the heart: essays presented to Frithiof schuon on his eightieth birth day.³
- 4 – The essential writings of Frithiof schuon.⁴

لازم به ذکر است که مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر که در چند دهه گذشته ایراد شده و به صورت پراکنده وجود داشت و پاره‌ای از آنها شاید تا کنون ترجمه نشده باشد، به صورت مجموعه‌ای منظم در سه مجلد توسط دکتر سید حسن حسینی با عنوان معرفت جاودان در سال ۸۶ گردآوری و چاپ شده است.^۵

نقد روش پژوهشی مستشرقان در شناخت تمدن اسلامی

با توجه به اینکه سید حسین نصر از جمله وفاداران به جریان سنت‌گرایی است، از مولفه‌های فکری او این است که میان علوم و دانش با معنویت و مابعدالطبیعه یا به تعبیر او علم قدسی یا مقدس ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و از این امر به ارتباط میان علوم و امر قدسی تعبیر می‌کند و معتقد است که گذشته فرهنگ اسلامی، ملو از ارتباط میان معنویت و دانش است، به طوری که اندیشمندان اسلامی در تاریخ تمدن اسلامی گستی میان علم و دینداری خویش نمی‌دیدند و میان عالم

1. Seyyed hossein Nasr, Hamid Dabashi, seyed Vali Reza Nasr, Expectation of the millennium: shiism in history, Albany, state University of New York Press, 1989.

2. Seyyed hosein Nasr, science – Islamic Empire – History Bibliography, Lahor, pakistan, suhail Academy, 1985.

3. Seyyed hossein Nasr, Frithiof Schuon, Religion of the heart: essays presented to Frithiof schuon on his eightieth birth day, Washington D.C, Foundation for Traditional studies, 1991.

4. Seyyed hossein Nasr, Frithiof Schuon, The essential writings of Frithiof schuon, shafesbury Dorest, Rockport, mass: Element, 1991.

۵. سید حسین نصر، حکمت جاودان، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، تهران، س ۱۳۸۶؛ ۳ ج.

ماده و عالم فرا ماده ارتباط قائل بودند و تنها در عصر رنسانس و عصر تجدد است که این ارتباط میان عالم قدسی و معنویت با عالم ماده و علوم قطع می‌گردد. وی معتقد است که این امر بدین جهت است که در دوره رنسانس عالم ماده در محوریت قرار می‌گیرد و عالم فراماده یا نفی می‌گردد و یا درباره آن تردید می‌شود و یا زیرکانه به لادری‌گری درباره آن بسنده می‌شود، که نتیجه منطقی این نگاه این می‌گردد که عوالم طولی که مورد اعتقاد عارفان اسلامی بود، مورد توجه قرار نمی‌گیرد و به عالم ماده بسنده می‌شود و تمام کوشش برای شناخت این عالم ماده مصروف می‌گردد. از دیدگاه نصر، مدرنیته از منظر هستی‌شناسی، واقعیت را به عالم ماده خلاصه می‌کند و چون واقعیت از نگاه اندیشمندان مدرنیته به عالم ماده محدود می‌شود، از اینرو بسیاری از مستشرقان و پژوهشگران غربی پس از عصر مدرن، هیچگاه نتوانستند در شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی با اندیشمندان و محققان مسلمان همسوی و همدل شوند. وی در این باره چنین می‌گوید:

تفاوت ریشه‌ای بین سنت‌گرایان و غالب مکاتب فکری دیگر که با مطالعه ادیان سروکار دارند، دقیقاً از همین اختلاف نظرهای عظیم آنها درباره سرشت واقعیت ناشی می‌شود. سنت‌گرایان، آن بینش مثله شده نسبت به واقعیت را که در حال حاضر در مغرب زمین حاکم است و از آن عقل باروی و تجربه باوری‌ای آب می‌خورد که پس از قرون وسطی در اروپا شیوع یافته است و پس زمینه غالب مطالعات ادیان را به ویژه در محافل دانشگاهی، تشکیل می‌دهد، معتبر نمی‌شناسد. اما باید به خاطر سپرد که منظری را که سنت‌گرایان برگزیده‌اند، همان جهان بینی‌ای است که ادیان در آن زاده شده و در طول هزاران سال تا ظهور جهان نوین رشد و پرورش یافته‌اند.^۱

بنا به نظر وی پس از رنسانس، اندیشمندان و مستشرقان، در شناخت تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی همان شیوه‌ای را که پس از رنسانس در شناخت علوم به کار می‌بردند، درباره شناخت آثار اسلامی به کار برده‌اند و بر اساس همین تصور، میان دانش مورد توجه اندیشمندان اسلامی با معنویت، فاصله ایجاد نمودند و به ارتباط میان این دو، آن‌طور که مورد وثوق عالمان اسلامی بود،

۱. سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، ویراسته احمد رضا جلیلی، موسسه فرهنگی طه، قم، س ۱۳۷۹، ص ۱۰۹.

توجه نمودند. از اینرو نصر در نقد مستشرقان معتقد است یا آنان نتوانستند به رابطه میان امر قدسی با علوم در تمدن اسلامی آگاهی پیدا کنند و بر حسب تفسیر دنیای مدرن از علم، معنویت را از معرفت جدا ساختند و همانطور که اندیشه دنیویت و سکولاریزم در دنیای غرب پس از رنسانس رشد نمود، هم چنین این مولفه فکری نیز مطرح شد که میان علم به معنای تجربی و مفاهیم قدسی و معنوی نیز ارتباط روشمندی وجود ندارد. وی در این باره چنین می‌گوید:

اگر تعریفی که از علم مقدس شده است، پذیرفته شود، آشکار خواهد شد که تمام علوم متداول در تمدن اسلامی از نقلیات تا عقلیات از قلمرو امر قدسی بیرون نیست و انسان چه با قانون مسعودی بیرونی سروکار داشته باشد و چه با رساله حساب غیاث الدین جمشید کاشانی و چه با الشواهد الربوبیه ملاصدرا، همواره در قلمرو علم مقدس سیر می‌کنند. البته همین آثار را می‌توان از دیدگاه دنیاگرا و لادری مورد مطالعه قرار داد و امر قدسی را از آن زدود، چنان که در آثار اکثر مستشرقین و شاگردان آنان در بین مسلمانان دیده می‌شود.^۱

به علاوه وی معتقد است بسیاری از مستشرقان به این جهت نتوانستند با مفاهیمی اسلامی هم‌سوی شوند، چون بدون دلدادگی و علاقه به آن نگریستند و بنا به عوامل متفاوت، نگاه مثبت و همدلانه‌ای به فرهنگ مورد مطالعه خود نشان ندادند:

اگر انسان بخواهد با حالت بی‌دینی به یک دین بنگرد، نمی‌تواند با آن دین همراه شود، دقیقاً مثل اینکه شما بخواهید، به موسیقی بدون علاقه و به صورت عینی و ابجکتیو بنگرید.^۲

از دیدگاه نصر تفکر اسلامی مبتنی بر مبانی خاص هستی‌شناسی و جهان‌شناسی است. از جمله مهمترین مبانی هستی‌شناسی این است که در جهان موجود، عوالم طولی وجود دارد که پائین‌ترین مرحله آن، عالم ماده است و بالاتر از آن عالم روان، عالم خیال، عالم عقل و عالم فرشته مقرب قرار دارد، و در مراتب قوس صعود بالاترین مرتبه وجود، متعلق به مقام الوهیت یا مقام غیب الغیوبی است، مرتبه‌ای از وجود الهی پیش از آنکه در مرتبه بعدی که مرتبه اسماء و صفات الهی و تجلی

۱. همان، ص ۷.

۲. مجله هفتگی شهروند، س دوم، ش ۳۴، ۳۰ دی ۱۳۸۶، ص ۱۰۸ (گفتگوی اختصاصی با سید حسین نصر).

حقیقت محمدیه است، تعین بیابد و این مبانی هستی‌شناسی که ریشه فکری عرفان اسلامی را شکل می‌دهد، بر خلاف تلقی دنیای مدرن از انسان و خدا است.

انسان در عصر تجدد از بعد مادی و دنیوی که از دیدگاه عرفان اسلامی پائین‌ترین مرحله هستی در قوس نزول است، محوریت می‌یابد و خود را جانشین خدا فرض می‌کند و تنها عالم مورد اعتقاد و اهتمام او همین عالم ماده می‌گردد. از اینرو انسان مدرن تمام کوشش خویش را روا می‌دارد تا همین عالمی را که مورد توجه اوست، بشناسد و به همین علت خود را به عالم ماده که از دیدگاه ادیان پائین‌ترین سطح هستی است، محدود نمود و به شناسائی آن مشغول گردید. در حالی که در عرفان اسلامی، عالم ماده تنها نماد و آیه‌ای از حقیقت الهی یا حقیقة الحقایق تلقی می‌گردد و کوشش عرفان بر این است تا انسان را از سطح نازل عالم ماده به سوی عوالم برتر سوق دهد. بنابراین از دیدگاه نصر محصول کوشش علوم و دانش بشری پس از رنسانس، شناخت این عالم مادی و هر چیزی است که در عرض همین عالم قرار دارد و هیچگاه از این عالم، صعودی صورت نمی‌پذیرد:

سلسله عظیم موجودات طولی به سلسله‌ای عرضی و زمانی مبدل گشت و به تولد اندیشه تطور انواع انجامید. والاس و داروین صرفاً بر اساس مشاهداتشان به نظریه تطور انواع نرسیدند، بلکه در جهانی که در آن یا به ذات الهی به دیده انکار نگریسته می‌شود یا مقام و منزلت او تا به حد نقش یک ساعت ساز فرو کاسته می‌شود... نظریه تطور انواع بهترین راه فراهم آوردن زمینه‌ای برای مطالعه تنوع حیرت‌آور اشکال حیات، بدون لزوم توسل به نیروی خلاقه خداوند، به نظر می‌رسید.^۱

بنا بر این از منظر ادیان، هستی دارای مراتب طولی است، به طوری که در قوس صعودی این عوالم، مراتبی از هستی به چشم می‌خورد که بالاتر از عالم ماده و از جهت مرتبه وجودی، از هستی بیشتری نسبت به عالم ماده برخوردار هستند. بر طبق اندیشه سنت گرایان، شناخت عالم ماده توسط اندیشمندان عصر جدید، که اوج درخشش معرفت دنیای مدرنیته و عصر تجدد می‌باشد، همچون شناخت و آگاهی دانش آموز کلاس اولی را می‌ماند که وی هر چقدر هم تیزهوش و با استعداد باشد؛ اما دانش او باز در سطح کلاس اول ابتدایی است، بر خلاف کسی که در کلاس‌های بالاتری

۱. همان، ص ۲۵۴.

قرار دارد و از سطح دانش بیشتری نسبت به دانش آموز کلاس اول برخوردار است. بنا بر این معرفت اندیشمندان دنیای مدرن نسبت به عوالم طولی و مراتب هستی که برتر از عالم ماده هستند، به جهت محدود شدن در سطح عالم ماده، همچون آن دانش آموز کلاس اولی را می‌ماند که هیچگاه به مرحله بالاتری از دانش نخواهد رسید و در همان سطح از معرفت باقی می‌ماند. از اینرو سنت‌گرایانی همچون دکتر نصر معتقدند که اختلاف میان تفکر ادیان و وفاداران به آنها با بسیاری از اندیشمندان غربی که فکر آنان برآمده از دنیای مدرن است؛ ریشه در اعتقاداتشان درباره سرشت واقعیت دارد و این اختلاف میان سنت دینی و عصر مدرن، اختلافی ریشه‌ای و مبنایی است. نصر در نقد ویژگی‌های عصر متجدد، کلیه عناصری را که در تضاد با تفکر سنتی سنت‌گرایان است، مطرح می‌سازد:

بی‌رونی ایمان، گسترش دین‌گریزی، فقدان شهود عقلانی، فراموشی علم مقدس و ماشینی شدن جهان، دست به دست هم داده‌اند تا سلسله مراتب عالم هستی را غیر واقعی جلوه دهند.^۱

از منظر سنت‌گرایان، انسان عصر جدید به هوای علوم تجربی و بر اساس دل‌بردگی آن، دل از وحی و سنت‌های جاویدان دینی کشیده است و خواسته با علم تجربی به تمامی پرسش‌های زندگی پاسخ دهد. در حالی که علوم تجربی نه تنها دنیای انسان مدرن را گسترش نداده و فراخ نکرده است، بلکه عالم را از جنبه هستی‌شناسی محدودتر کرده و تقلیل داده است:

تجدد آن گاه پای به عرصه هستی نهاد که منبع معرفت تازه‌ای کشف شد: روش علمی. چون آزمایش‌های ضبط و مهاردار این روش دانشمندان را به اثبات فرضیه‌هایشان توانا می‌ساخت، و چون آن فرضیه‌های به اثبات رسیده قدرت تغییر اساسی عالم ماده و مادیات را داشت، غربیان در مقام جست و جوی تصویر بزرگ، از وحی به علم روی کردند، مورخان تاریخ اندیشه‌ها می‌گویند: در سده نوزدهم، غربیان آنقدر که به وجود اتم یقین داشتند به هیچیک از امور خاصی که کتاب مقدس از آنها دم می‌زد، مطمئن نبودند.^۲

۱. همان، ص ۲۵۴.

۲. هیوستن اسمیت، اهمیت دینی پسا‌تجددگرایی: یک جوابیه، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س چهارم، ش ۳ و ۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۷، ص ۱۷۸.

همچنین هیوستن اسمیت که از جمله سنت گرایان برجسته و همسوی با اندیشه‌های دکتر نصر است، در نقد مدرنیته می‌افزاید:

اگر انسانهای سنتی را کسانی تصور کنیم که از پنجره وحی (یعنی اسطوره‌های ماثور و متون مقدس خود) به جهان می‌نگرند، پنجره‌ای که انسانها در دوران تجدد بدان روی کردند (علم) کوچک از کار درآمده است و بالاتر از سطح بینی انسان را نشان نمی‌دهد و این سخن از لحاظ معرفت شناختی بدین معناست که وقتی که از پنجره علم نگاه می‌کنیم، نگاهمان به پایین می‌افتد و فقط چیزهایی را می‌بینیم که از ما نازل‌ترند.^۱

سنت گرایان بر این باورند که اندیشه‌های ادیان در عرصه انسان‌شناسی و جهان‌شناسی به جهت محوریت یافتن علوم تجربی پس از عصر رنسانس، رونق نگرفته است و جهان فراماده که نسبت به عالم ماده برتر و واقعی‌تر است، چون فراتر از دسترس و اثبات پوزیتیویستی علوم تجربی بود، به حاشیه رانده شد:

ادعای اجماعی کیهان‌شناسی‌های دینی در علوم تجربی پژواک نیافته است، زیرا (چون نوعی ارزش دآوری است)، فراتر از دسترس این علوم است. و آن اینکه جهان نامرئی نه فقط واقعیت دارد، بلکه ساحات و عرصات آن واقعی‌تر و ارزشمندتر از جهان مرئی‌اند، که فقط بازتاب آنهاست.^۲

هم چنین نصر در نقد شیوه مستشرقان این نکته را می‌افزاید که بسیاری از اسلام‌شناسان مستشرق به ویژه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم علاوه بر روش تاریخی‌نگری، تلاش می‌نمودند تا از راه لغت‌شناسی زبان و سنجش تاریخی تمدنها و ادیان، به شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی دست یابند و نوعاً دارای اهداف تبشیری و تبلیغی بوده‌اند که می‌کوشیدند تا بدین وسیله عدم حقانیت اسلام را اثبات کنند، به طوری که در میان آنان کمتر محققان روش‌شناس و اندیشمند وجود داشت. وی در این باره می‌گوید:

در باره اسلام مایه تأسف است که بیشتر کسانی که به حوزه مطالعات

۱. همان، ص ۱۷۹.

۲. همان، ص ۱۹۳.

اسلامی روی آوردند یا از رهگذر لغت‌شناسی زبان عربی و فارسی و تاریخ این دو قوم یا تنها از رهگذر تاریخ آنها به این عرصه گام نهادند و از اینرو در واقع متفکر نبودند. بیشتر در وهله نخست میسیونرهایی بودند که اسلام را برنتابیده و خواهان اثبات کذب آن بودند. البته استثنای ناچیزی هم در کار بوده است.^۱

سنت‌گرایان بر این باورند که در اندیشه اسلامی، حقایق و مفاهیمی وجود دارد که والاتر و فراتر از زمان و مکان خاص قرار می‌گیرند و با بررسی تاریخی به چنگ محقق نمی‌آیند. از نظر آنان به عنوان مثال مورخ هنر در بررسی هنر اسلامی، می‌کوشد تا هنر مسلمانان را وابسته و محدود به موقعیت و شرایط خاص تاریخی بداند و آن را بر اساس این شاخص تاریخی مورد تحلیل قرار می‌دهد، حال آنکه این نیمی از حقیقت را بیان می‌دارد، اما سنت دینی دارای عناصری بی‌زمان و جاودانه است که از عرصه تاریخی‌نگری خارج و بیرون است.

آنان در عین حال که به حقایق جاویدان و والاتر از زمان و مکان خاص که به چنگ پژوهش تاریخی نمی‌آید، باور دارند، اما راه خود را از پدیدارشناسی متأخر جدا می‌دانند و معتقدند که بر خلاف پدیدارشناسی قرن نوزدهم اروپا، نسبت به پژوهش از جهت تاریخی کاملاً بی‌اعتنا نیستند، و بررسی تاریخی را به عنوان نیمی از کاوش در کنار نیمی دیگر که همان عناصر درونی و غیرزمانمند است، قرار می‌دهند:

این مکتب [سنت‌گرایی] با دین از حیث واقعیت فراتاریخی‌اش سروکار دارد و از قبول اصالت تاریخ (Historicism) در رویکرد نظری به علم دین که در سده نوزدهم در اروپا شکل گرفت، سرباز می‌زند. با این همه بر خلاف مکتب پدیدارشناسی متأخر نسبت به پرده برداری تاریخی از یک سنت خاص یا اهمیت و ارزش یک پدیده خاص دینی در چارچوب سنتی که تاریخ ویژه و متمایز خود را دارد، بی‌اعتنا نیست.^۲

به نظر می‌رسد که اعتقاد سنت‌گرایان به روش فراتاریخی ریشه در اندیشه آنان پیرامون حکمت جاویدان دارد و آنان حقیقت و به پیرو آن شکل‌گیری فرهنگ اسلامی را ورای هرگونه تعیین و

۱. رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر مقدس، ص ۱۴۹.

۲. سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۱۰۶.

محدودیت و برآمده از ذات نامتناهی حضرت حق و آموزه‌های وحیانی یا سنت دینی می‌دانند که این حقیقت امری فراتر از هر گونه حیثیت زمانی و مکانی است. از دیدگاه آنان فرهنگ و تمدن اسلامی در تمام عرصه‌ها بیش از آنکه مبتنی بر جغرافیا، شرایط زیست محیطی و روح دوران باشد و به شرایط و عوامل تاریخی تقلیل یابد، به تعبیر ژان لوئیس میکون مبتنی بر عالم معنوی که همان عالم پیام وحیانی است، می‌باشد، به طوری که از جنبه نشانه‌شناسی، آشنایی با زبان تمدن اسلامی، مبتنی بر شناخت اندیشه‌هایی است که برگرفته از این عالم معنوی و وحیانی است.

راههای چهارگانه هدایت معنوی

دکتر نصر در مصاحبه‌ای با رامین جهانبگلو در کتاب در جست و جوی امر قدسی آنگاه که درباره افکار هانری کربن سخن می‌گوید، اشاره به این امر می‌کند که در تفکر شیعه علاوه بر اینکه اعتقاد به وجود استادان معنوی همچون معلم‌های صوفیه، مرشدها و مشایخ وجود دارد، هم چنین اعتقاد بر این امر وجود دارد که امکان هدایت به وسیله امام مهدی علیه السلام وجود دارد و چه بسیار از عارفان شیعی که مدعی بوده‌اند، هیچ استادی غیر از امام عصر علیه السلام نداشته‌اند، زیرا در تفکر شیعی امکان ارتباط با امام مهدی علیه السلام در عصر غیبت به صورت مستقیم وجود دارد، به طوری که انسان می‌تواند از هدایت معنوی ایشان به صورت مستقیم بهره‌مند شود. وی در این باره می‌گوید:

شما در اسلام شاهد استادان معنوی مانند معلم‌های صوفیه، پیرها، مرشدها، و مشایخ هستید و بیشتر سالکان طریقت، مرشدی انسانی دارند. اما در تشیع امکان هدایت به وسیله امام دوازدهم وجود دارد و عارفان شیعه بسیاری داریم که - هر چند نه همگی - مدعی شده‌اند که هیچ استاد بشری نداشته‌اند، بلکه مرشد آنها امام دوازدهم بوده است، زیرا در عالم تشیع این امکان برای شخص هست که به لطف خداوند با امام دوازدهم ارتباط مستقیم داشته باشد و از هدایت معنوی بی‌واسطه ایشان برخوردار گردد.^۲

۱. ژان لوئیس میکون، از وحی قرآنی تا هنر اسلامی، کتاب هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی، ص ۲۰۱.

۲. در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۶ - ۱۵۵.

نصر معتقد است که این جنبه از تفکر شیعه، مبنی بر ارتباط مستقیم با امام عصر علیه السلام، کربن را شدیداً مجذوب تشیع نمود، به طوری که وی می‌گوید در گفتگوی با کربن، من بر آن بودم که افرادی همچون ملاصدرا دارای استادی معنوی همچون میرداماد بوده‌اند، اما کربن این را نمی‌پذیرفت و معتقد بود که ملاصدرا خود هم‌پایه میرداماد بوده است و او را از جمله کسانی می‌دانست که تنها به دست امام دوازدهم هدایت می‌شوند.^۱ نصر در ادامه این سخن با هائری کربن، مبنی بر هدایت انسانها توسط امام عصر علیه السلام می‌گوید: در اسلام علاوه بر وجود مشایخ و مرشدهایی که می‌توانند به هدایت سالکان بپردازند - چه در سلسله‌های منظم صوفیانه و چه در سلسله‌های غیر رسمی صوفیانه - راه سوم هدایت در تشیع امکان ارتباط مستقیم با امام معصوم، امام مهدی علیه السلام است و راه چهارم طریق اویسی است^۲ که عبارت از امکان برخورداری از هدایت مستقیم حضرت خضر علیه السلام است. اما با وجود این راههای کسب معنویت در تشیع، کربن توجه خاصی به امکان هدایت توسط امام مهدی علیه السلام داشت.^۳

۱. همان، ص ۱۵۶. نصر در باره این فکر کربن می‌گوید: «کربن همواره می‌گفت که: «نه؛ او [ملاصدرا] خود هم پایه میرداماد است؛ او از جمله کسانی است که تنها به دست امام دوازدهم هدایت می‌شوند». او این مطلب را از آن رو گفت که خود را در آن موقعیت می‌دید» (سید حسین نصر، حکمت جاودان، ج ۲، ص ۱۵۶).

۲. لازم به ذکر است که دکتر نصر علی‌رغم اینکه در مصاحبه خود پیرامون راههای معنوی از چهار راه وصول به معنویت نام می‌برد، اما تنها به سه راه تصریح می‌کند و راه اول در سخنان او مشخص نیست.

۳. «در اسلام امکانات زیادی وجود دارد. پیش از هر چیز امکان فرقه‌های منظم صوفی اعسم از سنی و شیعه مانند قادریه، شاذلیه، نعمت‌اللهیه و مانند اینها را می‌بینیم و پس از آن، امکان فرقه‌های صوفی که سازمان رسمی و نام و نشان ممتازی ندارند. آنها شبیه همان چیزی هستند که در صدر اسلام شاهد آنیم و مشایخی هستند که هدایت حلقه‌ای از مریدان را بر عهده دارند. آنچه مشخصاً در میان علمای شیعه وجود دارد، همین نوع دوم است، زیرا در پی مخالفت آشکار با تصوف در پایان دوره صفویه در ایران، بسیاری از علما در عین التزام به تصوف آشکارا نمی‌گفتند که «ما عضو فلان فرقه‌ایم»؛ واژه صوفی زمانی به کار می‌رود که ولایت و هدایتی معنوی در کار باشد... پس از این امکان در عالم تشیع، امکان سومی هست که عبارت از امکان ارتباط مستقیم با امام است. امکان چهارم، طریق اویسی است که عبارت از امکان برخورداری از هدایت مستقیم حضرت خضر علیه السلام است، پیامبری که در قرآن نامش آمده و نیز بعضی او را با الیاس یکی دانسته‌اند. همه این امکانات در کل مجموعه معنویت اسلامی وجود دارد. اما کربن توجه ویژه‌ای به امکان هدایت توسط امام داشت» (همان، ص ۱۵۶).

نگرش سید حسین نصر درباره مهدویت

نصر آنگاه که به بیان تفکر شیعه و سنی پیرامون سیاست و نگرش آنها پیرامون حکومت پس از عصر نبوی می‌پردازد، شیعه را معتقد به حاکمیت و مرجعیت دوازده امام قلمداد می‌کند و بر این امر تصریح می‌ورزد که شیعه تنها برای امامان خویش حاکمیت و وثاقت دینی قائل است و در نبود آنان هیچ مشروعیتی را برای حاکمان دیگر قائل نیست در صورت عدم تحقق آن، برای حکومت سلطنتی یا نظریه سلطان، مشروعیت قائل است.^۱ وی در این باره می‌گوید:

در عرصه‌ی سیاسی، منظر سنتی همواره بر واقع‌گرایی مبتنی بر هنجارهای اسلامی تأکید دارد. در عالم تسنن، خلافت سنتی و در غیاب آن، دیگر نهادهای سیاسی نظیر سلطنت را که با گذشت قرن‌ها در پرتو تعالیم شریعت و نیازهای جامعه تکون یافته‌اند، می‌پذیرد، اما تحت هیچ شرایطی به این امید که کسی چون ابوبکر یا عمر را بر سر کار آورد و در این میان به نوعی دیکتاتوری رضایت دهد، در پی از میان بردن باقی‌مانده‌ی نهادهای سیاسی اسلامی سنتی، که با قید و بندهای سنتی ضبط و مهار می‌شوند، نیست... اما در خصوص تشیع، منظر سنتی هم چنان بر این امر تأکید دارد که قدرت و مرجعیت نهایی از آن امام دوازدهم است و در غیاب او، هیچ شکلی از حکومت نمی‌تواند کامل باشد.^۲

البته به نظر می‌رسد که سید حسین نصر اندیشه خود را درباره نوع حکومت شیعی در عصر غیبت امام عصر (عجله الله تعالی فرجه) و در زمان نبود امام معصوم به صورت شفاف بیان نکرده است و مشخص نیست که وی با وجود پذیرش خلافت سنتی در عصر غیبت امام معصوم، به سوی چه نوع حکومت شیعی

۱. لگنهاوزن در نقد اندیشه‌های سیاسی سید حسین نصر معتقد است که سنت گرایان حکومت‌های مبتنی بر نظریه سلطان را به این جهت می‌پذیرند، چون این نوع حکومت را به حکومت‌های مدرن ترجیح داده و مفاسد آنها را کمتر از نوع مدرن می‌دانند؛ «ظاهراً سنت گرایان چنین فهمی از تاریخ اسلام ندارند. آنها حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت سلطانها و به اصطلاح سنتی، حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت خلفا را می‌ستایند و در عین حال همه مفاسد و فجایع این گونه حکومت‌ها را به عنوان نقایصی که باید برای جلوگیری از خطر به قدرت رسیدن برخی از انواع حکومت‌های غرب نادیده گرفته شوند؛ ناچیز جلوه می‌دهند و این بدترین شکل سیاست ارتجاعی است» (محمد لگنهاوزن، چرا سنت گرا نیستیم؟، ص ۲۵۲).

۲. سید حسین نصر، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۶، صص ۳۴-۳۵.

گرایش دارد و بعضی از منتقدان بر او اشکال نمودند که وی با وجود آنکه سنت‌گرا است، چرا نسبت به حکومت جمهوری اسلامی نگرش مثبت ندارد و گاه به مخالفت با آن می‌پردازد،^۱ در حالی که وی حکومت سلطنتی پهلوی را در حالی که لااقل از مبانی سنتی کمتری نسبت به جمهوری اسلامی برخوردار بود، تأیید می‌نمود و به حمایت آن می‌پرداخت.^۲

از جمله آثار برجسته دکتر نصر که در آنجا از فرق و مذاهب اسلامی از جمله شیعه سخن گفته

۱. انسانها آن‌طور که می‌اندیشند، زندگی می‌کنند، و انقلاب‌های سیاسی شیعه، ریشه در افکار اندیشه‌های شیعیان دارد. البته اندیشه و افکار اعم از افکار فلسفی است و وفاداری به اندیشه‌های کلامی که لزوماً فلسفی هم نیستند، نیز نوعی اندیشه است.

به نظر می‌رسد همان‌طور که سید حسین نصر مانند هانری کربن معتقد است، عرفان تنها در تفکر و بستر شیعه امکان رشد داشته است، همچنین فلسفه سیاسی مبارزه با ستم و تحقق حکومتی که جانشین و نائب ولایت امام مهدی عج است، ریشه در بستره و تفکر شیعه دارد و عرفان و سیاست هر دو ثمره درخت الهیات شیعی است. در میان اهل سنت هیچگاه تفکرات تحول سیاسی به مانند شیعه به چشم نمی‌خورد و اندیشمندان اهل سنت مانند جوینی، غزالی و ماوردی همه بر نظریه سلطان عادل توافق دارند، زیرا فکر آنان مبتنی بر الهیات سنی است، مبنی بر اینکه پرونده شریعت و مذهب پس از پیامبر اسلام، مختومه شده است و پس از وفات پیامبر وارد عرصه جامعه دینی شده‌ایم. در نظام فکری آنان مفهوم امامت وجود ندارد، در حالی که در شیعه سه قرن تاریخ امامت وجود دارد، یعنی افرادی که مفسران رسمی شریعت هستند و پس از پیامبر که شریعت مختومه شد، تفسیر معنوی و ولایت توسط آنان ادامه یافت، از اینرو تا کنون تمامی تحولات سیاسی به یک معنا مبتنی بر ولایت امامان معصوم بوده است و آنان دارای ولایت و اقتدار سیاسی بوده‌اند.

از اینرو اندیشه اهل سنت و شیعه، دو نوع نگرش را در عرصه انقلاب‌های سیاسی یا تحولات و خیزش‌های سیاسی، بر تائیده است. و عجیب است که پاره‌ای از سنت‌گرایان که معتقدند عرفان مبتنی بر الهیات شیعی است، این سخن را درباره فلسفه سیاسی که آن هم مبتنی بر الهیات شیعی است، قائل نیستند و این تناقضی در فکر آنان است.

۲. از جمله کسانی که به انتقاد از سید حسین نصر پرداخته و رفتار نصر در تأیید حکومت پهلوی و مخالفت با جمهوری اسلامی را امری متناقض با مبانی سنت‌گرایانه او دانسته، دکتر ساشدینا است. وی در انتقاد به دکتر نصر معتقد است که چطور حمایت از فرح پهلوی با سنت سازگار است، اما حمایت از جمهوری اسلامی اینچنین نیست. وی در این باره می‌گوید: «در حالی که اگر [دکتر سید حسین نصر] سنت‌گرا بود، لااقل به سنتی که لازمه آن دفاع از اسلام اصول‌گرای امروز و در صحنه حق و باطل است، باید توجه می‌کرد و خیلی راحت اسلام حاضر در صحنه حق و باطل را می‌پذیرفت. دعوای امروز دکتر نصر بر سر اسلام فعال و حاضر در صحنه است... دکتر نصر میانه خوبی با اسلام فعال امروز ندارد و از این نظر آراء او شبیه غزالی است. غزالی می‌گفت: شما هیچ وقت حتی علیه دولت فاسد و ظالم هم شورش و انقلاب نکنید، بلکه پیش خداوند دعا کنید هدایتش کند... دکتر سید حسین نصر از مدرنیته می‌ترسد و به همین خاطر به اسلام سنتی بر می‌گردد و تصور می‌کند آنجا مصونیتش تأمین می‌شود، چون با این اسلام می‌شود با شاه بنشینیم و با شهبانو راه برویم، اما با اسلام فعال و انقلابی نمی‌شود این کارها را کرد» (ر.ک: به مصاحبه کیهان فرهنگی با ساشدینا، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، کیهان فرهنگی، س ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶، ص ۱۹).

است، کتاب اخیر وی با عنوان قلب اسلام است. وی در این کتاب درباره مذهب شیعه و افکار و اندیشه‌های آن سخن گفته است. و در پاره‌ای از موارد از اندیشه مهدویت‌گرایی و فرقه‌های متمایل به این اندیشه کلامی، سخن گفته است. وی همچون دیگر اسلام‌شناسان در جایی که درباره شیعه دوازده امامی سخن می‌گوید، به مهدویت نیز اشاره می‌کند و می‌گوید:

شیعیان دوازده امامی به سلسله‌ای از ائمه... قائل‌اند که به امام دوازدهم، محمد المهدی پایان می‌پذیرد، درباره امام دوازدهم، اعتقاد شیعیان دوازده امامی بر این است که خداوند عمر دراز اسرارآمیزی به او عطا کرده است، اما درغیبت به سر می‌برد. ایشان مانند الیاس که یهودیان او را در آسمان و زنده‌اش می‌دانند، زنده است.^۱

با توجه به اینکه سنت‌گرایان از جمله سید حسین نصر به عرفان و جنبه باطنی و تاویلی ادیان تعاقب‌خاطر دارند و از شریعت و ظواهر دین، تفسیر عرفانی ارائه می‌دهند، نصر درباره مهدویت می‌گوید: امام دوازدهم، مرشد پنهان همه عالم است و می‌تواند بر کسانی که از حال معنوی مناسبی برای دیدنش برخوردارند، ظاهر گردد. او پیش از آخرالزمان، یعنی آن گاه که بی‌عدالتی و ظلم فراگیر شود برای احیای عدالت و صلح بر روی زمین ظهور می‌کند و زمینه ساز رجعت مسیح خواهد بود، واقعه‌ای که مسلمانان و نیز مسیحیان بدان ایمانی راسخ دارند. وی با توجه به ادبیات متعارف غرب که از مسأله منجی‌گرایی به «انتظار فرجام شناختی»^۲ و یا «اندیشه رستاخیزی»^۳ تعبیر می‌کنند، مهدویت را این چنین تفسیر می‌کند و معتقد است که این واقعه فرجام شناختی اختصاص به تفکر شیعه ندارد و در باقی مذاهب و ادیان نیز چنین تفکری به چشم می‌خورد:

این انتظار فرجام شناختی، مهدویت نام دارد و به هیچ روی اختصاص به شیعه ندارد. اهل تسنن نیز چنین آموزه‌ای دارند با این تفاوت که شیعیان کم و بیش مدعی‌اند که شخص مهدی را می‌شناسند در حالی که سنیان ظهور شخصی را به این نام در آینده انتظار می‌کشند.^۴

نصر به سنجش میان اعتقاد به مهدویت در تفکر اسلامی با اعتقاد به اندیشه رستاخیزی در میان

۱. سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۹۴.

2. Eschatological expectation

3. Apocalyptic thought

۴. همان، ص ۹۵.

مبلغان مسیحی می‌پردازد و می‌گوید که در نظر مبلغان مسیحی اعتقاد به آمدن منجی، امری انحصاری و تنها برای حزب و نهاد خاص می‌باشد، آنها که در این باشگاه و حزب خاص باشند، رستگار هستند و آنها که خارج از این باشگاه و کلوپ باشند، جهنمی و ملعون هستند، در حالی که در تفکر اسلامی مهدویت و آمدن مصلح آخرالزمان تنها برای یک قوم یا مذهب خاص نیست، بلکه او برای هدایت همه عالم خواهد آمد:

هر چند اندیشه رستاخیزی در اسلام به چشم می‌خورد، نقش آن با نقشی که در میان مسیحیان امروزی ایفا می‌کند، متفاوت است. به ویژه با نقشی که در میان پاره‌ای از مبلغان تلویزیونی مسیحیت در آمریکا دارد، چرا که آنها به تفسیرهای بحث‌انگیز خود از کتاب مکاشفه یوحنا و دیگر منابع مسیحی که بر پایه انحصارگرایی تمام‌عیار و حیرت‌انگیزی صورت می‌گیرد، رنگ و بویی تجاری داده‌اند.^۱

از دیدگاه وی اسلام به مهدویت به عنوان یک امر ژورنالیستی و تبلیغی نمی‌نگرد و جز پاره‌ای از مدعیان دروغین مهدویت که بیشتر سو، استفاده‌کنندگان از این مبحث هستند، کسی به مهدویت به عنوان یک راهکار خاص حزبی که تنها برای هدایت یک طیف خاصی باشد، نمی‌نگرد. وی در این باره می‌گوید:

در عالم اسلام با وجود اعتقاد به ظهور مهدی، در سطح عمومی و به ویژه در تلویزیون کمتر از آن سخن می‌رود و تأکید چندانی نسبت به تأسیس باشگاهی انحصاری^۲ نیست که تنها اعضای آن نجات خواهند یافت و جملگی انسان‌های غیر عضو آن، ملعون و جهنمی خواهند بود.^۳

مدعیان دروغین مهدویت

از جمله مباحثی که مورد توجه نصر در کتاب *قلب اسلام* قرار گرفته است، ادعای مدعیان دروغین مهدویت و انگیزه‌های سیاسی این فکر در نزد آنان است. وی معتقد است، موج مهدویت خواهی و ادعای مهدویت در آغاز قرن نوزدهم، عکس‌العملی در برابر قدرت‌های استعماری پاره‌ای از

۱. همان، ص ۹۵.

2. An exclusive club

۳. همان، ص ۹۵.

دول بوده است که بر سرزمین‌های اسلامی چنگ انداخته بودند. وی بر خلاف بسیاری از شرق شناسان قرن نوزدهم که از ریشه و بنیاد، اعتقاد به مهدویت را با جریان‌های سیاسی دوران‌های متفاوت تحلیل می‌نمودند، از مهدویت، تفسیر تاریخی ارائه نمی‌دهد و تمسک سودجویان به مهدویت را صرفاً علت مهدی‌نمایی می‌داند نه اینکه آن را دلیل بر اصل تحقق این مبحث بدانند و با توجه به اینکه خود شیعه‌ای معتقد است، در این باره تفسیری مناسب و به دور از روحیه تاریخی‌نگری دارد:

در آغاز سده نوزدهم که قدرت‌های استعماری بر جهان اسلام چیرگی یافته بودند، یکی از واکنش‌ها در برابر سلطه آن‌ها، موجی از مهدویت بود که بسیاری از سرزمین‌های اسلامی را فرا گرفت. در برخی نواحی، این موج موجب ظهور افرادی به نام مهدی (مهدی‌نما) شد که از نفوذ دینی و سیاسی بالایی برخوردار بودند.^۱

نصر در ادامه تحلیل از مدعیان دروغین مهدویت، ادعای بعضی از این مدعیان همچون مهدی سودانی در سودان و عثمان دان فادیو در آفریقای غربی را، زمینه‌ساز پیدایش فرقه‌های جدید نمی‌داند، اما تفکر بعضی از مدعیان را موجب پیدایش پاره‌ای از مذاهب و فرقه‌ها می‌داند، از جمله به جنبش بابیه (پیروان علی محمد باب در ایران) و جنبش احمدیه (پیروان غلام احمد در پنجاب پاکستان)، یاد می‌کند که اولی پیشینه شیعی و دومی پیشینه سنی دارد. وی درباره باب می‌گوید:

در نخستین دهه‌های سده نوزدهم، از زمینه نهضت شیخی، نهضت بابی سر برآورد، نهضتی که بنیانگذار آن، سید محمد باب، خود را بابی (دروازه‌ای) به سوی مهدی وانمود می‌کرد. یکی از شاگردان باب، به نام بهاءالله پا را از این هم فراتر نهاد و خود را نه تنها مهدی، بلکه پیامبری جدید و بنیانگذار باییت [بهائیت] معرفی کرد که امروزه نیز در غرب پیروانی دارد. ولی این نهضت را با وجود آنکه خاستگاهی شیعی دارد، نمی‌توان فرقه‌ای اسلامی نامید، بلکه آن نهضت دینی نوگرایی است که می‌خواهد خود را به پاره‌ای از اصول نبوی و جامع اسلام پیوند زند، اما برداشت آنان از این اصول، متفاوت از برداشت مسلمانان از آنهاست.^۲

۱. همان، ص ۱۰۳.

۲. همان، ص ۱۰۴.

وی فرقه بهائیت را نهضت دینی نوگرایی می‌داند که می‌خواهد خود را وفادار به پاره‌ای از اصول نبوی و جامع اسلام وانمود کند، در حالی که برداشت آنها از دین با برداشت رایج و متداول شیعه تفاوت دارد، از اینرو آن را فرقه‌ای اسلامی نمی‌داند.^۱

نصر در سنجش میان فرقه بهائیت با فرقه غلام احمد [قادیانیه]، معتقد است که به جهت آنکه بهائیت خود را از اسلام کنار کشید، از اینرو نمی‌توان آنها را مسلمان خواند: «به هر حال جایگاه احمدیه نسبت به اسلام بسیار متفاوت از جایگاه بهائیت است که آشکارا خود را از اسلام کنار کشیدند و به هیچ روی، نمی‌توان آن را فرقه یا شاخه‌ای از اسلام به شمار آورد».^۲

با توجه به رویکرد غیر عقلانی و خرد ستیزانه فرقه شیخیه و گرایش شدید بساطنی و پارسا منشانه به دین و احترام زیاد و افراطی به ائمه علیهم السلام، به نظر می‌رسد سید حسین نصر این امور را زمینه تاثیر پذیری فرقه بابیه از نهضت شیخیه می‌داند، به طوری که او این جنبه خرد ستیزی را عامل پیدایش جریان بابیه می‌داند، همانطور که جریان وهابیت از دل تفکر حنبلی‌ها بیرون آمد و آنها هم از مخالفان شدید کلام و عقل‌گرایی گردیدند. از سخنان نصر احساس می‌شود که وی خردستیزی را عامل و زمینه ساز جریانات انحرافی مبتنی بر بساطن‌گرایی و احساس‌گرایی دینی می‌داند.

وی درباره نگرش شیعه به مسأله خلافت در عصر غیبت امام عصر علیه السلام معتقد است، شیعه خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، اما به عنوان پدیده‌ای سیاسی که کمترین آسیب را در دوره غیبت امام مهدی علیه السلام دارد، مورد توجه قرار داده است:

تشیع خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از حکومت که در دوران غیبت حضرت مهدی، کمترین نقص را دارد، پذیرفت. این دیدگاه حتی در آثار اولیه آیت‌الله خمینی نیز تا پیش از آنکه به نفع مفهوم جدید «حکومت ولایت فقیه» با نهاد پادشاهی به مخالفت برخیزد، به چشم می‌خورد.^۳

آخرین مطلب نصر در کتاب *قلب اسلام* پیرامون مهدویت، معادشناسی است. وی معتقد است

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۸۷.

مسلمانان، معادشناسی را به دو معنا به کار می‌برند، یکی در مرتبه فردی و دیگری در مرتبه فلسفه تاریخ و تاریخ بشریت است. مسلمانان نیز در فلسفه تاریخ معتقد به ایجاد یک جامعه ایده‌آل و پراز عدل و داد می‌باشند که به وسیله امام مهدی عج تحقق می‌یابد. وی تحقق این جامعه را مبتنی بر مداخله الهی در زندگی بشری می‌داند و می‌گوید: «مسلمانان نیز همچون مسیحیان برآنند که تاریخ بشر را پایانی است که مشخصه‌اش مداخله الهی در نظام دنیوی است، یعنی ظهور مهدی عج و حکومت او و به دنبالش رجعت مسیح - و نه پیامبر اسلام - در اورشلیم، ویرانی دنیا، رستاخیز، و داوری نهایی در پیشگاه خداوند».^۱

و در ادامه همین مبحث به نقش و حضور شخصیت حضرت عیسی ع در تفکر معادشناسی مسلمانان اشاره می‌کند، مبنی بر اینکه مسلمانان در مبحث مهدویت معتقد به بازگشت عیسی ع در عصر ظهور حضرت مهدی عج هستند: «کمتر غربی است که بداند نقش حضرت مسیح ع در معادشناسی اسلامی تا چه اندازه محوری است، همچنانکه او در برداشت مسیحیان از روز رستاخیز چنین نقشی را داراست».^۲

سید حسین نصر در کتاب *قلب اسلام* بهتر از تمامی اسلام‌شناسان غربی که درباره اسلام و فرقه‌های مذاهب اسلامی سخن گفته‌اند، توانسته است درباره افکار و اعتقادات مسلمانان سخن بگوید و با توجه به اینکه وی مسلمان شیعی و پرورش یافته فرهنگ اسلامی است و با منابع درجه اول مسلمانان و زبان اصلی این آثار مانوس بوده، است در کتاب مذکور بهتر از افرادی چون آنه ماری شیمل، همیلتون گیپ و دیگر اسلام‌شناسان به تفسیر اعتقادات مسلمانان می‌پردازد و بی‌تردید کتاب ایشان در تطبیق با آثاری چون «درآمدی بر اسلام» شیمل و یا «اسلام بررسی تاریخی» همیلتون گیپ، از جایگاه ممتاز و غنای بیشتری برخوردار است.

مدرنیته و مهدویت‌گرایی از منظر سنت‌گرایی

پرسش از هدف تاریخ، حرکت و مکانیسم آن، مسیر و منازل برجسته حرکت تاریخ و آینده جوامع از جدی‌ترین پرسش‌های جامعه‌شناسان و فیلسوفان تاریخ است. در تاریخ فلسفه، بسیاری از

۱. همان، ص ۳۰۰.

۲. همان.

اندیشمندان و متفکران در صدد بوده‌اند تا به پرسش‌های بنیادین فلسفه تاریخ پاسخ داده و نگرش خود را نسبت به این پرسش‌ها بیان کنند. در این راستا پاره‌ای از اندیشمندان، معتقد به حرکت دوری یا حلزونی تاریخ و عده‌ای دیگر به حرکت خطی معتقد بوده‌اند، یا عده‌ای نگاه بدبینانه به آینده تاریخ داشته و عده‌ای دیگر نیز همچون ادیان، نگاه مثبت اندیشانه به آینده افکنده‌اند.

از جمله عوامل مهم که موجب شده تا در چند دهه گذشته پاسخ به پرسش‌های اساسی فلسفه تاریخ از اهمیت دو چندان برخوردار شود، تحولاتی است که در عرصه نظریه پردازی‌های جهانی پیرامون وضعیت آینده جهان یا آینده‌پژوهی پدید آمده است، که از مهمترین عوامل زمینه‌ساز این توجه به آینده و بازنگری نسبت به تئوری‌های معرفتی و شناختی، شکست علم گروی و خردگرایی افراطی، نقد رویکرد پوزیتیویستی به معرفت و شکست کمونیسم است.

شیوه معرفتی مدرنیته

همانطور که اشاره شد، به تعبیر بعضی از اندیشمندان منتقد مدرنیته، در دوره رنسانس پس از کشف منبع معرفتی جدیدی همچون روش علمی، اندیشمندان رنسانس نه تنها با روش‌شناسی علوم و خردگرایی، عالم و جهان انسان‌ها را گسترش ندادند، بلکه عالم هستی را محدود به دنیای مادی نمودند. همچنین از طرف دیگر نقد جنبه‌های معرفتی و کارکردی مدرنیته توسط اندیشمندان پسا مدرن موجب اهمیت دادن به تکرار اندیشه‌ها، مخالفت با هرگونه جهان بینی یا روایت کلان، ایدئولوژی گریزی، یکسان گریزی، اهمیت دادن به خرده فرهنگ‌ها، نسبییت گرای و پوچ گرای و سرگشتگی معرفتی گردید به طوری که می‌توان دو ویژگی مهم عصر پسامدرن، یعنی نسبییت گرای معرفتی و پوچ گرای یا بی‌معنایی را از جمله عوامل مهمی دانست که در کنار فروپاشی کمونیسم موجب شده تا امروزه به فلسفه تاریخ و وضعیت آینده جهان، توجه خاصی شود. بسیاری از اندیشمندان معتقدند، این دو ویژگی که محصول دنیای پست مدرن است، دوره‌ای که از سال ۱۹۷۰ توسط افرادی همچون لیوتار مطرح گردیده است، خود بیانگر این است که علی‌رغم اینکه پست مدرنیسم به نقد مدرنیته پرداخته است، اما نتوانسته در برابر دنیای متجدد، جایگزین مناسبی قرار دهد و تنها از جنبه سلبی توانسته به تخریب و نفی مفاهیم مدرنیته بپردازد، از اینرو از جنبه ایجابی مفاهیمی همچون نسبییت اندیشی و پوچ گرای نه تنها بیانگر رشد بشری نیست، بلکه حاکی از بحران معرفتی و نوعی

سرگشتگی و نمادی از این مفهوم است که انسان‌ها در پایانه قرن بیستم در حیرت و تردید به سر می‌برند و این خلأ معرفتی خود نشان از نیازی شدید به نظریه‌پردازی در عرصه آینده حرکت جهان را گواهی می‌دهد و در این عرصه علاوه بر اینکه جامعه‌شناسان و فیلسوفان تاریخ به هماوردی فراخوانده شده‌اند، بلکه ادیان هم در این عرصه مجالی یافته‌اند تا متاع معرفتی خویش را عرضه کنند. امروزه پاره‌ای از اندیشمندان معتقدند، وجود ویژگی‌های معرفتی در اندیشه پست مدرن‌ها بزرگترین مولفه‌ای است که موجب گشت تا جریان بنیادگرایی و سلفی‌گری چه در اندیشه غربیان توسط پروتستان‌های بنیادگرا (اوانجلیست‌ها)^۱ و چه در سرزمین‌های اسلامی توسط بعضی از جریانهای سلفی همچون وهابیت شکل بگیرد. به جهت عناصر مهم عصر پست مدرن که از جمله مخالفت با هرگونه روایت کلان می‌باشد و به نوعی مشروعیت‌بخشی به خرده روایت‌ها، همچون نگره‌ها و اندیشه‌های گوناگون بشری است، موجب گشت تا کشف حقیقت و حقانیت تفکر به شدت دشوار گردد، به طوری که امروزه توده انسانها در کشف روایت حق و درست با مشکل مواجه شده‌اند و به والهی و سرگشتگی رسیده‌اند و در نتیجه، ترجیح می‌دهند تا نسبت به تفکر و ایده‌ای خاص، اعتقاد و تعصب نورزند و دلدادگی ایدئولوژیک نداشته باشند.

در واقع در سده‌های اخیر جریانهای فکری‌ای همچون تلاثم میان علم و دین، بنیادگرایی، سنت گرایی، معنویت فرادینی، اخلاق فرادینی، پاره‌ای از گرایشات عرفانی، اصلاح گرایی دینی، ادعای بر مهدویت گرایی (متمه‌دیان) و امثال آن عکس‌العمل‌هایی در برابر مدرنیته و تلاشی در مسیر حضوربخشی دین در عرصه نظریه‌پردازی و تفسیر جهان کنونی تلقی می‌گردد. از اینرو اندیشمندان و عالمان دینی می‌توانند با تکیه بر آموزه‌های دینی در این عرصه به نظریه‌پردازی پرداخته و نگرش خود را در عرصه حرکت تاریخ و آینده‌پژوهی بیان کنند.

نگره‌های مهم فلسفه تاریخ از منظر اندیشمندان مدرنیته

باید خاطر نشان نمود که در عرصه فلسفه تاریخ بسیاری از اندیشمندان، بر اساس سه الگوی معروف آن، یعنی حرکت دوری، حلزونی و خطی، اظهار نظر نموده‌اند و در یک تقسیم بندی کلان

1. Evangelicalism

مجموعه نظرات آن دسته از اندیشمندان را که معتقد به حرکت خطی تاریخ هستند، به نظرات خوش‌بینانه به آینده و نظرات بدبینانه تقسیم کرده‌اند. پاره‌ای از آنان معتقدند که حرکت تاریخ به سوی قهقری و پسرفت^۱ است و عده‌ای نیز معتقدند که حرکت خطی تاریخ به سوی پیشرفت^۲ و آینده‌ای روشن و درخشان است که در این راستا می‌توان به نگرش اندیشمندانی همچون هگل، توئیزی، مارکس و تافلر اشاره نمود که نگرش ادیان هم در کنار این آراء، قرار دارد. به عنوان مثال هگل از جمله فیلسوفانی است که با تکیه بر حرکت خطی، معتقد به جبر تاریخ یا دترمینیسم^۳ تاریخی است، که بر طبق این ایده، جوامع و تمدن‌ها بدون آنکه تأثیرپذیر از اراده انسانها باشند، در حال حرکت هستند و اراده انسانها تابع حرکت جبری تاریخ است؛ به طوری که وی تاریخ را کشتارگاه اراده انسانها می‌داند و معتقد است در هر دوره‌ای تمدنی بر دیگر فرهنگ‌ها غلبه پیدا می‌کند و فائق می‌شود، به گونه‌ای که با چیرگی یک تمدن، بر همه جوامع و دیگر تمدنهای فرودست لازم است تا از آن تمدن برتر تبعیت شود. وی به ترتیب نخست تمدن یونانی، سپس تمدن امپراطوری ایران و سپس تمدن ژرمن را در آلمان جز، برترین تمدنهای تاریخی می‌داند، به طوری که این اندیشه هگلی شدیداً بر تفکر نازیستی هیتلر و سپس بر تفکر مارکسیسم اثرگذار بوده است.

مارکس تحت تأثیر هگل بر این باور بود که انسانها در برابر حوادث تاریخ تنها قابله‌ایی هستند که فقط به وضع حمل مادر آبتن تاریخ کمک می‌کنند و از کشتن نوزاد و یا برانداختن نطفه آن عاجزند. یا انگلس بر این باور بود که خدای تاریخ سنگدل‌ترین خدایان است که ارا به پیروزی خود را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش می‌راند.

از جمله اندیشمندان علوم اجتماعی که نسبت به آینده بدبین است و با هرگونه جامعه آرمانی و ایده‌آل مخالف است، کارل پوپر است. وی می‌گوید که خوش بینی من به حال است، نه به آینده و معتقد است که معلوم نیست ما در آینده پیشرفت داشته باشیم، بلکه ممکن است، پیشرفت داشته باشیم و یا ممکن است پیشرفت هم نداشته باشیم؛ از اینرو وی پیشرفت را یک امر محتمل می‌داند که ممکن است در آینده تحقق نداشته باشد. وی با توجه به اینکه با هرگونه جامعه نهایی و ایده‌آل

1 Regress

2. Progress

3. Determinism

مخالف است، از اینرو با نظریه افرادی همچون فوکویاما که جامعه لیبرال را پایان حرکت تاریخ و جوامع می‌داند، شدیداً مخالفت می‌ورزد و سخن او را به سخره می‌گیرد. به همین جهت می‌توان پوپر را از جمله اندیشمندانی دانست که اندیشه‌های او با توجه به همین مبنای فکری علاوه بر تضاد با نگرش امثال فوکویاما، با هر گونه تفکر منجی‌گرایانه، مهدوی، مدینه فاضله و هر گونه نگاه مثبت اندیشانه به آینده در تقابل است.^۱ از اینرو ایده وی بر خلاف افکار بعضی از اندیشمندان همچون توین بی، به هیچ وجه با اندیشه حکومت ایده‌آل ادیان سازگار نیست.

همچنین اسپینگلاز از جمله فیلسوفان تاریخ است که معتقد به نظریه فقدان نظم در تاریخ است و بر این باور است که فرهنگ‌ها به طور تصادفی و بدون ارتباط با یکدیگر رشد می‌کنند، اما همین که شروع به تکامل کردند، نمایانگر طرح و الگوی مشابه می‌شوند. وی که از جمله بدبین‌ترین اندیشمندان در عرصه فلسفه تاریخ است، معتقد است، سرنوشت تمدن‌ها، سرنوشت گیاهان است که می‌رویند و پژمرده می‌شوند و هیچ ملتی دارای آن دم مسیحایی نیست که در کالبد تمدنی مرده، حیاتی نو بدمد و آن را دوباره بر پا سازد.^۲ هم چنین ویکو از جمله نظریه‌پردازانی است که معتقد به تکامل و پیشرفت ادواری با تکامل خطی به صورت توأمان است و معتقد است که این امر نوعی سیر ارتقائی مارپیچ را پدید می‌آورد.^۳

از جمله فیلسوفان خوش‌بین نسبت به آینده تاریخ که نگرش او در میان جامعه‌شناسان بسیار نزدیک به نگرش ادیان است، توین بی است. وی خود را فیلسوف تاریخ نمی‌نامد و به ادعای خود به تعمیم تجربی بسنده می‌کند، اما نهایتاً وقتی به نهایت تاریخ می‌اندیشد، فتوا به سرانجامی مشخص و مقدس می‌دهد و به طریق علمی، دولتی کلیسایی را بر همه عالم در آینده‌ی دور حاکم بر جامعه تصور می‌کند. وی معتقد است که تمدن‌های اولیه هیچگاه در محیط‌های مساعد طبیعی پا نگرفته‌اند، بلکه در زمینه‌هایی خشن و تهدید کننده و خطر خیز زاده شده‌اند. از دیدگاه وی مذاهب بزرگ همواره در دوران افول و انهدام تمدن‌های بزرگ ظهور می‌کرده‌اند و تاریخ مجموعاً نیز رو به جهتی دارد که نهایتاً

۱. ر. ک به: کارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۵، ج ۱ و ۲؛ کارل پوپر، درس/این قرن، علی پایا، طرح نو، تهران، س ۱۳۷۹، صص ۴۵-۲۰.

۲. پل ادواردز، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۲۲.

مذاهب بزرگ موجود به هم پیوندند و یک دولت روحانی بزرگ بر جهان سیطره یابد. توین بی‌مجموعاً سی و چند تمدن بر می‌شمارد که بیست و چند مورد آن مشمول طرح می‌گردد و معتقد است در زمان ما پنج تمدن وجود دارد که چهار مورد آنها فرو ریخته و سرده‌اند و فقط تمدن مسیحیت اروپای غربی را دین زنده می‌داند. وی چهار تمدن مسیحیت ارتدوکس اروپای شرقی، جنوبی و روسیه، اسلام، خاور دور و هندوستان را مرده می‌داند و به وجود آمدن هر تمدن و عبور از هر جامعه به جامعه دیگر را دارای سه نشانه مهم می‌داند: نخست به وجود آمدن دولتی بزرگ؛^۱ دوم به وجود آمدن دینی بزرگ^۲ و سوم هجوم مهاجمین.^۳

لازم به ذکر است که در ادبیات دینی و مفاهیم دین‌پژوهی طرح مباحثی همچون رستگاری،^۴ منجی‌گرایی،^۵ هزاره‌گرایی،^۶ مهدویت،^۷ بازگشت مسیح،^۸ فرجام‌شناسی،^۹ و امثال آن بیانگر نگاه مثبت اندیشانه ادیان به آینده جهان است؛ به طوری که می‌توان نگرش ادیان را جزء آن دسته از نظرات دانست که نسبت به آینده نگرشی امید بخش، مثبت و رضایت‌مند دارند. ادیان با تکیه بر آموزه‌های دینی که در متون مقدس و پیشگویی‌های پیامبران و قدیسان دینی، به چشم می‌خورد، به این نگرش تاکید می‌ورزند که سرانجام با ظهور یک مصلح و شخصیت آسمانی، وضعیت زندگی انسانها و جوامع به سرانجامی نیکو خواهد رسید و شکست بسیاری از نظریه‌ها و جنبش‌هایی که فکر می‌کردند، صالح، همزیستی، عدالت، آرامش، و دیگر مفاهیمی انسانی و اجتماعی را برای توده مردم به ارمغان می‌آورند، گویای این است که سرانجام انسانی سلیم‌النفس و وارسته باید با تکیه بر تعالیم و حیانی به تشکیل حکومتی جهانی و عادلانه پردازد.

-
1. Universal State
 2. Universal Church
 3. Challenge

۴. همان، ص ۲۲.

5. Salvation
6. Soteriology
7. Millenarianism
8. Mahdism
9. Messiahism
10. Escatology.

نسبت مهدویت با بنیادگرایی و تجددگرایی

دکتر نصر در بررسی جریان‌های فکری معاصر دنیای اسلام در مقاله نهم از کتاب نیاز به علم مقدس بیان می‌دارد که در یک و نیم سده گذشته، دو رویکرد فکری در جهان اسلام بیش از همه طنین انداز بوده است، یکی ندای اصلاح‌گرایی دینی بنیادگرا و دیگری جریان تجددگرایی است که البته در مصاحبه خود با مجله Voice Across Boundaries جریان سوم مهدی‌گرایی را هم به آن تقسیم‌بندی می‌افزاید. وی درباره بنیادگرایی و تجددگرایی می‌گوید:

در طول یک و نیم سده گذشته، دو ندا از عالم اسلامی بیشتر از همه طنین انداز بوده و در غرب راحت‌تر به گوش می‌رسیده است. یکی ندای به اصطلاح اصلاح‌گرایان دینی بنیادگرا و دیگری ندای تجددگرایان. اولی شامل مکاتبی نظیر مکتب وهابیت و مکتب سلفی است که رو در روی غرب ایستاده و از سرشت واجب الحرمه شریعت الهی به دفاع پرداخته‌اند و به دنبال برپا ساختن دوباره جامعه‌ای هستند که در آن این شریعت به تمام و کمال رواج یابد... دومین ندا، ندای تجددخواهان است که از اوایل سده نوزدهم دفاع قرص و محکمی از علم و فن‌آوری بروز داده‌اند.^۱

همچنین وی در مصاحبه با "واندا رومر تیلور" سردبیر مجله مذکور درباره جریان‌های معاصر و راه‌حل‌های مسلمانان در رویارویی با دنیای جدید و جهان غرب می‌گوید: مسلمانان در برابر بحران به وجود آمده برای مسلمانان و عقب ماندگی آنان نسبت به غرب، به سوی سه تحلیل و نظریه گرایش پیدا نموده‌اند:

۱. این شکست بزرگ، نشانه آخر دنیا و ظهور مهدی یا منجی است؛
۲. مسلمانان آن گونه که باید از دستورات اسلامی پیروی نکردند و در پاسخ به بحران معنوی، دینی و سیاسی موجود در جهان اسلام نیز باید به تبعیت از وجه اصیل دین برگردند و خواستار اجرای شریعت اسلام باشند؛

۳. پیام اسلام باید با جهان مدرن منطبق گشته تا بر برتری و تفوق غرب، غالب آید.
- نصر معتقد است که این سه تحلیل و تفسیر نسبت به پیشینه سرزمین‌های اسلامی به تحقق سه

۱. نیاز به علم مقدس، صص ۲۳۰ - ۲۲۹.

جریان فکری انجامید:

۱. مهدی‌گرایی یا حرکت‌های عیسی‌باوری؛

۲. اصالت‌گرایی یا بنیادگرایی همچون وهابیت در عربستان سعودی؛

۳. جریانهای مدرن و تجدد خواهی مثل ترکان جوان و یا لیبرالیسم غربی.

این افکار و اندیشه‌ها یک بار در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم و یک بار پس از جنگ جهانی دوم مورد توجه قرار گرفت که در مورد دوم این اندیشه‌ها به جریانهای همچون مهدی‌گرایی، تجددگرایی و بنیادگرایی منجر گردید.^۱

متأسفانه امروزه اصطلاح بنیادگرایی توسط شرقی‌ها هم استعمال می‌شود، اصطلاحی که نخستین بار توسط غربیان درباره بنیادگرایی مسیحی و پس از آن برای هر جنبش اسلامی نیز - که بازگشت به شریعت اسلامی و مخالفت با غرب را مطرح می‌نمایند - به کار رفت. امروزه لفظ بنیادگرایی اسلامی^۲ نیز که معنایی مذموم و منفی دارد و نوعی برچسب توهین آمیز تلقی می‌گردد، جای خود را در ادبیات سیاسی باز نموده است، به طوری که سنت‌گرایان هم این اصطلاح را به کار می‌برند و می‌کوشند تا سنت‌گرایی را از این مفهوم که در غرب، مذموم تلقی می‌شود، جدا کنند.

دکتر نصر بنیادگرایی را پی‌آمد مدرنیسم و نوعی عکس‌العمل در برابر افراط‌گرایی آن می‌داند. و در این باره می‌گوید:

بسیاری از نهضت‌های موجود در جهان اسلام یا خواهان تجدد هستند. یا با تجدد مقابله می‌کنند. این دسته دوم را بنیادگرایی تعریف کرده‌اند. بنیادگرایی نیز خود آن روی سکه مدرنیسم است. ما در دوره سلجوقی یا صفوی بنیادگرایی نداشتیم. این پدیده بنیادگرایی عکس‌العملی در برابر تجدد و مدرنیسم است و نکته قابل توجه اینکه هر دوی اینها در خیلی چیزها با یکدیگر شریک هستند. نکته اول اینکه هیچ نقدی بر فناوری و علم جدید وارد نمی‌کنند. فناوری و علم جدید را می‌بلعند، همانطور که نهنک در دریا آب را می‌بلعد. نکته دیگر اینکه هر دو کاملاً به هنر

۱. مصاحبه واندرا رومر تیلور با دکتر سید حسین نصر، ترجمه فاضل لاریجانی، خبرگزاری مهر، ۲۴ مهر ۱۳۸۲.

2. Islamic Fundamentalism.

اسلامی و تمدن سنتی اسلامی بی‌توجهی می‌کنند و نکته سوم هم اینکه هر دو با جنبه معنوی، باطنی و درونی اسلام دشمنی می‌ورزند. بنا بر این اگر نیروی تصوف حفظ شود، می‌تواند در برقراری تعادل در جهان اسلام بسیار تاثیرگذار باشد.^۱

وی معتقد است که سنت‌گرایان معتقد به تفسیر حکمی و عرفانی از شریعت هستند و مانند بنیادگرایان نگاه قشری و سطحی به متون دینی ندارند، از اینرو با وجود آنکه سنت‌گرایان و بنیادگرایان هر دو وفادار به متون مقدس اسلامی همچون قرآن و حدیث هستند، اما سنت‌گرایانی همچون نصر بنیادگرایان را متهم می‌کنند که تفسیر آنان از قرآن و حدیث، استفاده‌ای ایدئولوژیک و ابزاری است و آیات و روایات را در جهت امیال، مقاصد و اغراض سیاسی خود تفسیر می‌کنند:

سنت همیشه بر اهمیت تفاسیر حکمی و سنتی دیرپای تأویل قرآن در فهم معنای آیات این متن مقدس تأکید دارد، در حالی که بسیاری از جنبش‌های بنیادگرا به سادگی آیه‌ای را از متن قرآن بیرون می‌کشند و اغلب با برداشت معنایی از آن آیه که با کل سنت تفسیر قرآن بیگانه است، معنایی مطابق با اهداف و اغراض‌شان به آن آیه إشراب می‌کنند. در مورد شریعت، سنت بر خلاف بیش‌تر بنیادگرایان کنونی همواره بر ایمان، تعلق خاطر درونی نسبت به احکام شرعی و حال و هوای سنتی قضاوت سهل‌گیرانه، که بر کاستی‌ها و نقائص جامعه‌ی انسانی مبتنی است، تأکید دارد، نه صرف اعمال فشار بیرونی که اساسش بر ترس از قدرتی انسانی غیر از خدا استوار است.^۲

پاره‌ای از منتقدان سنت‌گرایان معتقدند که اختلاف میان سنت‌گرایان و بنیادگرایان کمتر از آن است که سنت‌گرایان مدعی هستند و معتقدند بنیادگرایان نیز مانند سنت‌گرایان بر علقه باطنی و تفسیر درونی از متون دینی تأکید می‌ورزند:

در مورد تفسیر قرآن و احادیث باید گفت علمای حقیقی به تفسیر سنت توجه می‌کنند، اعم از آنکه بنیادگرا یا سنت‌گرا باشند. البته کسانی که به نوشتن آثار عامه پسند می‌پردازند، بیشتر راغبند که به متون به نحوی و

۱. مجله شهروند، مصاحبه با سید حسین نصر، ۳۰ دی ۱۳۸۶، ش ۶۵، س دوم، ص ۱۰۸.

۲. همان، اسلام سنتی در دنیای متجدد، صص ۳۶-۳۷.

غیر دقیق بپردازند، اما نمی‌توان این امر را وجه ممیز سنت‌گرایان و سایر بنیادگرایان دانست. در مورد شریعت نیز بنیادگرایان همانند سنت‌گرایان بر علقه باطنی و درونی تأکید می‌کنند و نگرش آنها نسبت به اجرای شریعت نیز به طور یکسان نبوده است، بلکه برخی از آنها همانند برخی از سنت‌گرایان نگرشی سخت‌گیرانه داشته‌اند. از سوی دیگر برخی از بنیادگرایان نیز بوده‌اند که همچون برخی از سنت‌گرایان که مایه افتخار و مباهات سنت می‌باشند، نگرشی سهل‌گیرانه نسبت به اجرای شریعت داشته‌اند.^۱

البته قابل توجه است که پاره‌ای از تحلیل‌های سه‌گانه نصر نیز ممکن است با یکدیگر جمع شود و چه بسا فرد یا جریانی، هم معتقد به این باشد که ما به دوره آخرالزمان رسیده‌ایم و هم در عین حال معتقد باشد که باید به اصول و سنن نبوی و اسلامی در صدر اسلام بازگشت نماییم. همچنین نصر درباره تحلیل نخست معتقد است که آن موجب جنبش‌های مبتنی بر مهدی‌باوری و عیسی‌باوری شده است که باید گفت لزوماً تحلیل نخست موجب این گرایش نشده است، بلکه تجربه‌های تاریخی بیانگر این است که گاه بعضی از آنان که ادعای مهدویت کرده‌اند و به جنبش‌ها و خیزش‌های سیاسی پناه برده‌اند، صرفاً از این مسأله مذهبی به نفع خویش و در مسیر تثبیت موقعیت خویش استفاده نموده‌اند و مهدویت و منجی‌گرایی ابزاری در دست آنان بوده تا خود را در نگاه توده مردم مشروع و دارای حقانیت جلوه دهند و از این راه توانسته‌اند، طرفداران زیادی را به خود جلب کنند. بنا بر این باید گفت که شاید مهدی‌باوری از منظر توده مردم، راه حل مناسبی برای تحلیل نخست بوده باشد و توده مردم در ایمان خود به انسانهای مدعی مهدویت یا نیابت، خلوص نیت نشان داده‌اند و به آنها گرویده‌اند، اما این امر درباره رهبران و سردمداران جنبش‌های مهدوی صدق نمی‌کند و مهدی‌باوری تنها مسأله مورد اعتقاد آنان نبوده است، به طوری که در بسیاری از موارد آنان به کذب و عدم حقانیت خود اطمینان داشته‌اند، اما چون می‌دانستند که در فرهنگ و ادبیات دینی و در جوامع روایی به آمدن مصلح برای اصلاح عمومی وعده داده شده است، از اینرو از این مفهوم دینی برای رسیدن به مقاصد خود بهره گرفته‌اند. بنابراین همیشه اینطور نبوده است که

۱. محمد لگنهاوزن، چرا سنت‌گرا نیستیم، ترجمه منصور نصیری، خرد جاوید/ن (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)، ص ۲۵۹.

مهدی‌گرایی یا حرکت‌های عیسی‌باوری، به جهت این اعتقاد باشد که مدعیان جریان‌ات مهدوی، اعتقاد به آخرالزمان داشته‌اند و یا اینکه در عصر جدید شکست و انفعال مسلمانان در برابر غرب را نتیجه آن بدانیم، بلکه چه بسا اغراض سیاسی و مطامع دنیوی از اصلی‌ترین زمینه‌های جریان‌ات و فعالیت‌های مهدویت‌خواهی بوده باشد.

لازم به ذکر است که منظور نصر از مهدویت‌گرایی به معنای مخالفت با بحث مهدویت در تفکر اسلامی نیست، بلکه منظور او استفاده ابزاری از مهدویت به عنوان وسیله‌ای جهت رسیدن به قدرت سیاسی و یا ایجاد خیزش و تحرک سیاسی است. در واقع آنان که مهدویت را با نگاهی افراطی و به جهت مشروعیت بخشی به فعالیت‌های سیاسی و قدرت جویی خود می‌نگرند، آن را به عنوان ابزاری ایدئولوژیک و حزبی می‌نگرند که در مسیر مطامع آنان مورد استفاده قرار می‌گیرد. نگاهی به تاریخ جریان‌ات سیاسی و فعالیت‌هایی که تحت عنوان مهدویت و با عنوان مدعیان مهدویت صورت پذیرفته است، از عصر کیسانیه تا کنون، خود بیانگر مفهوم مهدویت‌گرایی و استفاده ابزاری از آن در طول تاریخ است و تفاوت مهدویت‌گرایی را با اصل مبحث مهدویت، مشخص می‌سازد.

پیشرفت از دیدگاه سنت‌گرایان و دنیای متجدد

از جمله پرسش‌های اساسی در فلسفه تاریخ این است که آیا جوامع در گذر زمان به سوی پیشرفت گام بر می‌دارند یا اینکه حرکتشان دارای پسرفت است. در این راستا اندیشمندان متفاوت نگرش‌های متفاوتی را ارائه داده‌اند. سید حسین نصر در کتاب نیاز به علم مقدس در فصل دهم این بحث را مطرح نموده است و از زاویه فلسفه سنتی و هم‌چنین دنیای متجدد به بررسی آن می‌پردازد. وی معتقد است در عصر پس از رنسانس، معنای پیشرفت به مفهوم پیشرفت و رشد مادی و زمینی تنزل نمود و انسان پس از رنسانس، چون سیطره بر طبیعت در محور کوشش او قرار گرفت و بزرگترین آرمانش تلقی شد، از اینرو تفسیری که از پیشرفت ارائه می‌دهد؛ متناسب با جهان بینی او، قرائتی صرفاً مادی است و این امر بر اثر فقدان علم مقدس در دنیای جدید تحقق یافته است، به طوری که برخلاف سنت‌های گذشته که متأثر از ادیان آسمانی بوده‌اند، تنها در دوره جدید است که انسان پیشرفت خود را از رهگذر تحول مادی می‌بیند:

از آثار و پیامدهای فقدان علم مقدس در جهان جدید، پیدایش مفهوم پیشرفت بی‌نهایت انسان از رهگذر تطور مادی است. مفهومی که تقریباً به مدت دو سده به عنوان عقیده‌ای جزمی در دینی دروغین، مورد پرستش واقع شد.^۱

همین توهم پیشرفت موجب شده است که انسان عصر جدید به زیاده‌خواهی و سیطره خود بر طبیعت ادامه دهد و بر خلاف سنت دینی که انسان خود را مجاز به نابودی و تخریب طبیعت نمی‌دید، به تخریب محیط زندگی و محیط زیست خود پردازد.

از دیدگاه دکتر نصر این تلقی فرودین از معنای پیشرفت پس از قرن هجدهم به خاطر تنزل مقام آدمی از شأن و منزلتی است که انسان پیش از رنسانس دارا بوده است و انسان تنها بعد از دوره رنسانس است که موقعیت الوهی و آسمانی خود را از دست داد و صرفاً جاننداری هوشمند نام گرفت که می‌خواهد بهره خود از طبیعت را بیفزاید: «اساسی‌ترین عاملی که باعث اندیشه جدید پیشرفت انسان از طریق تطور مادی شد، آن تنزل مقام آدمی به انسانی محض بود که در رنسانس اتفاق افتاد».^۲

اما بر خلاف عصر جدید هیچگاه سنت‌های دینی تلقی خود از مفهوم پیشرفت را محدود به رشد و پیشرفت مادی ننمودند و ایده‌آل خود را از کمال و رشد به سطح عنصر مادی تنزل ندادند. از دیدگاه سنت گرایانی همچون سید حسین نصر کمال مرتبه انسانی همیشه در آغاز یا مبدأ دین تصور شده است به طوری که در اسلام نیز کمال به زمان تأسیس اسلام و به کاملترین انسان، یعنی پیامبر اسلام و جامعه‌ای که او می‌زیست، یعنی مدینه الرسول نسبت داده شده است و اگر هم درباره کمال در زمان آینده سخن گفته شده است، این امر منسوب به دوره‌ای شده است که شخصیتی آسمانی همچون حضرت مهدی (عج) ظهور می‌کنند و جهان را از عدالت و صلح، مملو می‌سازند:

در اسلام که به سنن یهودی و مسیحی نزدیکتر است، کمال به مبدأ دین نسبت داده می‌شود. کاملترین انسان پیامبر اسلام و کاملترین جامعه، جامعه مدینه است. حتی در مواردی که کمال امری متعلق به آینده توصیف می‌شد، همیشه با مداخله دیگر الهی در تاریخ بشری، بسا ظهور

۱. سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۴۲.

۲. همان، ص ۲۴۵.

سوشیانت در دین زرتشتی یا کالکی همان کالی آواتارا در کیش هندو یا مهدی منتظر در اسلام، پیوند داشته است.^۱

از اینرو نصر، اختصاص دادن اندیشه پیشرفت به تحول و تطور مادی را در اندیشه غرب امری نوظهور و حاصل از اندیشه‌های نوین رنسانسی تلقی می‌کند که هیچ جایگاهی در سنت دینی شرق و غرب ندارد و تنها منحصر به تمدن جدید است؛ به طوری که اگر مقام انسان در عصر جدید، به عنصر صرفاً مادی و زمینی تنزل نمی‌نمود، شاید این تلقی از معنای پیشرفت، هیچگاه رایج نمی‌گشت. نصر درباره عواملی که موجب شد تا انسان دنیای مدرن معنایی مادی را از پیشرفت اراده کند و در تأیید این امر که انسان متجدد ارتباط خود را با عالم قدسی قطع نموده است، به این عامل اشاره می‌کند که معنای آرمان شهر یا مدینه فاضله‌ای^۲ که مورد توجه پاره‌ای از فلاسفه همچون افلاطون، اگوستین و فارابی بود و یا آرمانشهری که مورد توجه فلاسفه اسلامی بود، عالمی فراتر از عالم ماده و شهرهای دنیایی بود و به عنوان مثال مدینه فاضله افلاطونی ناکجاآبادی فراتر از عالم ماده و یا در نزد فلاسفه اسلامی در آسمان هشتم قرار داشته است:

تعالیم سنتی همیشه به جامعه آرمانی و کامل آگاهی داشته‌اند. چه آن جامعه آرمانی و کامل، شهر خدای قدیس آگوستین باشد، چه المدینه الفاضله فارابی ... به یک معنای عمیق، این شهرها متعلق به این جهان، دست کم به معنای متعارف لفظ جهان نبودند. Utopia به معنای حقیقی آن یعنی ناکجا (در زبان یونانی u علامت نفی و topos به معنای مکان است). آرمانشهر یا ناکجاآباد، آن گونه که فلاسفه اسلام قائل‌اند، سرزمینی ورای مکان فیزیکی، در آسمان هشتم است. آرمانشهر از آن عالم ملکوت بود و بر روی زمین تحقق‌پذیر نبود، مگر آنکه نزول این شهر ملکوتی به سطح زمین مقدر می‌شد.^۳

در حالی که این آرمان شهر در عصر جدید، چهره‌ای دنیایی به خود می‌گیرد و آرمان‌شهرگرایی از فرجام‌گرایی و آخرت‌شناسی دینی به نگرشی دنیاگرایانه تقلیل می‌یابد و تبدیل به آرمان و

۱. همان، ص ۲۴۴.

2. Utopia

۳. همان، صص ۲۵۱ - ۲۵۰.

ایدئولوژی زمینی می‌شود که نتیجه منطقی آن جامعه آرمانی و سوسیالیستی کمونیست‌ها می‌گردد و نقش مسیح علیه السلام تحویل به نقش انقلابیون می‌گردد که با خشونت می‌خواهند آن جامعه آرمانی را متحقق سازند: «نقش مسیح علیه السلام در استقرار سلطنت خداوند بر زمین به نقش انقلابیونی مبدل شد که از طریق ابزارهای انقلابی و خشونت آمیز، نظم اجتماعی کاملی پدید آورند».^۱

به نظر می‌رسد منظور نصر از اینکه ادیان به عالمی آرمانی و ملکوتی قائل‌اند، به این معنا نیست که این عالم، توهمی و تخیلی باشد و هیچگاه قابل تحقق در دنیای مادی نباشد، بلکه منظور این است که این دنیای آرمانی فراتر از دنیای مادی‌ای است که مکتب‌هایی همچون کمونیسم در سر می‌پرورند و صرفاً به معنای رفاه مادی و دنیوی یا رشد اقتصادی نبوده است. این دنیای آرمانی در زمانی که مقدر باشد و مشیت خداوند و شرایط وقوعش تحقق یابد، در زمین متحقق می‌گردد، جامعه‌ای آرمانی که علاوه بر شکوفایی و رفاه اقتصادی و مادی، دربردارنده جامعه‌ای مملو از انسانهای صالح و مومن است که در بیان و زبان ادیان و انبیا، تصور شده است.

نصر همچون دیگر سنت‌گرایان با وجود آنکه شدیداً به سنت‌های مذهبی و ادیان اعتقاد دارند و در نقد مدرنیسم و عناصر فکری آن همچون سکولاریسم، بازگشت به سنت‌های دینی را مطرح می‌سازند، اما این فکر موجب نشده است تا هر مذهب و مکتب ساختگی و جعلی را برخوردار از مشروعیت بدانند، بلکه از آن دسته مذاهب که ریشه واقعی ندارند، به مذاهب دروغین و جعلی تعبیر می‌کنند.

بنا بر این سنت‌گرایان با وجود آنکه در نسبت میان سنت و مدرنیته با نظریه‌هایی همچون بنیادگرایی، اصلاح‌گرایی دینی، اخلاق فرادینی، تجدد گرایی، مهدویت خواهی افراطی (متمه‌دیان) سر سازگاری ندارند، اما به توصیف مسأله مهدویت به عنوان یکی از ارکان اعتقادی مسلمانان اهتمام می‌ورزند و گرایش به مهدویت را جدای از افراط‌گرایی و تبدیل شدن آن به یک ایدئولوژی فکری، و یا استفاده ابزاری از آن، به عنوان جزئی از مولفه‌های فکری مسلمانان به ویژه در اندیشه‌های شیعه قبول دارند. لازم به ذکر است که به غیر از سید حسین نصر از جمله سنت‌گرایانی که به مسأله مهدویت در آثار خود پرداخته است، می‌توان به افرادی همچون رنه گنون و تیتوس بورکهارت اشاره نمود که در مقالات مستقل دیگری به طرح اندیشه‌های آنان در این باره پرداخته می‌شود.

۱. همان، ص ۲۵۱.

اندیشه تیتوس بورکهارت پیرامون مهدویت

مقدمه

تیتوس بورکهارت^۱ (۱۹۰۸-۱۹۸۴) از جمله سنت‌گرایان برجسته در فلورانس متولد گشت و فرزند کارل بورکهارت، مجسمه‌ساز سوئسی است که خانواده‌ای معروف و از اهالی بال بوده‌اند و عموی وی مورخ مشهور، هنر یاکوب بورکهارت می‌باشد. تیتوس بورکهارت در خانواده‌ای متولد گشت که اهل هنر بوده‌اند و لذا در خانواده‌ای پرورش یافت که عامل افزایش دلبردگی‌ها و دغدغه‌های فکری و پژوهشی او تا سرانجام حیاتش بودند. بورکهارت و فریتھیوف شتون نخستین سال‌های مدرسه‌شان را حدود زمان جنگ جهانی اول در بازل، شهری در مرز سوئیس و فرانسه با یکدیگر گذراندند و این ارتباط بعدها به یک هماهنگی فکری و فلسفی هم منجر گشت. بورکهارت علاقه فراوانی به مطالعه هنر قرون وسطی و قدیم داشت و در سال ۱۹۳۵ پس از مسافرت به افریقای شمالی و سکونت در شهرهای مغرب، مخصوصاً فاس، شیفته و علاقه‌مند به هنر و تمدن اسلامی گشت و مانند پدر بزرگ خود - که اولین بار به توصیف اماکن مقدس اسلام به زبان‌های اروپایی پرداخته بود - به پژوهش پیرامون هنر اسلامی پرداخت. او نسبت به اسلام صرفاً یک پژوهش‌گر میدانی نبود، بلکه تحت سیطره اسلام و اندیشه اسلامی هم قرار گرفت و به اسلام روی آورد و اسم ابراهیم عزالدین را برای خود برگزید. او برای مطالعه عمیق اندیشه‌های اسلامی، مدتی در مدرسه قدیمی فاس به دروس طلبگی پرداخت و پس از عبور از علوم رسمی، به سوی عرفان و گرایش‌های درونی و تاویلی دین قدم برداشت.

وی، پس از مراجعت به اروپا در وطن اجدادی خود سوئیس اقامت نمود و سال‌های زیادی یک موسسه انتشاراتی به نام Urs Graf Verlag Olten را اداره می‌نمود و به تالیف آثار و ترجمه پاره‌ای از متون اسلامی - خصوصاً در عرصه عرفان - پرداخت. وی، سرانجام در سال ۱۹۸۴ در شهر

1. Titus Burckhardt (1984-1908).

لوزان دیده از جهان گشود، اما با تالیف آثاری که در زمینه هنر معنوی و قدسی و پیرامون مبانی عرفانی هنر اسلامی نوشت، پایه‌گذار اندیشه‌هایی شد که پس از او بسیاری از مسلمانان و هنر پژوهان اسلامی را تحت تاثیر افکار خود قرار داد، به طوری که حتی اندیشمندانی چون دکتر سید حسین نصر که از اندیشمندان سنت‌گرا می‌باشد، تفکر خویش درباره هنر مقدس را برگرفته از اندیشه‌های تیتوس بورکهارت می‌داند.

تالیفات تیتوس بورکهارت

بورکهارت آثار زیادی را به ویژه در دو حوزه هنر اسلامی و عرفان اسلامی تالیف و یا ترجمه نموده است که بسیاری از آنها به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی، انگلیسی و فارسی ترجمه شده است. آثار او به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی عبارتند از:

- مجموعه آثار شهرهای عالم روح^۱ که زیر نظر او انتشار یافته است و دربردارنده چند اثر از خود اوست:

- Sienna, Stadt der Jungfrau Fes, Stadt des Islam;
- Chartres und die Geburt der Kathedral;
- Von Wesen Heiliger Kunst in den Weltreligionen, (Zurich, 1955) ;^۲
- Alchemie, Sinn und Weltbild, (Olten, 1966) ;
- Cle Spirituelle de l'astrologie musulmane (Paris 1950) ;^۳
- Scienza Moderna e Saggezza Tradizionale, (Torino, 1969) ;
- Von Sufitum (Munchen, 1953) ;
- Introduction aux doctrines esoteriques de l'Islam Introduction to Sufi Doctrine;^۴

1. Stadts des Geistes.

۲. این کتاب نیز به زبان فرانسوی و انگلیسی نیز ترجمه شده و از آثار برجسته تحقیقی بورکهارت می‌باشد.

۳. این کتاب که به زبان فرانسوی، انگلیسی و ایتالیایی ترجمه شده است، همان کتاب پیشین با عنوان: Alchemie, Sinn und Weltbild, (Olten, 1966)

۴. این کتاب که به زبان فرانسوی و انگلیسی ترجمه شده است، ترجمه اثر پیشین تیتوس بورکهارت با عنوان Von Sufitum (Munchen, 1953) است.

- Fez, city of Islam.^۱

پاره‌ای از آثار بورکهارت که به فارسی ترجمه شده است،^۲ عبارتند از:

- هنر اسلامی.^۳

- هنر مقدس.^۴

- درآمدی بر آئین تصوف.^۵

- مقاله: ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی (از این مقاله دو ترجمه شده است).^۶

- مقاله: نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی.^۷

- مقاله: روح هنر اسلامی.^۸

- مقاله: مداخلی بر اصول و روش هنر دینی.^۹

- مقاله: معانی رمز آینه.^{۱۰}

۱. این کتاب به زبان آلمانی است.

۲. خلاصه‌ای از کتاب‌شناسی و زندگینامه تیتوس بورکهارت به وسیله دکتر سید حسین نصر در کتاب مبانی هنر معنوی، گردآوری علی تاجدینی، ص ۳۴ ذکر شده است.

۳. تیتوس بورکهارت، هنر اسلامی، زبان و بیان، مسعود رجب نیا، سروش، تهران، س ۱۳۶۵.

۴. _____، هنر مقدس، جلال ستاری، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، س ۱۳۷۶.

۵. _____، درآمدی بر آئین تصوف، یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران، س ۱۳۷۴.

۶. _____، ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی، انشاء الله رحمتی، مجموعه هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۳؛ نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۳۱-۱۱. عنوان انگلیسی این مقاله به شرح ذیل است:

Perennial Values in Islamic Art by Titus Burckhardt, the Sword of Gnosis, ed. Jacob Needleman, Penguin Books INC, 1974. pp. 304 – 316.

۷. _____، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۵۱-۳۱ (این مقاله ترجمه مقدمه و بخش کوچکی از کتاب هنر اسلامی (Art of Islam) است که تیتوس بورکهارت همزمان با برگزاری جشنواره جهانی اسلام به تحریر درآورد).

۸. _____، روح هنر اسلامی، سید حسین نصر، همان، صص ۶۳-۵۱. عنوان انگلیسی این مقاله عبارت است از: Titus Burckhardt, The Spirit of Islamic Art, The Islamic Quarterly, Vol 4, 1954.

۹. _____، مداخلی بر اصول و روش هنر دینی، جلال ستاری، همان، صص ۷۹-۶۳ (این مقاله ترجمه بخشی از مقدمه کتاب Principles et methodes de l'art sacre به قلم تیتوس بورکهارت است).

۱۰. _____، معانی رمز آینه، احمد رضا قائم مقامی، مجموعه جام نو و می کهن، به کوشش مصطفی دهقان، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۴، صص ۲۹۱-۲۸۱. عنوان انگلیسی این مقاله به

- مقاله: مراتب نمادپردازی در هنر اسلامی؛^۱

- تمدن و هنر اسلامی (این مقاله آخرین تالیف بورکهارت است).

از جمله آثار اسلامی که بورکهارت آنها را از زبان عربی ترجمه نموده است، عبارتند از:

- ترجمه فصوص الحکم ابن عربی؛

- ترجمه الانسان الكامل تالیف عبدالکریم جیلی.

اندیشه‌های بورکهارت درباره شیعه و مهدویت

بورکهارت علاوه بر انس با هنر اسلامی و خصوصاً هنر مقدس، گرایش فراوانی به مبانی عرفان اسلامی دارد. ترجمه فصوص الحکم ابن عربی - که از کلاسیک‌ترین متون عرفان اسلامی تلقی می‌گردد - و ترجمه الانسان الكامل عبدالکریم جیلی، موجب شد که وی در بسیاری از مقالات خود به فراخور مبحث به مسأله توحید، وحدت و کثرت، رمزگرایی در هنر اسلامی، هندسه مقدس، انسان کامل، کون جامع، تجلی صفات و اندیشه امامت در تفکر شیعه اشاره داشته باشد.

البته ناگفته نماند که سخنان او درباره تفکر شیعه پیرامون امامت و مهدویت تا حدی تداعی‌گر سخنان هانری کربن در مسأله مهدویت می‌باشد. با توجه به اینکه هانری کربن در زمینه مهدویت و امامت، توجه خاصی دارد و به این مسأله مهم در تحلیل مبانی اسلامی اهتمام می‌ورزد، به نظر می‌رسد افرادی همچون بورکهارت از او تأثیر پذیرفته‌اند و با خواندن سخنان بورکهارت درباره امامت و مهدویت، احساس می‌شود که سخن او مبتنی بر اندیشه‌ها و پژوهش‌های هانری کربن است. همانطور که پیش از این اشاره شد، هانری کربن با وجود آنکه رسماً از سنت گرایان نبود، اما اندیشه‌های او پیرامون سنت دینی بسیار نزدیک با مبانی سنت گرایان می‌باشد و تا حدی سنت گرایانی

→

شرح ذیل است:

Titus Burckhardt, The Symbolism of the Mirror, Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred, translated and edited by William Stoddart, Quinta Essentia, 1987, pp. 117-123.

۱. مراتب نمادپردازی در هنر اسلامی، امیر نصری، همان، صص ۴۰۷ - ۴۰۱. عنوان انگلیسی این مقاله

به شرح ذیل است:

Titus Burckhardt, Degrees of Symbolism in Islamic Art, translated by William Stoddart, Sophia, Vol. 5, NO. 2, Winter 1999, pp. 107 - 111.

همچون بورکهارت و یا سید حسین نصر نیز که از همکاران علمی هانری کربن تلقی می‌شد، تحت تاثیر افکار او بوده‌اند.

بورکهارت معتقد است، هنر هر جامعه و فرهنگی بر گرفته از عناصر ذهنی و فکری آن جامعه است و هر جامعه را دارای یک نوع مبانی و چارچوبه خاص هنری می‌داند. از نظر او هنر اسلامی تجلی وحدت خداوند و تجلی‌بخش یگانگی خداوند است، از اینرو معتقد است که هیچگاه مسلمانان به سوی شمایل‌نگاری نرفتند، زیرا در فرهنگ اسلامی تصویر کردن موجودات دارای روح، امری مذموم و به جهت پیشینه بت‌پرستی در فرهنگ اسلامی، نوعی شرک تلقی می‌شده است. به همین خاطر او معتقد است که نمی‌توان گفت در فرهنگ اسلامی شمایل‌شکنی وجود دارد، بلکه به عبارت دیگر نفی شمایل‌گرایی وجود دارد، زیرا مسلمانان از ابتدا به سوی شمایل‌نگاری سوق پیدا ننموده‌اند تا تعبیر شمایل‌شکنی درباره آنان صادق باشد. وی هم چنین درباره اعتقاد مسلمانان به مسأله توحید و محوریت لاله‌الاله می‌گوید:

در اسلام آنچه هر چیز دیگر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، شهادت لاله‌الاله است. این شهادت هر نوع تعیین بخشیدن و صورت خارجی دادن ذات خداوند را پیش از آن که حتی تحقق پذیرد، نقش بر آب می‌کند.^۱

مبانی هستی‌شناسی و جهان‌شناسی

از دیدگاه سنت‌گرایان که نگاه آنان به عالم، از منظر عرفانی است، عرفان اسلامی مبتنی بر عوالم طولی است که پائین‌ترین مرحله آن، عالم ماده است و بالاتر از آن عالم روان، عالم خیال، عالم عقل و عالم فرشته مقرب قرار دارد، در حالی که در عصر تجدد، انسان از بعدی مادی محوریت می‌یابد و خود را جانشین خدا فرض می‌کند و تنها عالم مورد اعتقاد و اهتمام او همین عالم ماده می‌گردد. انسان در عصر جدید تمام کوشش خویش را روا می‌دارد تا همین عالمی را که مورد توجه اوست، بشناسد و به همین علت خود را به عالم ماده که از دیدگاه ادیان، پائین‌ترین سطح هستی است،

۱. تیتوس بورکهارت، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر معنوی، گردآوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۵.

محدود نمود و به شناسائی آن مشغول گردید. در حالی که از دیدگاه ادیان، عالم ماده تنها نماد و آیه‌ای از حقیقت الهی یا حقیقه الحقایق تلقی می‌گردد و کوشش ادیان بر این است تا انسان را از سطح نازل عالم ماده به سوی عوالم برتر سوق دهند.

نگرش بورکهارت درباره مینیاتور یا نگارگری ایرانی او را متوجه اندیشه‌های شیعی نموده است. وی معتقد است، نگارگر ایرانی به دور از شمایل‌گرایی، با تصویر مینیاتور می‌خواسته عالم بهشت و عالم مثال را ترسیم کند. هنرمند شرقی هرگز در صدد ترسیم ظواهر و نمود مادی اشیاء نبوده است، از اینرو از کشیدن جهان سه بعدی عالم ماده پرهیز می‌نموده و بعد سوم یا پرسپکتیو را با وجود آشنایی به آن در اثر خود نمی‌آورده است. علت این که مینیاتورهای ایرانی از چشم اندازهایی که در انسان توهم فضای سه بعدی را ایجاد می‌کند، استفاده نکرده و یا از ترسیم بدن انسان به صورت سایه روشن اجتناب ورزیده است، صرفاً ساده لوحی و یا جهل نسبت به روش‌ها و وسایل بصری نبوده است.^۱

از دیدگاه بورکهارت نگارگری ایرانی ترسیم کننده ماهیات ازلی و اعیان ثابته اشیاء است و نگارگر با فاصله گرفتن از بعد سوم، می‌خواسته با تصویر دو بعدی، شهودات عرفانی و جلوه‌های بهشتی را ترسیم کند. وی معتقد است، این شیوه نگارگری به جهت مبانی فکری شیعه که میان شریعت و الهام درونی فاصله قائل نیست، می‌باشد:

مینیاتور ایرانی، به دلیل خصوصیات معیاری آن می‌تواند برای بیان شهود عرفانی مورد استفاده قرار گیرد. این کیفیت خاص تا اندازه‌ای ناشی از جو شیعی است که در آن حد فاصل میان شریعت و الهام به مراتب کمتر از عالم تسنن است. نظر ما در اینجا مینیاتورهای خاصی است که موضوع دینی دارد، مثلاً مینیاتورهایی که علی رغم ضوابط سنتی، معراج پیغمبر را به آسمان نشان می‌دهد.^۲

بورکهارت میان هنر ایرانی و افکار شیعه پیوندی ناگسستنی قائل است و بدین جهت در بیان مبانی ذهنی و اعتقادی شیعه که پشتوانه هنری هنرمندان ایرانی است، سخن می‌گوید. وی شدیداً به

۱. همان، ص ۴۴.

۲. همان.

نوعی رمزگرایی و نمادگرایی در آثار هنر اسلامی قائل است، و معتقد است آنچه تفکر شیعه را از اهل سنت و جماعت متمایز می‌سازد، نظریه امامت و وثاقت معنوی‌ای است که شیعیان برای امامان خویش قائل‌اند:

آنچه تشیع را به ویژه از اهل سنت و جماعت متمایز می‌سازد، نظریه امامت است که طبق آن قدرت و حجیت معنوی که پیغمبر به پسر عم و داماد خود علی افاضه کرده است، در ائمه اطهار که از اهل بیت هستند، حفظ و ابقاء شده است.

ارتباط معنوی امام و توده مردم

وی معتقد است، شیعیان با اعتقاد به امام عصر علیه السلام که او را زنده می‌دانند و بر این باورند که او در میان مردم زندگی می‌کند، به گونه‌ای معتقد به ارتباط معنوی میان امام و توده مردم هستند و این را حاکی از بیان یک حقیقت باطنی می‌داند:

آخرین امام شیعه – که طبق نظر شیعه اثنا عشری دوازدهمین آنهاست – نمرده است، بلکه از انظار جهانیان پنهان مانده است و در عین حال با پیروان وفادار خویش ارتباط معنوی دارد. این نظریه تعبیر دینی یک حقیقت باطنی است.^۱

بورکهارت با الهام از ادبیات عرفانی معتقد است که در جهان سنتی، در هر لحظه از تاریخ یک قطبی که به منزله قلب عالم و محور است، در جهان وجود دارد که واسطه میان خداوند و توده مومنان است و به واسطه او بر مردم نزول رحمت می‌گردد. این قطب یک حقیقت باطنی و معنوی است که سمبل و نماد کون جامع و انسان کامل است:

در هر جهان سنتی، در هر لحظه از تاریخ آن قطبی که به منزله قلب عالم است و به واسطه او برکت آسمان بر زمین نازل می‌شود، حکومت می‌کند. این قطب بیش از هر چیز، مبین یک حقیقت معنوی و تمثیل نظام وجود است. وجود او همان حضور الهی در مرکز عالم – و یا در مرکز عالمی خاص و یا در مرکز نفس انسانی، به مقتضای مراتب مختلف است – ولی معمولاً مظهر و مثل حقیقی آن شخص ولی یا اولیا

۱. همان، ص ۴۹.

که مقام معنوی آنها در سلسله مراتب مختلف هستند به منزله قطب عالم است.^۱

همانطور که اشاره شد، به نظر می‌رسد، بورکهارت در بیان مسأله ولایت و امامت علاوه بر اینکه تحت تاثیر متون عرفانی ابن عربی است و سخنان مذکور درباره قطب عالم و مراتب معنوی امام را وامدار متون کلاسیک عرفانی است، اما در خصوص امامت مهدوی و امام عصر علیه السلام، سخنان او دلالت بر این دارد که وی در این سخنان، وامدار کربن است. وی در ادامه سخنانش پیرامون مقام معنوی و باطنی قطب عالم یا امام می‌گوید: شیعیان از امامان خود خاطره‌های غم انگیزی دارند که این خاطره‌ها یا به جهت شهادت دلخراش آنان است و یا به جهت غیبت آخرینشان - امام مهدی علیه السلام - که زندگی او در مکانی میان آسمان و زمین - عالم هورقلیا است، عالمی که هانری کربن تحت تاثیر اندیشه‌های شیخیه، مفصل از آن سخن رانده و به آن وفادار بود:

خاطره ایامی که امامان شیعه هنوز به طور مرئی حضور داشتند، پایان غم انگیز و دردناک برخی از ائمه اطهار و غیبت آخرینشان و آرزوی رسیدن به محل مرموزی میان آسمان و زمین که در آنجا مأوی دارد، به مذهب شیعه لحن و صبغه خاصی بخشیده است.^۲

همانطور که پیش از این اشاره شده بود، کربن شدیداً تحت تاثیر شیخیه، معتقد به عالم میانه، عالمی حد واسط میان عالم ماده و عالم تجرد بود که همان، عالم مثال یا عالم هورقلیا است و تحت تاثیر عالم مثال سهروردی و تطبیق آن با عالم هورقلیا از جانب شیخ احمد احسائی و دیگر بزرگان شیخیه معتقد بود که امام عصر علیه السلام در عالم غیر مادی یا عالم هورقلیا زندگی می‌کند و حتی تشرفات و ملاقات‌های مومنان با امام عصر علیه السلام را متعلق به این عالم می‌دانست و این امر یکی از اندیشه‌های منحصر به فرد کربن بود که او را از دیگر مورخان فلسفه اسلامی و مستشرقان تمدن اسلامی جدا می‌ساخت، به طوری که این مبحث از جانب هیچ مستشرق دیگری جز او مطرح نشده است. بی‌تردید نگرش بورکهارت در این باره و بیان آن در مقاله وی حاکی از تاثیرپذیری او از کربن است. سخنان بورکهارت درباره عالم هورقلیا اینچنین است:

۱. همان.

۲. همان.

خاطره ایامی که امامان شیعه هنوز به طور مرئی حضور داشتند، پایان غم انگیز و دردناک برخی از ائمه اطهار و غیبت آخرینشان و آرزوی رسیدن به محل مرموزی میان آسمان و زمین که در آنجا مأوی دارد، به مذهب شیعه لحن و صبغه خاصی بخشیده است که آن را می‌توان به عنوان علاقه و شور وافر برای رسیدن به بهشت و آن حالت عصمت و کمالی که در اول و آخر زمان قرار گرفته است، توصیف کرد.^۱

این سخنان کاملاً اندیشه‌ها و سخنان هانری کرین را تداعی می‌کند که در بسیاری از آثار خود به آن بحث، مشروحاً اشاره نموده است.

اندیشه‌های رنه گنون پیرامون اسلام و آخرالزمان

رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) و یا عبدالواحد یحیی در سال ۱۸۸۶ میلادی در خانواده‌ای کاتولیک در فرانسه به دنیا آمد. نام او پیش از اسلام آوردن "رنه ژان ماری ژوزف گنون" بود و پس از آن به عبدالواحد یحیی تغییر یافت. وی در مدرسه‌ای مسیحی تحصیل نمود و سپس در پاریس ریاضیات و فلسفه آموخت. وی پس از اشتغال در مرحله دکترای زبان سانسکریت این رشته را به پایان نبرد و از رساله خود دفاع نمود.

او پس از مطالعات و جستجوهای فراوان در مکاتب فکری و فلسفی به سوی ادیان شرقی به ویژه اسلام و عرفان اسلامی گرایش پیدا نمود و در سال ۱۹۱۲ میلادی اسلام آورد و در سال ۱۹۳۰ پس از آنکه همسر فرانسوی خود را از دست داد به مصر رفت و در آنجا دوباره ازدواج کرد و بخش پایانی از عمر خویش را در کشور مصر سپری نمود و سرانجام در سال ۱۹۵۱ در مصر در گذشت و در قبرستان مسلمانان دفن گردید.^۲

گنون علاوه بر زبانهای اروپایی بر زبان عربی و تا حدی سانسکریت تسلط داشت و حتی به زبان عربی در مجله عربی، مقاله می‌نوشت. رنه گنون در سال ۱۹۰۶ و شش سال قبل از آنکه به دین اسلام مشرف گردد، تحت آموزشهای فردی به نام ژرار انکاس^۳ مشهور به پاپوس^۴ قرار گرفت. وی از بنیانگذاران مشترک انجمن تئوسوفی در فرانسه بود. رنه گنون در ابتدا از جمله وفاداران به این انجمن بود و سنت گرایانی همچون او و کوماراسوامی، اندیشه‌هایی همچون وحدت باطنی ادیان و بعضی از دیگر اصول فکری خود را مدیون این انجمن بوده‌اند، اما گنون بعدها از آن انجمن جدا شد

1. Rene Jean Marie Joseph Guenon (1886 – 1951)

۲. ر. ک: مقدمه دکتر سید حسین نصر در کتاب *بحران دنیای متجدد*، رنه گنون، ترجمه ضیاءالدین دهشیر، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۸، ص نه.

3. Gerard Encausse

4. Papus

و معتقد بود که این انجمن از اصول اولیه سنت خالده منحرف شده است. از دیگر انجمن‌هایی که پیش از تشریف او به اسلام مورد توجه گنون بود و به آن وفادار بوده، فراماسونری است و نسبت به آن گروه علاقه نشان می‌داده و درباره موضوعات فراماسونری قلم فرسایی نموده است. البته بعد از خروج از پاریس در فعالیت‌های این گروه شرکت نداشته و بعضی گفته‌اند که علاقه گنون به این گروه صرفاً فکری بوده است.^۱

وی از جمله فیلسوفان سنت گراست که تفکر سنت‌گرایی مرهون افکار و اندیشه‌های او، کوماراسوامی^۲ و فریتوف شوئون^۳ است. گنون شدیداً به نقد مدرنیته، علم تجربی، اومانیسم، فردگرایی و فلسفه غربی می‌پردازد و همچون دیگر سنت‌گرایان همگنان خویش معتقد به حکمت خالده و وحدت باطنی ادیان است. وی بر این باور است که تحقیقات و پژوهش‌های شرق‌شناسان درباره حکمت، عرفان و ادیان شرقی ناقص و ناصواب است و آنان نسبت به حکمت و دین در جوامع شرقی تسلط و احاطه لازم را ندارند. بنا به نظر او، دین اصیل غرب که مسیحیت است، هنوز دارای مولفه‌ها و ریشه‌های قوی در هدایت توده مردم غرب است و مردم با پشت کردن به اصول حکمی و معنوی مسیحیت نه تنها به حقیقت نرسیده‌اند، بلکه به انحراف هم کشیده شده‌اند. وی درباره سنت‌های دینی، ادیان شرقی، حکمت و عرفان دینی و نقد مدرنیته آثار برجسته و قابل توجهی نوشته است و آثار زیادی از او به جای مانده است که پاره‌ای از آنها با وجود آنکه در هفتاد سال پیش در نقد مدرنیته و فلسفه‌های جدید نوشته شده است، اما هنوز اهمیت خود را حفظ نموده است. بعضی از اندیشمندان، رنه گنون را پیشگویی می‌دانند که سخنان و پیش‌بینی‌های او در وقوع و تحقق یافتن بحران در عصر جدید به وقوع پیوسته است و در چند دهه گذشته آثار او چنان بر جوانان و منتقدان به مدرنیته تاثیر گذار بوده است که بسیاری از تازه‌مسلمانان فرانسوی و اروپایی تحت تاثیر افکار او به سوی اسلام و عرفان اسلامی قدم برداشته‌اند. گنون در زمان حیات خود از نخستین کسانی است که به نقد مدرنیته و اندیشه‌های مدرن غرب نقد زد، به طوری که مخالفت جدی‌ای با او در محافل

۱. محمد لگنهاوزن، چرا سنت گرا نیستم، کتاب خرد جاوید/ن (مجموع مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر)، به کوشش شهرام یوسفی فر، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۲۳۸.

2. Ananda Coomaraswamy (1877 – 1941).

3. Fritjof Schuon (1907 – 1988).

دانشگاهی صورت گرفت و هرگونه حمایت و گرایش به افکار رنه گنون و یا یکی از سنت‌گرایان فرانسوی موجب می‌شد تا شخص از محیط دانشگاهی بیرون رانده شود و یا موقعیت علمی خود را از دست دهد. به طوری که هانری کرین وقتی در تایید سخن فریتهوف شوئون در نقد اندیشه یکی از اندیشمندان غربی، سخن او را در پاورقی یکی از آثار خود ذکر می‌کند، این امر موجب می‌شود که از عضویت فرهنگستان زبان در فرانسه اخراج شود.^۱

سید حسین نصر درباره علاقه خود به اندیشه‌های رنه گنون و خواندن آثار او در امریکا می‌گوید که در دهه شصت ما برای خواندن اثری در فلسفه هند، کتاب مقدمه‌ای بر مطالعه آموزه‌های هندو و انسان و ضرورت مطابق با ودانتا را که تنها کتاب گنون بود و توسط مارکوپالیس به انگلیسی ترجمه شده بود، نزد سانتی‌یانا تلمذ نمودیم. در آن زمان آثار گنون هنوز در امریکا شناخته شده نبود و در محافل دانشگاهی مورد توجه واقع نشده بود. وی درباره آشنایی و علاقه زایدالوصف خود نسبت به اندیشه‌های رنه گنون می‌گوید: «با مطالعه این کتابها دنیا زیر پام لرزید و چیزی نگذشت که گمشده خویش را در این آموزه‌ها یافتم. من گفته‌های گنون و انتقادات او از فلسفه جدید و از دنیای مدرن را یکسره به جا می‌دانستم».^۲

کتابشناسی و بررسی آثار رنه گنون

سید حسین نصر در مقدمه‌ای که بر کتاب رنه گنون با عنوان بحران دنیای متجدد نوشته است؛ بیست و دو کتاب را از وی معرفی کرده است که بنا بر سخن مترجم کتاب سیطره کمیت و علائم

۱. رامین جهان‌نگلو، در جست و جوی امر قدسی، سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، س ۱۳۸۵، ص ۱۳۹. سید حسین نصر در این باره می‌گوید: «هرگز از یاد نمی‌برم که در دهه شصت [افکار] تی هارد دو شاردن خیلی مد شده بود و کرین رویکرد کلی او نسبت به الهیات و فلسفه را هیچ نمی‌پسندید. در آن زمان فریتهوف شوئون در یکی از آثارش به نام فهم اسلام در پانویسی آورده بود که این گونه الهیات که دوشاردن پیشنهاد می‌دهد به منزله بردن الهیات به زیر ذره بین است و در آنجا او چنان انتقاد شدیدی از شاردن کرده بود که کرین را به وجد آورد. کرین گفت: می‌خواهم که این پانویس را در یکی از آثارم بیاورم، اما این کار به بهای پایان عضویت در آکادمی بلس لیر (فرهنگستان زبان) در فرانسه تمام می‌شود و درست همین گونه هم شد. از اینجا روشن می‌شود که در محافل دانشگاهی آن زمان فرانسه چه تعصبی علیه سنت گرایان در کار بود».

۲. همان، ص ۶۵.

آخرالزمان^۱ آقای علی محمد کاردان بر حسب تقدم زمانی به شرح ذیل است:

۱- مقدمه کلی مطالعه آیینهای هندو (۱۹۲۱)؛

۲- مذهب تاله، تاریخ یک دین دروغین (۱۹۲۳)؛

۳- اشتباه مکتب احضار ارواح (۱۹۲۴)؛

۴- شرق و غرب (۱۹۲۵)؛

۵- تعلیم اسرار در آثار دانته (۱۹۲۵)؛

۶- بشر و ضرورت او بنا بر ودانتا (۱۹۲۷)؛

۷- بحران دنیای متجدد (۱۹۲۷)؛

۸- سلطان عالم (شیطان) (۱۹۲۷)؛

۹- حجیت معنوی و قدرت دنیوی (۱۹۲۹)؛

۱۰- برنارد قدیس (۱۹۳۱)؛

۱۱- معنی رمزی صلیب (۱۹۳۲)؛^۲

۱۲- حالات متعدد وجود (۱۹۳۹)؛

۱۳- مابعد الطبیعه شرقی (۱۹۴۵)؛

۱۴- سیطره کمیت و علائم آخر زمان (۱۹۴۶)؛

۱۵- سه عالم بزرگ (۱۹۴۶)؛

۱۶- اصول حساب جامعه و فاصله (۱۹۴۶)؛

۱۷- نکاتی چند درباره رازآموزی.

علاوه بر آثار مذکور که در زمان حیات وی منتشر شد، بعضی از کتابها که پاره‌ای از آنها

مجموعه مقالات وی است، پس از مرگ وی انتشار یافته است که عبارتند از:

۱- رازآموزی و کسب مقام معنوی (۱۹۵۲)؛

۲- رمزهای عمده علم قدسی؛

۱. رنه گنون، سیطره کمیت و علائم آخر زمان، علی محمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، س ۱۳۶۱، صفحه ج.

۲. رنه گنون، معانی رمز صلیب، بابک عالیخانی، سروش، تهران، س ۱۳۷۴.

۳- مطالعات مختصری درباره تعلیم اسرار در مسیحیت؛

۴- مطالعاتی درباره فراماسونری (۱۹۶۸)؛

۵- مطالعاتی درباره مذهب هندو.

شرق و غرب از دیدگاه رنه گنون

گنون در یک تقسیم بندی کلان نوع بشر را به شرقی و غربی یا باختر و خاور تقسیم می‌کند و منظور او از شرق و غرب لزوماً، شرق و غرب جغرافیایی نیست، بلکه با توجه به اینکه اصول حکمت و معنویت غالباً در کشورهای شرقی متداول بوده از اینرو با وجود آنکه تنوع مذهبی و فرهنگی در کشورهای شرقی وجود دارد، اما آنچه که در این سرزمین‌ها مشترک است، اعتقاد به اصول معنوی و حکمی است، بنابراین در تفکر گنون و بسیاری از سنت‌گرایان و حتی مستشرقان، تعبیر شرق اشاره به شرق معنویت و حکمت است و منظور از غرب، غروب و افول اصول معنوی و سنن روحانی است. گنون در این باره می‌گوید:

جميع تمدنها [شرقی] بر اصول اساسی واحدی مبتنی می‌باشند که خود فقط مظهر تحقق و اجرای مشروط آن اصول [معنوی و حکمی] در شرایط متنوع هستند... ما در وضع کنونی جهان، از یک جانب دارای عموم تمدنهایی می‌باشیم که نسبت به روح سنن معنوی و روحانی وفادار مانده و عبارت از همان جوامع خاور زمینی هستند و از جانب دیگر تمدن نوع دیگری داریم که با این سنن مخالف بوده و همان کشورهای جهان باختر را تشکیل می‌دهد.^۱

با توجه به تعلق خاطر رنه گنون به اصول معنوی شاید پاره‌ای از کشورهای غربی داخل مفهوم شرق باشند و یا بالعکس پاره‌ای از کشورهای شرقی داخل مفهوم غرب باشند، اما آنچه که گنون تلاش بر اثبات آن دارد و اجمالاً می‌توان بر آن توافق نمود، معنای نمادین و سمبلیک این دو اصطلاح است که به معنای وفاداری به اصول حکمی و معنوی است. به طوری که وی کشورهای شرقی را وفادار به اصول معنوی و کشورهای غربی را بیگانه از اصول معنوی و روحانی می‌داند و معتقد است

۱. بحران دنیای متجدد، ص ۲۶.

که این تضاد و تخالف میان غرب و شرق بیش از آنکه ناشی از وضعیت جغرافیایی باشد، برخاسته از تضاد و تباین میان روحيات این دو سرزمین است.^۱ وی درباره این تعارض و تضاد روحی و معنوی کشورهای غربی و شرقی این چنین اذعان می‌دارد:

بعضی ... تقسیم نوع بشر را به مشرقی و مغربی، خاوری و باختری مطابق و موافق با عالم واقع ندانسته، بر آن اعتراض کرده‌اند، ولی دست کم در دوران حاضر، نمی‌توان در صحت این تقسیم تردید روا داشت. اولاً وجود تمدن باختری، نظیر آنچه در اروپا و آمریکا مشهود است، خود امری است که عموم جهانیان باید در آن اتفاق نظر داشته باشند، گرچه درباره ارزش و منزلت این گونه تمدن آراء و نظرات ایشان یکسان نباشد. در مورد خاور زمین، موضوع کمتر ساده و روشن است، زیرا به واقع نه یک تمدن بلکه انواع گوناگون تمدن خاوری وجود دارد، ولی کافی است که این تمدنها واجد بعضی صفات مشترک، یعنی صفاتی باشند که مشخصه تمدن مبتنی بر سنن روحانی و معنوی به اصطلاح ما است و همین صفات نیز در تمدن باختری وجود نداشته باشد تا تمایز و حتی تضاد و تفارق باختر و خاور به تمام معنی موجه و مدلل گردد.^۲

وی در نقد شیوه شرق شناسان معتقد است، آنان در شناخت شرق و تمدن‌های شرقی ناتوان هستند، زیرا همه چیز را از منظر غربی و از نظرگاه یک فرد بیگانه با عناصر فرهنگ و تمدن شرقی می‌نگرند، در حالی که قدم نخست در شناخت تمدن شرقی این است که یک شرق شناس خود را در جایگاه یک معتقد و وفادار به آن فرهنگ قرار دهد و تعالیم آنان را از درون مطالعه کند. در واقع وی در شناخت یک تمدن و فرهنگ از شیوه تاریخی‌نگری فاصله می‌گیرد و از دیدگاه توصیفی و پدیدارشناسانه به شناخت آن همت می‌گمارد:

خطای بزرگ شرق شناسان این است که به همه امور از نظرگاه غربی خود می‌نگرند، حال آن که شرط نخستین، درک درست هر تعلیم شرقی یا هر تعلیم سنتی این است که بکوشیم تا در حد مقدور خود را در نظرگاه اهل آن تعلیم قرار دهیم. برای بررسی تعالیم شرقی، یک راه

۱. همان، ص ۲۸.

۲. همان، صص ۲۷ - ۲۶.

نتیجه بخش و یک روش مفید بیشتر وجود ندارد و آن این است که این تعالیم را از درون مطالعه کنند، در حالی که شرق شناسان همواره به پژوهش بیرونی درباره این تعالیم قناعت کرده‌اند.^۱

کنون معتقد است برای تجدید حیات روح سنت، باید از سنت‌های موجود در مشرق کمک گرفت و بر این باور است که روح سنت هنوز در جهان مشرق زنده است اما جهان مغرب اشتیاق و تمنائی برای بازگشت به این روح سنت از خود نشان نمی‌دهد. وی مخالفت با تجدد را به معنای مخالفت با سرزمین‌های غربی نمی‌داند، بلکه مخالفت با تجدد را کوششی می‌داند تا مغرب زمین را از چنگ هرج و مرج و آشوب‌های به وجود آمده توسط مدرنیته نجات دهیم.

نقد مدرنیته و فلسفه جدید

کنون در سه کتاب خود به نقد مدرنیته پرداخته است، که عبارتند از ۱. شرق و غرب؛^۲ بحران دنیای متجدد؛^۳ ساطه کمیت و علائم آخر زمان. هیوستون اسمیت، از سنت‌گرایان معاصر در این باره می‌گوید، رنه گنون از جمله کسانی است که اندیشه‌های او در زمان ما کاراثر و پراهمیت‌تر از زمان حیات اوست و یا سید حسین نصر می‌افزاید که باور کردنی نیست که کتاب بحران دنیای متجدد که در سال ۱۹۲۷ نگاشته شده، تا چه حد در پیش بینی آینده تمدن جدید درست بوده است.

کنون معتقد بود که تمدن غرب، به جای اینکه هر روز در راه رشد و تکامل پیش رود، شاید یک روز به نقطه توقف و سکون برسد و یا حتی یکسره در دل طوفانی مهیب، راه فنا طی نماید.^۴ از طرف دیگر وی معتقد است، بعضی به طور مبهم احساس می‌کنند که ما به "پایان جهان" رسیده‌ایم، اما از تحلیل این امر که چرا این دوره به وجود آمده و دارای چه ماهیت و ویژگی است، ناتوان

۱. به نقل از مقاله دین زردشتی از نظرگاه جاویدان خرد؛ تالیف بابک عالی‌خانی، کتاب خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، ص ۱۱۶.

2. Rene Guenon, East & West. Translated by Martin Lings. Second Edition, Sophia Perennis, New York. 2004.

3. Rene Guenon. The Crisis of the Modern World. , Translated by Marco Pallis & Arthur Osborne & Richard Nicholson. Sophia Perennis, London, 2001,

۴. همان، ص ۱۸.

هستند. وی معتقد است که امروزه فلسفه به معنای دکارتی جایگزین فلسفه به معنای حکمت راستین که مبتنی بر سنن معنوی است، شده است. دنیای جدید در حد اعلا مخالفت و تضاد با معنویت ازلی و اولیه قرار دارد و مردم در عصر کنونی چنان در ورطه امور مادی مستغرق شده‌اند که چیزی فراتر از امور مادی به ادراکشان نیاید و بر خلاف آنچه که در اوایل رنسانس تصور می‌شد و فرانسویس بیکن، می‌گفت انسان بر طبیعت سیطره پیدا نموده است، عکس این امر تحقق یافته است و انسان برده زرخیزد عالم ماده شده است و این موجب اضطراب و بیثباتی روز افزون انسان معاصر شده است و او را فاقد هدف و پریشان ساخته و سرانجام به اضمحلال قطعی خواهد کشاند.^۱ از اینرو از دیدگاه گنون تمدن متجدد مانند همه امور دیگر، دارای علت وجودی است و سرانجام به پایان دوران منتهی خواهد شد.

گنون، فلسفه پس از دکارت را که مبتنی بر عقلانیت و خردورزی فلسفی بود، ناقص و ناتمام می‌داند و معتقد است فلسفه در عصر جدید از حکمت و حقیقت دور افتاده است، به طوری که فلسفه‌های مدرن نه تنها به پیشرفت دست نیافته‌اند، بلکه حتی از حقیقت هم دور شده‌اند. او معتقد است سنت^۲ به معنای هر آنچه که دارای ریشه دینی و آسمانی است، می‌تواند ما را حتی در عصر مدرن به حقیقت برساند.

لازم به ذکر است که گنون در زمانی به نقد فلسفه و اندیشه غرب و دیگر مولفه‌های مدرنیته پرداخت که در بسیاری از جوامع غربی و شرقی نسبت به مدرنیته و مظاهر عصر جدید دلبردگی وجود داشت و، حتی تا به امروز، این امر مشخصه بسیاری از روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی است. آنان مدرنیته و عناصر آن را رمز موفقیت می‌دانند، در حالی که در برابر، جدی‌ترین انتقادات به مدرنیته و مولفه‌های آن در قرن گذشته توسط سنت گرایانی همچون رنه گنون صورت پذیرفته است و آن انتقادات معطوف به همین مؤلفه دنیای جدید بوده است. وی به دو تمدن در جهان اشاره می‌کند. یکی از آن دو را تمدن جدید غرب می‌داند که پس از قرون وسطی در غرب شکل گرفت و پایه و بنیاد اصلی آن، علم تجربی و سیطره بر عالم طبیعت و دنیای مادی است که سمبل این تمدن همان سیطره یافتن عقل دکارتی و روش‌شناسی علوم تجربی نزد بیکن است که گنون از آن به تسلط

۱. همان، صص ۴۴ - ۴۳.

2. Tradition.

یافتن کمیت بر کیفیت تعبیر می‌کند، و معتقد است و این تمدن برای بشر جز نابودی و نیستی به همراه نداشته است و تمدن دیگر که از آن یاد می‌کند و به آن تعلق خاطر دارد تمدن‌های سنتی است که مبتنی بر آداب و رسوم و فرهنگی است که از جانب خداوند و تعالیم وحیانی برای بشر به ارمغان آورده شده است و انسان برای رسیدن به نجات و رستگاری باید به سوی آن بازگشت کند. وی معتقد است این تمدن سنتی در سرزمین‌های شرقی و آسیایی همچون هند و دیگر سرزمین‌های اسلامی شکل گرفته است و او در زمانی که هنوز بسیاری از اندیشمندان در غرب از شکوه و عظمت حاصل از علم تجربی خیره و افسون زده شده بودند، در آثار خود شدیداً به تمدن غرب و تمدن حاصل از تکنولوژی انتقاد می‌کند. به طوری که این امر موجب می‌شود تا مورد بی‌توجهی و بی‌مهری دیگر اندیشمندان در مجامع و محافل فرانسوی قرار گیرد و ذکر نام او در مجامع دانشگاهی موجب اتهام به کفر و الحاد گردد.

گون در نقد تمدن غرب، راه موفقیت غرب را بازگشت به تمدن سنتی، تمدن شرق و معنویت موجود در ادیان می‌داند و معتقد است، عقل دکارتی موجب سیطره کمیت و تکنولوژی بر فکر و اندیشه جوامع و انسانها و موجب سقوط انسانها شده است. و دکارت را نماینده تمدن غرب و جهان مدرن می‌داند که با تحلیل مکانیکی خود از عالم، بینش مادی و اومانیستی از جهان را طرح نموده است. در واقع دنیای جدید با مکانیسم خاصش، موجب طرد معنویت و انکار سنت‌های جاویدان در ادیان گردید. به تعبیر دیگر او معتقد است که تمدن جدید ناسازگاری ذاتی با مذهب و روحیه معنوی دارد و حقیقت را در عصر جدید تنزل یافته می‌داند.

گون معتقد است، تمامی ادیان دارای وحدت باطنی و درونی هستند و اندیشه‌های عرفانی یا ازوتریسمی^۱ ادیان را بر خلاف شریعت یا نظام اگزوتریسمی^۲ ادیان، عامل تقریب و وحدت ادیان می‌داند، اما این سخن لزوماً به معنای مشروعیت دادن به تمامی ادیان و نحله‌های معنویت‌گرای دروغین و مدعی نمی‌باشد، به طوری که اندیشمندان سنت‌گرا همچون رنه گون در عصر جدید واهمه خود را از شیوع نظام‌های عرفانی مدعی حقیقت بیان نموده‌اند. گون تنها راه نجات از بحران دنیای متجدد را بازگشت به سنت و احیاء سلسله مراتب ارزش‌های سنتی می‌داند و در این راستا از

1. Esoterism.

2. Exoterism.

سه مفهوم متافیزیک محض، سنت و ازوتریسم یا عرفان نام می‌برد که موجب رهایی از بحران عصر جدید می‌شود:

سنت اصولاً دارای دو بعد است: یک افقی و دیگری عمودی که ما برای آن دو، دو کلمه شریعت (Exoterism) و راه باطن (Esoterism) را به کار می‌بریم. شریعت بیان خود را در الهیات می‌یابد و متافیزیک محض متعلق به راه باطن است. در نظر گنون رابطه این دو مانند ارتباط میان بدن و دل است.^۱

نگرش رنه گنون درباره آخرالزمان

گنون با نقد عناصر عصر مدرن، همچون فردگرایی، انسان‌مداری، اصالت ماده، اصالت علم، اصالت عقل و اصالت تساوی بر این باور است که عصر جدیدی که غرب در آن به سر می‌برد، آخرین دوره از دوران بشریت است که در دوری و غربت از معنویت و سنت قرار گرفته است. وی از این دوره به دوره چهارم از دوران بشریت یاد می‌کند و آن را دوره ظلمت "کالی یوگا" می‌نامد. در این دوره انسان از مقام و ارزش الوهی و آسمانی خود تنزل داده شده است و به او به مثابه جاننداری همچون دیگر جانداران نگریسته می‌شود که بر خلاف باور و تلقی ادیان، هیچگونه ارزش و اهمیت آسمانی در او وجود ندارد، به این جهت گنون از عصر جدید به عصر ظلمت بشر یاد می‌کند و معتقد است به این وضع ناپه‌نچار قدم گذارده‌ایم بیرون آمدن از آن نیازمند حادثه بزرگ است:

بر طبق جمیع اشارات موجود در مشربهای معنوی، ما به راستی به مرحله نهائی Kali Yuga، در مظلمترین دورانهای این «عصر ظلمت» در این وضع اضمحلال و تلاشی گام نهاده‌ایم که برون شدن از آن فقط بر اثر یک حادثه عظیم امکان پذیر است، زیرا اینجا دیگر موضوع یک تجدید حیات و تهذیب ساده‌ای مطرح نیست که در آن صورت ضرورت دارد، بلکه تجدید و احیاء تام و تمامی لازم است، اغتشاش و آشفتگی که بر جمیع شئون حکمروا است.^۲

۱. محمود بینای مطلق، نظم و راز، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۵، صص ۲۹ - ۲۸.

۲. بحران دنیای متجدد، صص ۲۰ - ۱۹.

گون زمین‌های ظهور موعود را تحت تاثیر ادبیات دینی موجود در اسلام و هندوئیسم، وجود همین آشفتگی‌های موجود در عصر نوین و وارونگی عالم می‌داند و به مانند روایات موجود در جوامع روایی مسلمانان که ظهور منجی را منوط به پر شدن جهان از ظلم و جور می‌داند، معتقد است که جهان در دوره کنونی به سوی آشفتگی رفته و این زمینه ظهور موعود است. وی در جایی می‌گوید: «شاید یکی از عناصر تعیین کننده سرنوشت آیین ظهور مهدی messianism آشفتگی و بی‌انتظامی باشد که امروز به وجود آمده است».^۱

وی از وضعیت موجود در جهان معاصر، به دوره وارونگی و سنت معکوس یاد می‌کند و معتقد است که آن «مرتبه آخر سیر تکامل انحراف است»^۲ که در برابر این وارونگی، مفهوم رجعت قرار دارد که رساندن جامعه به وضعیت عادی و مطلوب است و در واقع رجعت محصول دوره ترمیم آخرالزمان می‌باشد. وی این اصطلاح را از ادبیات دینی کمک می‌گیرد و می‌گوید: «ترمیم، لحظه نهایی (آخرالزمان) باید به احسن وجه به صورت "واژگون کردن" همه امور نسبت به وضع "وارونگی" که بلافاصله پیش از این لحظه گریبان گیر این امور است، جلوه کند».^۳ در واقع گون دوره وارونگی را که در تفکر اسلامی از آن به دوره به اوج رسیدن ظلم و ستم تعبیر شده است، زمینه ساز تحقق یافتن سنت و معنویت می‌داند و آنچه که در فرهنگ اسلامی از آن به عصر ظهور تعبیر شده است، در تفکر گون از آن به دوره آخرالزمان و تحقق سنت تعبیر شده است.

از نظر او پایان جهان به معنای پایان یافتن حیات بشری نیست، بلکه به معنای پایان یافتن یک دوره انسانی "من و نتر" می‌باشد که همان دوره ظلمت و دوره وارونگی است. و حتی گون از این پایان تاریخ جهان به فروپاشی تمدن غرب و از دوره ظهور به عصر طلایی یاد می‌کند.

۱. همان، ص ۱۵.

۲. سیطره کمیت و علائم آخرزمان، ص ۲۲۹.

۳. همان، صص ۲۳۳ - ۲۳۲.

نگرش دائره المعارف نويسان پيرامون مهدويت

امروزه از برجسته‌ترین آثار مکتوب در عرصه دانشگاهی و علمی، دایره‌المعارف‌ها هستند. پس از آنکه موضوعی علمی در سطح مقاله و سپس کتاب مطرح می‌گردد و دانش در آن عرصه انبوه و زیاد می‌گردد، این امر موجب نوشته شدن دانشنامه و دایره‌المعارف می‌گردد. علاوه بر آن با توجه به گسترش علم در هر موضوعی، می‌توان گفت تالیف دایره‌المعارف کاری جمعی و گروهی است، به طوری که انجام این کار توسط یک یا چند نفر امکان‌پذیر نیست.

به جهت همین وسعت علمی و نیاز به کار گروهی است که دایره‌المعارف‌ها از اهمیت خاص و ویژه‌ای برخوردار شده‌اند و در عصر جدید، مراکز علمی به این امر اذعان دارند که امروزه بر خلاف گذشته، امکان ندارد تا فردی بتواند در تمام دانش‌ها از احاطه و تسلط کافی برخوردار باشد و گسترش و تنوع دانش‌ها این اجازه را نمی‌دهد که فرد به تنهایی بتواند به طور عمیق درباره همه دانش‌ها اظهار نظر کند.

از اینرو وجود دایره‌المعارف و دانشنامه درباره یک شاخه از علم و دانش حاکی از گسترش و توسعه یافتن علم در آن باره است. به علاوه که در عصر مدرن وجود دایره‌المعارف در هر یک از عرصه‌های علمی یکی از بهترین منابع دسترسی اطلاعات و کسب آگاهی است و در همه دانشگاهها و مراکز علمی وجود دایره‌المعارف حتی به صورت الکترونیکی، موجب تسهیل کار دانش پژوهان در کسب اطلاعات می‌گردد و در همه کتابخانه‌ها و قرائت‌خانه‌های مراکز علمی وجود دایره‌المعارف همچون وجود فرهنگ لغت، امری ضروری تلقی می‌گردد. و اگر کسی درباره موضوعی، نیازمند اطلاعات منظم و دسته‌بندی باشد، بی‌تردید به سوی دایره‌المعارف‌ها خواهد رفت. از اینرو معمولاً در هر یک از کتابخانه‌های تخصصی دانشنامه‌ها و دایره‌المعارف‌های مربوط به آن موضوع وجود دارد، به عنوان مثال اگر وارد کتابخانه یک مرکز تخصصی در حوزه ادیان یا اسلام شویم، بی‌تردید با دایره‌المعارف‌هایی همچون دایره‌المعارف دین اثر میرچا الیاده و یا هاستینگ، دایره‌المعارف اسلام اثر دانشگاه کمبریج، دایره‌المعارف اسلام اثر دانشگاه آکسفورد، دانشنامه قرآن

اثر دانشگاه لیدن هلند، دائره المعارف بزرگ اسلامی، دائره المعارف تشیع و امثال آن مواجه خواهیم شد و یا اگر وارد اینترنت شویم و بخواهیم درباره مسأله‌ای جستجو کنیم، دائره المعارف اینترنتی "وکی‌پدیا" امروزه یک دائره المعارف مکتوب بسیار ارزشمند است که مورد استفاده کاربران قرار می‌گیرد.

با توجه به اهمیت علمی دائره المعارف‌ها در دنیای کنونی، طبیعی است نوشتن دائره المعارف در زمینه مطالعات اسلامی، امری ضروری و مورد نیاز است، اما که متأسفانه فقدان آن در جوامع اسلامی، امری محسوس است، به طوری که غالب آثار دائره المعارفی که در مراکز بزرگ دنیا پیرامون اسلام و علوم اسلامی وجود دارد، به وسیله مراکز علمی غیر مسلمان نوشته شده است و مسلمانان کمتر در این امر همت نموده‌اند؛ نوشته شدن بزرگترین دائره المعارف‌ها پیرامون اسلام در آکسفورد و یا کمبریج خود حاکی از این امر است که مراکز علمی جهان اسلام در این امر کوتاهی نموده‌اند.

پیشینه دائره المعارف نویسی در جهان اسلام

در باره تاریخ و پیشینه دائره المعارف نویسی در غرب می‌توان گفت که این امر با ظهور دنیای مدرن و رنسانس در غرب آغاز شده است و همانطور که پس از رنسانس، مجامع دانشگاهی حیاتی جدید یافتند و به موازات آن حتی رشته‌هایی همچون شرق‌شناسی تاسیس شد، به تدریج نوشتن کتابهایی جامع در حوزه گوناگون معرفت و دانش از جمله ادیان شرقی شکل گرفت. و هر چه به دوره جدید نزدیک می‌شویم، این امر شتاب و عمق بیشتری به خود گرفته است.

در باره پیشینه نوشته شدن کتابهایی همچون دائره المعارف در فرهنگ اسلامی نیز هم چنین می‌توان به آثاری چند اشاره نمود و همت و تلاش پاره‌ای از عالمان اسلامی را نیز در این زمینه ستود. از جمله نخستین مجموعه‌های علمی که به یک معنا تا حدی ویژگی‌ها و خصوصیات دائره المعارف‌ها و دانشنامه‌های تخصصی را داراست، بحار الانوار تالیف مرحوم محمد باقر مجلسی است. این اثر که مجموعه کتابهای شیعی پیش از عصر صفویه را گردآوری نموده و توسط عده‌ای از عالمان و پژوهشگران عصر صفوی زیر نظر مرحوم مجلسی نوشته شده است، یکی از بی‌نظیرترین و جامع‌ترین دائره المعارف‌های حدیثی را پیرامون فرهنگ شیعی شکل می‌دهد. از جمله دیگر آثاری که باز می‌توان آن را یک نوع دائره المعارف و کاری گروهی تلقی نمود، کتاب الذریعه اثر شیخ آقا

بزرگ تهرانی است. این اثر به کتابشناسی آثار مکتوب شیعه می‌پردازد که وی آن را در پاسخ به عده‌ای از شرق‌شناسان که معتقد بودند شیعه دارای آثار مکتوب نیست، جمع‌آوری نموده است. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی کلیه آثار شیعه را که تا عصر وی نوشته شده بود، از تمامی کتابخانه‌های اسلام گردآوری نمود و این اثر را نوشت، به طوری که امروزه بعضی از آثار و کتابها از بین رفته است، اما با گزارش و اطلاعات شیخ آقا بزرگ تهرانی فهمیده می‌شود که آن آثار به دست ما نرسیده است.

از جمله دیگر آثار در این عرصه، می‌توان به کتاب *اعیان‌الشیعه* مرحوم سید محسن امین اشاره نمود. وی در این مجموعه به توصیف و شرح حال نویسی عالمان و بزرگان شیعی و آثار و فعالیت‌های آنان می‌پردازد و یکی از آثار جاویدان و ارزشمند را به میراث می‌گذارد. باز از جمله آثاری که در گذشته در فرهنگ شیعی نوشته شده و حالت دائرةالمعارفی دارد و کاری جمعی و گروهی است کتاب *معجم‌الرجال* مرحوم آیت الله خویی است که وی با کمک تعدادی از شاگردان خود در این اثر رجالی پیرامون وثاقت و عدم وثاقت راویان و ناقلان حدیث سخن گفته است.

بررسی آثار مهدوی در دائرةالمعارف‌ها

با توجه به اهمیت دائرةالمعارف‌ها در عرصه علمی و پژوهشی و میزان استفاده و ارزشی که آنها در جوامع علمی دارند، حال می‌خواهیم به بررسی پاره‌ای از مقالات دائرةالمعارف نویسان در دائرةالمعارف‌های مربوط به دین و یا اسلام بپردازیم. بدیهی است که با جستجو در کلماتی همچون «مهدی»، «قائم آل محمد»، «بازگشت مسیح»، «مهدویت»، و مدخل‌های مرتبط با مباحث مهدویت، خواهیم دید که در دائرةالمعارف‌های مربوط به ادیان و اسلام، پیرامون مباحث مهدویت، مقالاتی نوشته شده است. نویسندگان پیرامون مهدویت و مدخل‌های مرتبط با این بحث در این دائرةالمعارف‌ها، به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته از نویسندگان، شرق‌شناسان و اندیشمندان غربی هستند که مسلمان نیستند، اما درباره اسلام و مهدویت تخصص دارند. این دسته به موضوع نگاهی تاریخی دارند و مهدویت را در راستای تحولات تاریخی و حوادث پیش آمده در تاریخ بررسی

می‌کنند؛ از جمله این دسته دائرةالمعارف‌نویسان عبارتند از: فان فلوتن، ویلفرد مادلانگ^۱، رابرت کرامر، گلدتسیهر، مارگولیو و غیره. یا نگاه به آراء این دسته از نویسندگان دائرةالمعارف، به نظر می‌رسد گاهی اندیشه‌های آنان خالی از حقانیت و سخنانشان غیرروشن‌اندانه است. در بعضی از موارد سخنانی را نقل می‌کنند که از وثاقت برخوردار نیست و مورد قبول عالمان فریقین نمی‌باشد. آثار این دسته از نویسندگان بیشتر در دائرةالمعارف‌های قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مشاهده می‌شود و بیشتر با روش تاریخی‌نگری و با بررسی لغت‌شناسی در ادبیات عرب و فارسی به تحلیل مهدویت و دیگر مباحث اسلام می‌پردازند و اهداف تبلیغی و تبشیری بر جنبه فلسفی و عقلانی آنان غلبه دارد.

اما دسته دوم از نویسندگان دائرةالمعارف، آن دسته از اندیشمندان و متخصصان مسلمان در حوزه مهدویت و یا دیگر علوم اسلامی هستند که به ویژه در دائرةالمعارف‌های قرن بیستم و نزدیک به عصر ما مقاله می‌نویسند. از مزایای آثار این دسته از نویسندگان این است که آنان خود مسلمان هستند و سخنان آنان به واقعیت نزدیک‌تر است و بر خلاف دسته اول لزوماً به مسأله مهدویت نگاه تاریخی ندارند. از جمله این دسته از پژوهشگران و نویسندگان دائرةالمعارف می‌توان به افرادی همچون: جاسم حسین، ساشدینا، حامد الگار و امثال آنها اشاره نمود که خود در زمینه مهدویت دارای تالیف و پژوهش هستند و به علاوه به جهت مسلمان بودن و همدلی با اسلام، آشنایی و نگرش نزدیک‌تر و عمیق‌تری نسبت به موضوع دارند.

۱. ویلفرد مادلانگ Wilfred Madlung اندیشمندی آلمانی است که از اساتید دانشگاه آکسفورد و عضو هیئت علمی موسسه مطالعات اسماعیلیه لندن است. وی در سال ۱۹۵۷ از دانشگاه هامبورگ دکترای خود را در مطالعات اسلامی دریافت نمود و از برجسته‌ترین اسلام‌شناسان معاصر شناخته شده است، به طوری که گلیو از وی به عنوان «پدر مطالعات شیعی مدرن در بریتانیا» یاد می‌نماید. وی دارای کتاب‌ها و مقالات متعددی در باره اسلام است و در دائرةالمعارف نیز مقاله می‌نویسد (شیعه پژوهی و شیعه پژوهان/ انگلیسی زبان، صص ۲۹۷-۲۹۵).

کتابنامه

۱. آژند، یعقوب، *مکتب نگارگری اصفهان*، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۲. آشتیانی، جلال، و همکاران، *در احوال و اندیشه‌های هانری کربن*، هرمس، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳. اشمیکه، زابینه، *مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف*، ع. روح بخشان، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۴. آملی، حیدر بن علی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۵. آیت‌اللهی، سید محمد تقی، *مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب درباره مهدویت*، *مجله انتظار موعود*، ش ۹ و ۸، سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۲ ش.
۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۷. ادواردز، پل، *فلسفه تاریخ*، ترجمه بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ ش.
۸. اسمیت، هیوستن، *اهمیت دینی پسا تجددگرایی: یک جوابیه*، ترجمه مصطفی ملکیان، *مجله نقد و نظر*، ش چهارم، ش ۳ و ۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۷ ش.
۹. اعوانی، غلامرضا، *نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی*، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. اقبال لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، موسسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران، ۱۳۴۶ ش.
۱۱. _____، *گزیده اشعار فارسی اقبال لاهوری با مقدمه‌ای اجمالی پیروامون زندگانی، آثار، افکار و گزیده کتابشناسی شاعر*، به کوشش ابوالقاسم رادفر، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۱۲. _____، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان پور، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۳ ش.

۱۳. _____، *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری شامل مجلدات: اسرار و رموز، زبور عجم، جاویدنامه، با مقدمه احمد سروتس، انتشارات سنائی، تهران، ۱۳۴۳ش.*
۱۴. _____، *مثنوی پس چه باید کردای اقوام شرقی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، بی تا.*
۱۵. _____، *دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز «برگزیده اشعار محمد اقبال»، به کوشش و مقدمه محمد علی اسلامی ندوشن، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱ش.*
۱۶. الگار، حامد، *شورتس آقاخان محلاتی و چند مقاله دیگر، ابوالقاسم سری، توس، تهران، ۱۳۷۰ش.*
۱۷. _____، *دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ابوالقاسم سری، توس، تهران، ۱۳۶۹ش.*
۱۸. _____، *میرزا ملکم خان: پژوهشی در باب تجدد خواهی ایرانیان، مجید تفرشی، انتشار مدرس، تهران، ۱۳۶۹ش.*
۱۹. _____، *درس گفتارهای حامد الگار، اسحاق اکبریان، طه، تهران، ۱۳۸۳ش.*
۲۰. _____، *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ابوالقاسم سری، توس، تهران، ۱۳۵۵ش.*
۲۱. انجمن ایران شناسی فرانسه و ایران، *چکیده های ایران شناسی، طه وری و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۸۳ش.*
۲۲. ایزوتسو، توشیهیکو، *فراسوی گفت و گو: دیدگاه زن درباره گفت و گو، مجموعه مقالات اندیشه غربی و گفت و گوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزانه، تهران، ۱۳۷۹ش.*
۲۳. _____، *صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۹ش.*
۲۴. _____، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزانه، تهران، ۱۳۷۸ش.*
۲۵. _____، *خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱ش.*
۲۶. _____، *آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی سر رشته داری، انتشارات مهراندیش، تهران، ۱۳۸۳ش.*

۲۷. _____ **مفهوم ایمان در کلام اسلامی**، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۰.
۲۸. بالائی، کریستیف، **چکیده‌های ایران‌شناسی**، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. بدوی، عبدالرحمن، **دائرةالمعارف مستشرقان**، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۳۰. _____ **فرهنگ کامل خاورشناسان**، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. براون، ادوارد، **یک سال در میان ایرانیان**، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی‌تا، بی‌جا.
۳۲. _____ **نامه هائی از تبریز**، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۳۳. بورکهارت، تیتوس، **هنر اسلامی**، زبان و بیان، مسعود رجب نیا، سروش، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۳۴. _____، **هنر مقدس**، جلال ستاری، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۳۵. _____، **درآمدی بر آئین تصوف**، یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳۶. _____ **ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی**، انشاء الله رحمتی، مجموعه هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۳۷. _____ **معانی رمز آینه**، احمد رضا قائم مقامی، مجموعه جام نو و می‌کهن، به‌کوشش مصطفی دهقان، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. بینای مطلق، محمود، **نظم و راز**، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۳۹. یازوکی، شهرام، **یادی از هانری کرین**، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۴۰. پوپ، آرتور، **کتاب سیر و صور نقاشی ایران**، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۴۱. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنانش**، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۴۲. _____ **درس این قرن**، علی پایا، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۴۳. پورجوادی، نصرالله، **مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلیمی**، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۴۴. تاج‌دینی، علی، **مبانی هنر معنوی**، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۴۵. حسین، جاسم، **تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام**، سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، موسسه امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷ ش.

۴۶. ——— و عبدالعزیز ساشادینا، *غیبت و مهدویت در تشیع امامیه*، محمود افتخارزاده، قم، ۱۳۷۱ ش.
۴۷. حسینی، غلام‌احیا، *شیعه پژوهی و شیعه پژوهان انگلیسی زبان*، انتشارات شیعه‌شناسی، قم، ۱۳۸۷ ش.
۴۸. حسینی طباطبائی، مصطفی، *نقد آثار خاورشناسان*، چاپبخش، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۹. حکیمی، محمد رضا، *نان و کتاب*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۵۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *رستگاری نزدیک*، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۵۱. خندق آبادی، حسین، *حکمت جاویدان*، موسسه توسعه دانش، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۵۲. جمعی از نویسندگان، *مرجع مهدویت*، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام و پایگاه اطلاع‌رسانی پارسا، قم، ۱۳۸۴ ش.
۵۳. جمعی از نویسندگان، *آشنایی از آن سوی افق* (بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات باز، تهران، ۱۳۸۲ ش).
۵۴. جهانپگلو، رامین، *در جست و جوی امر قدسی*، سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۵۵. دارمستر، جیمز، *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم*، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷ ش.
۵۶. دارمستر، جیمز، *تفسیر اوستا*، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، بی‌تا.
۵۷. داوری اردکانی، رضا، *درباره غریب*، هرمس، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۵۸. دسوقی، محمد، *سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی*، محمود رضا افتخارزاده، نشر فرزاد، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۵۹. دفتری، متین، *سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات فروزان، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۶۰. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۶۱. ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ ش.

۶۲. ساشادینا، عبدالعزیز، *مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام*، ترجمه سید محمد رضا هاشمی، نشر ادیان، قم ۱۳۸۶ ش.
۶۳. ———، امام مهدی علیه السلام منجی اسلام، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، مجله *انتظار موعود*، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، ش ۱۰، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۲ ش.
۶۴. ———، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶ ش.
۶۵. ———، مهدویت، ترجمه بهروز جندقی، مجله *انتظار موعود*، ش ۱۵.
۶۶. ———، امام مهدی علیه السلام منجی اسلام، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله *انتظار موعود*، ش ۱۱ و ۱۲.
۶۷. سردار، ضیاءالدین، *شرق‌شناسی*، ترجمه محمد علی قاسمی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۶۸. ———، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶ ش.
۶۹. سعید، ادوارد، *شرق‌شناسی*، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۷۰. سهروردی، شهاب الدین، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کربن، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران.
۷۱. شایگان، داریوش، *هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، باقر پرهام، آگاه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۷۲. شیمل، آنماری، *افسانه خوان عرفان* (مجموعه مقالات)، تدوین حسین خندق آبادی، موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۷۳. ———، *تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام*، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۷۴. ———، *ابعاد عرفانی اسلام*، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۷۵. ———، *شکوه شمس*، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۷۶. _____ *درآمدی بر اسلام*، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۷۷. _____ *محمد رسول خدا*، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۷۸. _____ *زن در عرفان و تصوف اسلامی*، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۷۹. _____ *زندگی غربی تشرقی من*، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۸۰. _____ *نام‌های اسلامی*، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۸۱. صالح حمدان، عبدالحمید، *طبقات المستشرقین*، مکتبه المدبولی، بی جا، بی تا.
۸۲. صالح، هاشم، *الاستشراق بین دعائه و معارضیه*، الطبعة الثانية، دارالساقی، اللبنا، ۲۰۰۰ م.
۸۳. طیب‌اوی، *خاورشناسان انگلیسی زبان*، سید خلیل خلیلیان، نوید، تهران، ۱۳۴۹ ش.
۸۴. عداس، کلود، *ابن عربی سفر بی بازگشت*، نیلوفر، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۸۵. عبدالله خوروش، حسین، *فرهنگ اسلام‌شناسان خارجی*، موسسه مطبوعاتی مطهر اصفهان، اصفهان، ۱۳۶۲ ش.
۸۶. فخاری، عبدالحسین، *ذهنیت مستشرقان*، چاپ سوم، نشر آفاق، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۸۷. فلوتن، فان، *السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه*، الدكتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مکتبه النهضة المصریة، قاهره، ۱۹۶۵ م.
۸۸. فلوتن، فان، *تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه*، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.
۸۹. کرین، هائری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۹۰. _____، *نظرة فیلسوف فی سيرة الشیخ الاحسائی و السید الرئستی*، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلیمان، موسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، ۲۰۰۲ م.
۹۱. _____، *آئین جوانمردی*، احسان نراقی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۹۲. _____، *تاریخ فلسفه اسلامی*، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۹۳. _____، *ارض ملکوت*، ترجمه سیدضیاء الدین دهشیری، چاپ سوم، نشر طهوری، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۹۴. _____، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبائی، انتشارات طوس، تهران، ۱۳۶۹ ش.

۹۵. _____ *از هایدگر تا سهروردی*، حامد فولادوند، سازمان چاپ و انتشارات، تهران ۱۳۸۳ ش.
۹۶. _____ *هانری کربن، اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های همایش ۲۹ - ۲۰ اکتبر ۱۹۷۷*، نشر و پژوهش فرزاد، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۹۷. کاشانی، میرزا جانی، *نقطه الکاف*، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، ۱۹۱۰ م (۱۳۲۸ ه ق).
۹۸. کرامر، رابرت. اس، *دائرة المعارف جهان نوین اسلام* (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله *انتظار موعود*، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳ ش).
۹۹. کوروز، موریس، *فلسفه هایدگر*، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۰۰. کوک، مایکل. *امر به معروف و نهی از منکر*، ترجمه احمد نمایی، چاپ چهارم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۶ ش.
۱۰۱. _____ *تسایست و ناسایست*، ترجمه محمد حسین ساکت، چاپ دوم، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۰۲. گلدتسیهر، ایگناتس، *درس‌هایی درباره اسلام (فرقه‌ها)*، علینقی منزوی، بی‌جا، بی‌تا.
۱۰۳. _____ *العقيدة والشریعة فی الاسلام*، یوسف موسی، محمد، و همکاران، الطبعة الثانية، دار الکتب الحديثة، مصر، ۱۹۵۹ م.
۱۰۴. گنون، رنه، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیر، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۰۵. _____ *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، علی محمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۱۰۶. _____ *معانی رمز صلیب*، بابک عالیخانی، سروش، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۰۷. گوینو، ژوزف کنت دو، *سه سال در ایران*، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی‌تا.
۱۰۸. گیب، همیلتون، *اسلام (بررسی تاریخی)*، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۱۰۹. گیب، همیلتون، *مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام*، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، ۱۳۵۱ ش.
۱۱۰. _____ *درآمدی بر ادبیات عرب*، یعقوب آژند، موسسه امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲ ش.

۱۱۱. _____ **تاریخنگاری در اسلام**، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، ۱۳۶۱ش.
۱۱۲. لامعی، ش، قدیس، انتشارات رامند، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۱۳. لگنهاوزن، محمد، **چرا سنت گرا نیستیم**، خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)، به کوشش شهرام یوسفی فر، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۲ش.
۱۱۴. مصاحبه "واندا رومر تیلور با دکتر سید حسین نصر"، ترجمه فاضل لاریجانی، خبرگزاری مهر، ۲۴ مهر ۱۳۸۲ش.
۱۱۵. لوئیس، برنارد، کارن آرمسترانگ و ویسلاو ژیگولسکی، **برخورد تمدن‌ها (چالش سنت و مدرنیته)**، غلامحسین میرزا صالح، انتشارات مازیار، تهران، ۱۳۸۲ش.
۱۱۶. _____ **زبان سیاسی اسلام**، غلامرضا بهروز لک، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۵ش.
۱۱۷. _____ **برخورد فرهنگ‌ها**، یهودیت، مسیحیان و مسلمانان، نادر شیخ زادگان، مرکز، تهران، ۱۳۸۱ش.
۱۱۸. _____ **مشکل از کجا آغاز شد**، شهریار خواجهیان، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۱۹. _____ **تاریخ اسماعیلیان**، فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۲۰. برنارد لوئیس، **ظهور ترکیه نوین**، محسن علی سبجانی، بی‌جا، ۱۳۷۲ش.
۱۲۱. _____ **استانبول و تمدن امپراطوری عثمانی**، ماه ملک بهار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۰ش.
۱۲۲. _____ **حشاشین فرقه‌ای تندرو در اسلام**، حسن خاکسار محسنی، کتاب زمان، تهران، ۱۳۸۳ش.
۱۲۳. _____ **خاور میانه دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز**، حسن کامشاد، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۱۲۴. _____ **فدائیان اسماعیلی**، ترجمه فریدون بدره‌ای، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱ش.
۱۲۵. لوئیس میکون، ژان، **از وحی قرآنی تا هنر اسلامی**، کتاب هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی.

۱۲۶. مادلانگ، دبلیو، *دائرة المعارف اسلام* چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله *انتظار موعود*، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲ ش).
۱۲۷. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، آل البيت، بیروت، ش ۱۹۹۸ م.
۱۲۸. محمد الاسد، مجد موسی، *الک کرابار ونیم قرن تحقیق در هنر اسلامی*، ترجمه رمضانعلی روح‌اللهی، فصلنامه گلستان هنر، سال دوم، ش ۴، تابستان ۱۳۸۵ ش.
۱۲۹. مدرسی طباطبائی، علی، *تسویه در فرایند تکامل*، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۳۰. مراد، ا، حامد الگار، ن. برک و دیگران، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، محمد مهدی جعفری، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، *نشست علمی قرآن و مستشرقان*، مجله قرآن و مستشرقان، ش دوم، ش ۲، ش ۱۳۸۶.
۱۳۲. المنظمه العربیه للتربیه و الثقافه و العلوم، *مناهج المستشرقین فی دراسات العربیه الاسلامیه*، اللبنا، س.
۱۳۳. موحدیان عطار، علی، گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، مجله *هفت آسمان*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲ و ۲۱.
۱۳۴. موسویان، سید حسین، *آراء و افکار اسلام‌شناسان معاصر آلمان*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، وزارت خارجه، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۳۵. مونگمری وات، ویلیام، *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان*، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۳۶. ———، ویلیام، *تأثیر اسلام در اروپا*، یعقوب آژند، مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۱۳۷. ———، ویلیام، *فلسفه و کلام اسلامی*، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۳۸. میرسپاسی، علی، *روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، نشر توسعه، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۳۹. مشکین نژاد، پرویز، *فرهنگ خاورشناسان*، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۴۰. نجفی، سید محمد باقر، *بهائیان*، نشر مشعر، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۴۱. نقیب زاده، عبدالحسین، *درآمدی بر فلسفه*، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۷۲ ش.

۱۴۲. نصر، سید حسین، *سه حکیم مسلمان*، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۴۳. _____، *قلب اسلام*، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۴۴. _____، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسین میاننداری، ویراسته احمد رضا جلیلی، موسسه فرهنگی طه، قم ۱۳۷۹ ش.
۱۴۵. _____، *معرفت و امر قدسی*، فرزاد حاجی میرزائی، نشر فروزان، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۴۶. _____، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۴۷. _____، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، مرتضی اسعدی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۴۸. _____، *هنر و معنویت اسلامی*، رحیم قاسمی، حوزه هنری سازمان تبلیغات، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۴۹. _____، و سید محمود موسوی، *فرهنگ و اصطلاحات علوم و معارف اسلامی*، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۵۰. _____، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، قصیده سرا، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۵۱. _____، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، انشاء الله رحمتی، جام، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۵۲. _____، *معرفت و معنویت*، انشاء الله رحمتی، سهروردی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۵۳. _____، و ویلیام چیتیک، *کتاب‌شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۵۴. _____، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ویراستار الیور لیمن، حکمت، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۵۵. _____، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، سعید دهقانی، قصیده سرا، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۵۶. _____، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۵۷. _____، *علم و تمدن در اسلام*، احمد آرام، اندیشه با همکاری فرانکلین، تهران، ۱۳۵۰ ش.
۱۵۸. _____، *انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)*، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۵۹. _____، *مجله هفتگی شهروند*، ش دوم، ش ۳۴، ۳۰ دی ۱۳۸۶ ش.

۱۶۰. ——— مصاحبه "واندا رومر تیلور با دکتر سید حسین نصر"، ترجمه فاضل لاریجانی، خبرگزاری مهر، ۲۴ مهر ۱۳۸۲ ش.
۱۶۱. ——— *سنت، عقلانیت و دیانت* (گفت‌وگو با دکتر سید حسین نصر)، مجله *هفت/آسمان*، ش نهم، بهار ۱۳۸۶ ش، ش ۳۳، صص ۳۸-۳۷.
۱۶۲. ——— *در غربت غربی*، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، انتشارات رسا، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۶۳. ——— *حکمت جوادان*، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۶۴. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق‌الشیعه*، تصحیح محمد جواد مشکور، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۱۶۵. نیک بین، نصرالله، *فرهنگ جامع خاورشناسان مشهور و مسافران به مشرق زمین*، چاپ دوم، شرکت سهامی کتاب، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۶۶. هالم، هاینس، *تشیع*، ترجمه محمد تقی اکبری، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۶۷. یوسفی فر، شهرام، *عرفان پلی میان فرهنگ‌ها بزرگداشت آنه ماری تسیمل*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۶۸. ——— *سخنگوی شرق و غرب* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۶۹. ——— *سخنگوی شرق و غرب* (همایش توشیهیکو ایزوتسو)، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰ ش.

170. Algar, Hamid. The Qajar Era. Expectation of the millennium. Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyed Vali Reza Nasr. Albany, state University of New York Press. 1989.
171. Amini, Ibrahim. (The Just Leader of humanity) AL – IMAM AL – MAHDI. Translated by abdulaziz Sachedina. qom. ansarian. 1997.
172. Balyuzi, H.M. Edward Granville Browne and the bahai faith. George Ronald. London. 1970.
173. Bosworth.C.E and others.The Encyclopedia of Islam. Brill. Leiden. 1997. vol 9.
174. Browne. Edward G. A year Among the Persians. London. 1893.
175. _____. A Traveller s Narrative. edited in the original Persian. and trasleted into English. Cambridge University Press. 1891.
176. Burckhardt. Titus. Perennial Values in Ialamic Art. the Sword of Gnosis. ed. Jacob Needleman. Penguin Books INC. 1974.
177. _____. The Spirit of Islamic Art. The Islamic Quarterly. Vol 4. 1954.
178. _____. The Symbolism of the Mirror. Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred. traslated and edited by William Stoddart. Quinta Essentia. 1987.
179. _____. Degrees of Symbolism in Islamic Art. traslated by William Stoddart. Sophia. Vol. 5. NO. 2. Winter 1999. pp. 107 – 111.
180. Eliade. Mircea. The Encyclopedia of Religion. macmillan publishing company. New York. 1987.
181. Guenon. Rene. East & West. Translated by Martin Lings. Second Edition. Sophia Perennis. New York. 2004.

182. _____, *The Crisis of the Modern World*. Translated by Marco Pallis & Arthur Osborne & Richard Nicholson. Sophia Perennis, London, 2001.
183. Hasting, games. *Encyclopedia of religion and ethics*. Charles Scribner's Sons, New York, 1964, vol 8.
184. Hussain, J. m. *The occultation of the Twelfth Imam a Historical Background*. Princeton, 1993.
185. _____, *Expectation of the millennium: shiism in history*. Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyed Vali Reza Nasr. Albany, state University of New York Press, 1989.
186. Kohlberg, E. *from Imamiyya to Ithna-Ashariyya*. Bsoas, 1976.
187. _____, *Imam and community in the pre – Ghayba period*. in *Authority and political culture in shiism*, ed S.A. Arjomand. Albany, New York, 1988.
188. _____, *Belief and Law in Imami Shiism*. Aldershot. Variorum, 1991.
189. _____, *A Medieval Muslim Scholar at work: Ibn Tawus and His Library*. Leiden, Brill, 1992.
190. _____, *Shiism*. Hebrew University of Jerusalem, 2003.
191. Makdisi, George. *Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A.,R. Gibb*. E.J.Brill, Leiden, 1965.
192. Margoliought, D. S. *Encyclopedia of religion and ethics*. Edited by games Hasting, Edinbough, New York, 1964, vol 8.
193. Nasr, Seyyed hossein. Hamid Dabashi, seyed Vali Reza Nasr. *Expectation of the millennium: shiism in history*. Albany, state University of New York Press, 1989.
194. Sachedina, Abdulaziz A. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*. State university of new york press, New York, 1981.
195. _____: *The doctrine of Mahdism in Imami Shiism (Ph. D Thesis)*. university of Toronto, Canada, 1979.
196. _____: *The Just Ruler in Shiite Islam: The comprehensive Authority of the Jurist in Imamte Jurisprudence*. State university of New York press, New York, 1988.

197. -----: A Treatise on occultation of the twelfth Imamite Imam. studia Islamica. 1978
198. -----, Expectation of the millennium: shiism in history. Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyed Vali Reza Nasr. Albany. state University of New York Press. 1989.
199. Schuon.Frithjof. The Essential writings. Edited by Seyyed Hossein Nassr. Indiana: World Wisdom. 2005.

د
 داریوش شایگان، ۴۵، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۸۴، ۱۰۲
 دجال..... ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۲۰۵
 دخویه..... ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۸، ۲۳۳

ذ
 ذوالنون مصری..... ۶۹، ۷۱

ر
 رابرت کرامر..... ۳۶۵
 رستگاری، ۱۰، ۲۶، ۲۴۸، ۲۶۸، ۲۶۹، ۳۳۰، ۳۵۸، ۳۶۹
 رنه گنون، ۹، ۱۲، ۱۹، ۴۰، ۴۶، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۳۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹

رودولف اوتو..... ۵۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱
 روسو..... ۱۷۲
 ریکور..... ۶۲

ز
 زرتشتی، ۷۰، ۸۳، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۸، ۱۷۴، ۳۰۶، ۳۳۷

ژ
 ژوکو بلیگر..... ۲۰۱

س
 سکولاریسم..... ۲۳، ۳۲، ۲۷۲، ۳۲۰، ۳۳۸، ۳۷۰
 سنوک هرگرونج..... ۱۱۸
 سهروردی، ۵، ۳۰، ۴۵، ۴۹، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲،

ت
 تاریخی نگری، ۵، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۶۲، ۲۵۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۹۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۵۵، ۳۶۵

تاویل باطنی..... ۵۸، ۸۱، ۱۷۳
 توماس آرنولد..... ۱۱۹، ۱۷۸
 تیتوس بورکهارت..... ۱۲، ۳۰۴، ۳۳۸
 تیتوس بورکهارت، ۹، ۱۷، ۳۸، ۴۰، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴

ج
 جزیره خضرا..... ۴۴، ۵۷، ۹۹، ۱۰۳

ح
 حافظ رجب برسی..... ۵۷، ۹۹، ۱۷۱
 حامد الگار، ۸، ۱۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۴

حجاج بن یوسف..... ۱۲۴، ۱۲۵
 حسن ابراهیم حسن، ۵۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۳۷۱
 حسینعلی بهاء، ۷۸، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۳، ۱۷۵
 حسینعلی نوری..... ۱۴۸، ۱۴۹
 حقیقت محمدیه، ۴۹، ۵۸، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۲۵۴، ۳۱۳

حکمة الاشراق.. ۶۴، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵
 حلاج..... ۶۳، ۶۹، ۱۰۳

خ
 ختم ولایت مقیده..... ۵۸
 خواجه نصیر طوسی..... ۶۶، ۷۲
 خوارج..... ۲۱۷، ۲۱۸

عبدالرحمن بن الاشعث ۱۲۵
عبدالرزاق کاشانی ۴۹, ۵۰, ۸۴
عرفان اسلامی, ۶۸, ۶۳, ۶۲, ۵۸, ۴۹, ۴۴, ۱۷,
۲۵۲, ۲۵۱, ۲۵۰, ۲۴۸, ۱۹۶, ۱۷۳, ۸۴,
۳۴۳, ۳۴۱, ۳۱۳, ۳۰۷, ۳۰۲, ۲۸۶, ۲۵۵,
۳۵۱, ۳۴۴

عرفان شیعی, ۸۱, ۶۲, ۶۱, ۵۷, ۴۹, ۴۸, ۴۰,
۹۵

عکا ۱۴۵, ۱۴۸, ۱۵۰, ۱۵۵
علامه طباطبایی, ۳۰۸, ۳۰۳, ۳۰۲, ۷۸, ۶۳, ۴۸,
علی محمد باب, ۱۵۱, ۱۴۹, ۱۴۵, ۱۴۳, ۷۸, ۶,
۱۷۱, ۱۷۰, ۱۶۹, ۱۵۷, ۱۵۵, ۱۵۴, ۱۵۲,
۳۲۳, ۲۱۲, ۲۱۱, ۱۸۷, ۱۷۳

علی الهی ۱۶۸, ۱۷۰, ۱۷۱

ف

فارابی ۷۱, ۲۲۶, ۲۳۷
فرجام شناسی ۲۶, ۳۳۰
فریتهوف شوئون ۳۰۳, ۳۰۴, ۳۵۱, ۳۵۲
فریدریش هایلر ۵۱, ۲۰۰
فلسفه تاریخ, ۳۲۹, ۳۲۷, ۳۲۶, ۳۲۵, ۱۳, ۹,
۳۶۶, ۳۳۵

فلسفه خسروانی ۶۸, ۶۹
فلوطين ۶۸, ۶۹, ۷۵, ۹۰
فیناگورث ۵۸, ۶۹, ۷۱

ق

قاجار, ۱۷۳, ۱۷۱, ۱۷۰, ۱۶۹, ۱۶۸, ۱۴۷,
۲۸۹, ۲۸۷, ۲۸۶, ۲۱۲, ۱۹۲, ۱۷۶, ۱۷۵,
۳۶۷, ۲۹۸, ۲۹۲, ۲۹۰

قبرس ۱۴۳, ۱۴۸, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۳, ۱۵۵

ک

کوماراسوامی ۴۶, ۳۰۳, ۳۰۴, ۳۵۰, ۳۵۱

۷۳, ۷۴, ۷۵, ۷۶, ۷۷, ۷۹, ۸۰, ۸۳, ۸۶,
۸۹, ۹۴, ۹۵, ۹۸, ۹۹, ۱۰۳, ۱۰۷, ۱۷۱,
۳۷۲, ۳۷۰, ۳۶۶, ۳۴۷, ۳۱۹, ۳۰۹, ۲۵۱,
۳۷۵

سهل تستری ۶۹, ۷۱

سید جمال الدین اسدآبادی ۱۰۷

سید حیدر آملی, ۸۴, ۷۹, ۶۷, ۶۶, ۵۸, ۴۹

سید کاظم رشتی ۷۷, ۱۷۱

سید محسن امین ۳۶۴

سید محمد مشعشع ۱۷۱

ش

شیخ آقا بزرگ تهرانی ۱۰۶, ۳۶۴
شیخ احمد احسانی, ۲۲۷, ۱۷۲, ۱۷۱, ۱۰۳, ۷۷,
۳۴۷

شیخ صدوق ۱۰۱

شیخیه, ۷۸, ۷۷, ۷۳, ۵۸, ۵۷, ۴۹, ۴۴, ۱۰, ۷,

۱۰۱, ۱۰۰, ۹۹, ۹۸, ۹۴, ۸۴, ۸۱, ۸۰, ۷۹,

۱۷۴, ۱۷۳, ۱۷۲, ۱۷۱, ۱۷۰, ۱۶۸, ۱۰۳,

۳۴۷, ۳۲۴, ۲۲۷, ۲۱۱, ۱۸۷

شیعه دوازده امامی, ۲۳۵, ۹۴, ۸۴, ۵۸, ۴۹,
۳۲۱, ۲۷۷

ص

صبح ازل, ۱۵۱, ۱۵۰, ۱۴۹, ۱۴۸, ۱۴۶, ۱۴۳,

۱۷۳, ۱۶۹, ۱۵۶, ۱۵۵, ۱۵۴, ۱۵۳, ۱۵۲,

صدر المتألهین ۵۸, ۷۳, ۹۸, ۲۲۷

ع

عالم مثال, ۱۰۱, ۱۰۰, ۹۹, ۸۱, ۷۷, ۷۶, ۷۵,

۳۴۷, ۳۴۵, ۱۷۳, ۱۷۱, ۱۰۲

عباسیان, ۲۲۳, ۲۲۱, ۱۵۶, ۱۲۴, ۱۱۸, ۳۹,

۲۸۲, ۲۳۵

عبدالرحمان بدوی ۱۰۲

ک

کارل بورکهارت ۳۴۰
کالون ۱۷۲
کمال الدین و تمام النعمه ۱۰۱
کمبریج ۱۰۴، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۵، ۳۷۴
کمونیسم ۳۶

گ

گرادوسن فان درلیو ۲۰۱
گلدتسیهر ۶، ۱۸، ۲۲، ۵۳، ۹۳، ۱۰۹، ۱۲۳،
۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷،
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۶۲، ۲۷۵،
۳۶۵، ۳۷۲

ل

لائوتزو ۲۵۱
لونی ماسینیون ۶۳
لیبرالیزم ۳۲، ۳۶، ۳۳۳
لیوتار ۳۲۶

م

مارتین لوتر ۱۷۲
محسن جهانسوز ۵۳، ۱۰۷، ۱۲۳، ۳۶۹
محمد ابن حنفیه ۱۱۱، ۱۱۲
محمد باقر مجلسی ۹۹، ۱۰۱، ۳۶۳
محمد علی امیر معزی ۱۰۱
محمد کریم خان کرمانی ۱۰۰
مختار ثقفی ۵۳، ۵۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۵،
۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۲۲۰، ۳۳۳
مدرنیته ۸، ۹، ۲۴، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۶۱، ۲۳۸، ۲۷۲،
۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۶،
۳۲۷، ۳۳۸، ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۳
مرجئه ۲۱۷، ۲۱۸

منجی ۱۰، ۲۶، ۵۴، ۵۹، ۸۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۵،
۱۴۰، ۱۶۴، ۱۷۰، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳،
۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۰۹، ۳۲۲،
۳۳۱، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۷۴
منجی گرایی ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۵۴، ۵۸،
۱۰۹، ۱۶۸، ۲۷۱، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۳۴
موسی جوان ۱۰۶، ۳۶۹
موعود ۲۶، ۱۰۴، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۹،
۱۹۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۷۱، ۲۷۳،
۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۶۰،
۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۴
مونتگمری وات ۷، ۱۸، ۳۷، ۳۸، ۲۱۵، ۲۱۶،
۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳،
۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۷۴
میر چا الیاده ۵۱، ۲۰۱، ۲۴۹
میر سپاسی ۶۱
میرزا جانی کاشانی ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۴
میرزا حسینعلی نوری ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۰
میرزا یحیی نوری ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰

ن

ناصرالدین شاه ۱۵۴، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۵
نجم الثاقب ۱۰۱
نقطه الکاف ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹،
۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۳۷۲

و

وابتهد ۱۹۷، ۳۰۳
ولایت ۸، ۴۴، ۴۹، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۵، ۷۳،
۷۴، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۳، ۱۷۱،
۱۷۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۲،
۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۱۸،
۳۲۰، ۳۲۴، ۳۴۷
ولایت مهدوی ۵۸
ولتر ۱۷۲

هزاره‌گرایی..... ۱۰, ۱۲, ۲۳۰	ویلفرد مادلانگ..... ۳۶۵
همیلتون گیب, ۱۷۷, ۱۷۸, ۹۳, ۲۰, ۱۸, ۷,	۵
۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۶, ۱۸۷,	
۱۸۸, ۱۸۹, ۱۹۱, ۱۹۳, ۱۹۴, ۲۰۲, ۲۴۰,	هانس گئورک گادامر..... ۶۲
۳۰۳, ۳۰۸, ۳۲۵	هایدگر, ۶۸, ۶۷, ۶۳, ۶۲, ۶۱, ۶۰, ۵۲, ۵۱, ۳۱,
هورقلیائی..... ۵۷, ۹۹, ۱۰۱	۷۲, ۱۰۲, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۵۱, ۳۷۲
	هرمنوتیک..... ۶۰, ۶۲