



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



مهدویت

از دیدگاه دین پژوهان غربی

مسیح رانسی موسیقی گیلانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

نویسنده:

رضی موسوی گیلانی

ناشر چاپی:

بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (علیه السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۳	فهرست
۲۰	پیشگفتار
۲۲	فصل اول: مهدویت از منظر شرق شناسان
۲۲	اشاره
۲۳	مقدمه
۲۸	معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی
۳۲	دوره های شرق شناسی
۳۹	فصل دوم: دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن پیرامون مهدویت
۳۹	اشاره
۴۲	مقدمه
۴۵	روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی
۵۴	زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی
۵۸	تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی
۶۰	تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن
۶۵	عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن در باره مهدویت
۶۵	۱) شهاب الدین سهروردی
۶۵	اشاره
۶۵	۱ - ۱) نبوت باطنیه
۶۷	۲ - ۱) عالم مثال
۷۱	۲) _ فرقه اسماعیلیه

۷۳	۳) _ ابن عربی
۷۳	۴) _ سید حیدر آملی
۷۴	تقریب باطنی مذاهب
۷۵	نماد شناسی تطبیقی
۷۷	تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام
۸۳	تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن
۸۵	دکترین مهدویت از منظر هانری کربن
۸۸	مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن
۹۱	نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت
۹۹	نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت
۱۰۱	فصل سوم: مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستر
۱۰۱	اشاره
۱۰۲	مقدمه
۱۰۴	روش تحقیق دارمستر
۱۰۷	نگرش دارمستر پیرامون مهدویت
۱۱۲	نقد و بررسی آراء دارمستر
۱۱۵	فصل چهارم: مهدویت از دیدگاه فانفلوتن
۱۱۵	اشاره
۱۱۶	مقدمه
۱۱۷	روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت
۱۱۹	نگرش فان فلوتن درباره مهدویت
۱۲۴	نقد و بررسی آراء فان فلوتن
۱۲۷	فصل پنجم: مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر
۱۲۷	اشاره
۱۲۸	مقدمه
۱۲۹	روش تحقیق گلدتسیهر

۱۳۱	نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت
۱۳۷	نقد و بررسی آراء گلدتسیهر
۱۴۰	فصل ششم: پژوهش ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت
۱۴۰	اشاره
۱۴۱	مقدمه
۱۴۳	شیوه تحقیقی ادوارد براون
۱۴۳	تالیفات ادوارد براون
۱۴۵	آثار ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت
۱۴۷	دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق در باره فرقه بابیت و بهائیت
۱۵۴	مدعیان جانشینی علی محمد باب
۱۵۸	داوری های ادوارد براون در باره بابیه و بهائیت
۱۶۰	فصل هفتم: مهدویت از دیدگاه مارگولیوٹ
۱۶۰	اشاره
۱۶۱	مقدمه
۱۶۲	نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت
۱۶۹	نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ
۱۷۰	فصل هشتم: نگرش ژوزف کنت دو گوبینو
۱۷۰	اشاره
۱۷۱	مقدمه
۱۷۲	کنت دوگوبینو در ایران
۱۷۵	نگرش کنت دو گوبینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه
۱۷۷	نگرش گوبینو پیرامون مهدویت
۱۸۰	مقایسه میان اهل الحق و بهائیت
۱۸۳	فصل نهم: دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت
۱۸۳	اشاره
۱۸۴	مقدمه

۱۸۵	تالیفات همیلتون گیب
۱۸۷	اندیشه های همیلتون گیب در باره اسلام
۱۸۸	دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه
۱۹۵	سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب
۲۰۵	فصل دهم: دیدگاه آنه ماری شیمیل درباره مهدویت
۲۰۵	اشاره
۲۰۶	مقدمه
۲۰۸	تالیفات آنه ماری شیمیل
۲۰۹	شیوه پژوهشی آنه ماری شیمیل
۲۱۴	نگرش آنه ماری شیمیل در باره تشیع و مهدویت
۲۱۴	تفاوت شریعت و فرهنگ
۲۱۶	جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه آنه ماری شیمیل
۲۱۹	امامت در اندیشه شیعه
۲۲۳	فرقه های شیعی
۲۲۸	فهرست منابع
۲۳۷	درباره مرکز

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

مشخصات کتاب

سرشناسه: گیلانی، سیدرضی، ۱۳۴۴ -

عنوان و نام پدیدآور: مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی / تألیف سید رضی موسوی گیلانی.

مشخصات نشر: قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره ۹۶۴-۷۴۲۸-۳۴-۰؛ ۱۴۰۰۰ ریال؛ ۲۵۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ دوم)

یادداشت: ج. ۱ (چاپ دوم: تابستان ۱۳۸۷).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: موعود گرایی

موضوع: مهدویت

شناسه افزوده: بنیاد فرهنگی حضرت موعود علیه السلام، مرکز تخصصی مهدویت

رده بندی کنگره: ۱۳۸۵ ۹م۹/BP۲۲۴/۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۶۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۴۱۳۶۷

ص: ۱

اشاره

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

دفتر اول

تألیف: سید رضی موسوی گیلانی

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

تقدیم به سید محمد صالح،

سید علیرضا

و سید حسین

به خاطر محبتشان به امام عصر (عج)

ص: ۴

فهرست

پیش گفتار ۱۰

فصل اوّل

مهدویت از منظر شرق شناسان

مقدمه ۱۳

معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی ۱۸

دوره های شرق شناسی ۲۲

فصل دوم

دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن پیرامون مهدویت

مقدمه ۳۱

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی ۳۴

زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی ۴۳

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی ۴۶

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن ۴۸

ص: ۵

عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن در باره مهدویت ۵۳

۱- شهاب الدین سهروردی ۵۳

۱-۱- نبوت باطنیه ۵۳

۱-۲- عالم مثال ۵۵

۲- فرقه اسماعیلیه ۵۹

۳- ابن عربی ۶۱

۴- سید حیدر آملی ۶۱

تقریب باطنی مذاهب ۶۲

نماد شناسی تطبیقی ۶۳

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام ۶۵

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن ۷۲

دکترین مهدویت از منظر هانری کربن ۷۳

مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن ۷۶

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت ۷۹

نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت ۸۷

فصل سوم

مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستر

مقدمه ۹۰

روش تحقیق دارمستر ۹۲

نگرش دارمستر پیرامون مهدویت ۹۵

فصل چهارم

مهدویت از دیدگاه فان فلوتن

مقدمه ۱۰۴

روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت ۱۰۵

نگرش فان فلوتن درباره مهدویت ۱۰۷

نقد و بررسی آراء فان فلوتن ۱۱۲

فصل پنجم

مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر

مقدمه ۱۱۶

روش تحقیق گلدتسیهر ۱۱۷

نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت ۱۱۹

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر ۱۲۵

فصل ششم

پژوهش ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت

مقدمه ۱۲۹

شیوه تحقیقی ادوارد براون ۱۳۱

تالیفات ادوارد براون ۱۳۱

آثار ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت ۱۳۳

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق در باره فرقه باییت و بهائیت ۱۳۵

مدعیان جانشینی علی محمد باب ۱۴۲

داوری های ادوارد براون در باره بایه و بهائیت ۱۴۶

ص: ۷

فصل هفتم

مهدویت از دیدگاه مارگولیوٹ

مقدمه ۱۴۹

نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت ۱۵۰

نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ ۱۵۷

فصل هشتم

نگرش ژوزف کنت دو گوینو پیرامون مهدویت

مقدمه ۱۵۹

کنت دو گوینو در ایران ۱۶۰

نگرش کنت دو گوینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه ۱۶۳

نگرش گوینو پیرامون مهدویت ۱۶۵

مقایسه میان اهل الحق و بهائیت ۱۶۸

فصل نهم

دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت

مقدمه ۱۷۲

تالیفات همیلتون گیب ۱۷۳

اندیشه های همیلتون گیب در باره اسلام ۱۷۵

سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب ۱۸۳

ص: ۸

فصل دهم

دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

مقدمه ۱۹۴

تالیفات آنه ماریشیمل ۱۹۶

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل ۱۹۷

نگرش آنه ماری شیمل در باره تشیع و مهدویت ۲۰۲

تفاوت شریعت و فرهنگ ۲۰۲

جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه آنه ماری شیمل ۲۰۴

امامت در اندیشه شیعه ۲۰۷

فرقه های شیعی ۲۱۱

فهرست منابع: ۲۱۶

ص: ۹

از بنیادی ترین مباحث اعتقادی اسلام، مهدویت باوری است و نگاهی به متون مقدس اسلام _ شیعه و سنی _ حاکی از این است که باور به آمدن مصلح و منجی در آخرالزمان، یکی از اساسی ترین و بدیهی ترین مولفه های فکری و کلامی تمامی فرقه های مذهبی است. علاوه بر مذاهب اسلامی، در تمامی ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی _ سامی و غیر سامی _ نیز این اعتقاد به گونه های متفاوت به چشم می خورد و همه مذاهب، آرمان نهائی جوامع بشری را ظهور و تجلی یک شخصیت آسمانی و منجی دینی می دانند. بر اساس این تفکر دینی، بسیاری از دین پژوهان و اندیشمندان غربی به این موضوع، ذیل عناوینی همچون منجی گرایی، بازگشت مسیح، هزاره گرایی، نجات و رستگاری، انتهای تاریخ و امثال آن پرداخته و درباره نگرش ادیان به این موضوع، کتابها و مقالات زیادی نوشته اند.

در ضمن آثاری که دین پژوهان غربی در زمینه اسلام نوشته اند، مقالاتی در زمینه مهدویت و منجی گرایی اسلامی به چشم می خورد که در دائره المعارف ها نگاشته شده و یا به صورت کتاب مستقل با تفسیر و قرائت اسلامی آمده است. پاره ای از اندیشمندان غربی به ویژه در دو قرن گذشته، با توجه به بعضی از رخدادها و وقایعی که در سرزمین های اسلامی پیش آمده، همچون ادعای بعضی از مدعیان دروغین مهدویت در سرزمین های اسلامی و یا به وجود آمدن مذاهبی همچون کیسانیه، اسماعیلی، شیخیه، بابیت و بهائیت که بر محور مهدویت تکیه

نموده اند، درباره نگرش مسلمانان و متون اسلامی پیرامون مهدویت نظر داده اند. در میان این دسته از شرق شناسان، بعضی نگاه مثبت اندیشانه و همدلانه ای نسبت به موضوع داشته اند و پاره ای دیگر نیز با نگاهی خصمانه و گاه ناآشنا به موضوع اظهار نظر نموده اند.

در این راستا هر یک از دین پژوهان غربی با روش شناسی خاصی، موضوع را پیگیری نموده اند، بعضی از آنان با روش پدیدارشناسانه و توصیفی به موضوع نگریسته اند، بعضی دیگر با روش تاریخی و بعضی هم با روش وقایع نگارانه و یا کارکردگرایانه به موضوع نظر افکنده اند. آنچه در آثار این دسته از شرق شناسان اسلام شناس _ جدای از خطاها و اشتباهاتشان _ اهمیت داشته، نگاه بیرونی و درجه دوم آنان به موضوع مهدویت و نکات قابل توجهی است که از زاویه دیدشان مورد توجه قرار گرفته است، نکاتی که شاید از منظر یک اندیشمند مسلمان مورد دقت نظر قرار نگیرد و یا از دید او پنهان بماند.

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

(أن الحمد لله رب العالمین)

زمستان ۸۴ _ سید رضی موسوی گیلانی

ص: ۱۱

فصل اول: مهدویت از منظر شرق شناسان

اشاره

- مقدمه

- معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی..

- دوره های شرق شناسی..

ص: ۱۲

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

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

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

پژوهش های شرق شناسان و دین پژوهان غربی دارای جنبه های مثبت و منفی است. از ویژگیهای مثبت پاره ای از شرق شناسان در فرهنگ اسلامی می توان به تخصص گرایی و محدود نمودن پژوهش به یک حوزه مشخص، روش تحقیق، انسجام و پیگیری، دقت نظر، و تفهم و همدردی اشاره نمود، به طوری که گاه یک شرق شناس برای شناخت آداب و رسوم یک قوم یا ملت، بیش از دو دهه از عمر خویش را در میان یک قوم یا سرزمین سپری نموده و به مانند فردی بومی با احترام به آداب و سنت، رفتارها و اعتقادات توده مردم، توانسته به ظرائف و جزئیات از گرایش، علائق، سلیقه ها، 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 نموده اند.

از ویژگی های منفی و آسیب شناختی پژوهش های اسلام شناسان غربی نیز این است که بعضی از آنان، بدون اعتقاد و باور دینی به اندیشه و فرهنگ اسلامی و با نگاهی بیرونی و بدون دلدادگی به تمدن اسلامی، پژوهش نموده اند و یا گاه در شناخت تاریخ و تمدن اسلامی تحت تاثیر عمیق روش تاریخیگری بوده و اسلام یا مهدویت را بر اساس بستره ها، حوادث و عوامل تاریخی و یا شرایط

اجتماعی بررسی نموده اند، به علاوه که گاه نیز از طرف موسسات و بنیادهایی برای خاور شناسی گسیل شده اند که آن مراکز دارای اهداف و اغراض سیاسی، نظامی و علمی بوده و یا اینکه خود این دسته از شرق شناسان وابسته به مذهب و تفکری بوده اند که مخالفت با اسلام را برای آنان در پی داشته است. همیلتون گیب از شرق شناسان برجسته در باره پاره ای از خاور شناسان بر این باور است که بعضی از آنان گاه خود را در موضع برتر می دیدند و با این تصور که تمدن و مذهبشان برتر از تمدن و مذهب شرقیان است، درباره تمدن و فرهنگ اسلامی، قضاوت های نادرست و ضعیفی ارائه داده اند. وی در این باره می گوید:

«... نوشته های 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 نوشته های غالب مبلغان (میسوئرها) صادق است»^(۱).

البته وی می افزاید که در سال های اخیر نگاه منفی مبلغان مسیحی که در واقع نخستین شرق شناسان بوده اند، بهتر از سابق شده است و همدلانه تر و علمی تر به تمدن شرقی نگریسته اند، اما باز پیشداوری و نگاه برتری جویانه را ذاتی فکر آنان می داند. وی در این باره می گوید:

«این عین بی انصافی است که پیشرفت هایی 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 رفته اند، نادیده بگیریم. با اینهمه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری است ذاتی که در ارزیابی هر یک از نوشته های ایشان باید آن را به حساب آوریم»^(۲).

ص: ۱۵

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

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

رجوع به منابع دست دوم در زمینه اسلام و دیگر ادیان شرقی و همچنین کلی نگری به جای جزئی نگری در زمینه شناخت مذاهب اسلامی و برگزیدن شیوه تاریخی در تحلیل تمدن اسلامی را،^(۱) باید از جمله دیگر جنبه های آسیب شناسانه شرق شناسان و دین پژوهان اسلام شناس دانست، به طوری که پاره ای از اندیشمندان اسلامی، شرق شناسی را محصول و نتیجه استعمار دولت های بزرگ تلقی نموده اند و نسبت به آنها تصور مثبتی ندارند. از اینرو گاه دیده می شود که به جهت عوامل مذکور، پارهای از آثار دین پژوهان غربی از روش تحقیق علمی و از نگاه منصفانه برخوردار نبوده است. به عنوان مثال نگاهی اجمالی به آثار پژوهشگران مارکسیست پیرامون تاریخ و فرهنگ اسلامی و یا افکار شرق شناسانی همچون گلدتسیهر، لامنس، دارمستر و امثال آنها برای اثبات این امر کافی است که چگونه آنان به تحلیل فرهنگ اسلامی پرداخته اند. به علاوه که تعدد مذاهب و فرقه های اسلامی نیز بر این داوری های غیر منصفانه بی تاثیر نبوده است، چون گاه دیده می شود که بعضی از اسلام شناسان غربی درباره یک مسئله بر اساس تفکر یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی اظهار نظر می کنند و این امر که در میان دین پژوهان دائرة المعارف نویس بیشتر مشهود است، موجب پاره ای از لغزش ها و آراء سست، گردیده است.

ص: ۱۶

۱- سیدحسین نصر، یکی از اندیشمندان سنت گرا در باره نگاه تاریخی شرق شناسان و تحلیل تمدن اسلامی بر اساس این روش شناسی، چنین می گوید: «در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان در باره اسلام، این پیش فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیپ، هانری کربن، به دنبال آن ها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن ماری شیمل، به راستی انگشت شمار است. مدتی سپری شد تا اینکه در نیمه دوم سده بیستم مسلمان زادگانی آشنا به زبان های غربی و روش های پژوهش علمی، برای تبیین سنت فکری اسلامی برای مخاطبان غربی به شیوه ای 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).

محور گفتگو در این کتاب، فعالیت ها و آثار شرق شناسان و دین پژوهان غربی، در زمینه مهدویت است و به فعالیت ها و آثاری که آنان درباره این موضوع مهم اسلامی انجام داده اند، پرداخته خواهد شد. کلیه آثاری را که شرق شناسان در زمینه مهدویت انجام داده اند، ذیل پنج محور می توان گرد آوری نمود که

عبارتند از:

۱ - کتابهای مستقل در زمینه مهدویت

۲ - نوشتن مقاله و پرداخت به مسأله مهدویت در بخشی از کتاب، مجله یا دائرالمعارف.

۳ - سایت ها و وبلاگ هایی که توسط شرق شناسان و پژوهشگران غربی در زمینه مهدویت ایجاد شده است.

۴ - فعالیت های علمی و تحقیقی بنیادها و موسسات پژوهشی در زمینه مهدویت.

۵ - پایان نامه ها، رساله ها، پروژه ها و تحقیقاتی که به وسیله پژوهشگران دانشگاهی و اندیشمندان غربی در مجامع علمی غربی در زمینه مهدویت نوشته شده است.

مؤلف در این کتاب می کوشد تا به بند ۱ و ۲ از موارد مذکور پردازد و جستجو و پژوهش در موارد بعدی را که نیازمند تلاشی مداوم و گروهی است، به عهده موسسه هایی می گذارد که عهده دار پژوهش و تحقیق تخصصی در زمینه مهدویت هستند و امیدوار است تا در آینده مراکز پژوهشی مهدویت، در این باره، اقدامات جدی و پیگیری داشته باشند.

ص: ۱۷

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

شرق‌شناسی گویند.

واژه شرق‌شناسی برای نخستین بار در فرهنگ انگلیسی آکسفورد به کار رفت و در سال ۱۸۳۸ همین واژه در فرهنگ علمی فرانسه درج گردید. در فرهنگ انگلیسی آکسفورد، 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 مشرق‌زمین و آسیایی می‌پرداختند.

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

ص: ۱۸

۱- علی اکبر دهخدا، فرهنگ دهخدا، ج ۹، ص ۱۴۲۲۹ (ذیل واژه شرق).

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

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

ص: ۱۹

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

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

در بر می گیرد.

شایان ذکر است که در تعریف لفظی کلمات بیش از آنکه نیازمند بحث های 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 دوره های متفاوت توجه نمود. به عنوان نمونه بسیاری از الفاظ و مفاهیم در دوره های متفاوت، معانی متعدد و گاه متضاد به خود گرفته اند و دارای معنای خاص و یکسانی نیستند، مثلاً در ادبیات سیاسی، پس از انقلاب کمونیستی شوروی در اکتبر سال ۱۹۱۷، شرق معنای دیگری یافته است و از کلیه کشورهای کمونیستی که جزء پیمان ورشو بودند، در برابر کشورهای سرمایه داری که جزء پیمان ناتو بودند، به بلوک شرق تعبیر می گردد. همچنین در برابر اصطلاح شرق، از اصطلاح غرب برای کشورهای سرمایه داری استفاده می شود، حال آنکه کشوری همچون آلمان شرقی و یا کوبا که از آنها به بلوک شرق تعبیر می شد، در اروپا و امریکای جنوبی قرار گرفته بودند و یا کشور کره جنوبی که جزء بلوک غرب بوده، از جهت جغرافیایی در شرق قرار گرفته بود. بنابراین معنا و مفهوم شرق و غرب

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

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

«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 می توانید در غرب باشید اما مشرقی باقی بمانید یا در شرق باشید و غربی بیندیشید و عمل کنید»^(۱)

همچنین پاره ای از فیلسوفان غربی مانند هایدگر درباره معنای شرق و غرب به جنبه ی جغرافیایی آن نظر ندارند و به مفهوم فلسفی آن اشاره می کنند،

وی می گوید:

«تاریخ مغرب، تاریخ مغرب حقیقت است»^(۲)

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

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

ص: ۲۱

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

۲- شهرام پازوکی، یادی از هانری کربن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷.

شغل و حرفه ای، متداول و رایج بوده است. در واقع زمانی که پاره ای از اندیشمندان غربی وارد سرزمین های اسلامی شدند و به تحصیل علم، سیر و سیاحت، سفرنامه نویسی و دیگر امور می پرداختند، مسأله شرق شناسی، حرفه ای مشخص بوده است، هر چند که در آن دوران، اصطلاح شرق شناسی گاه مورد استفاده هم قرار نمی گرفته است.

دوره های شرق شناسی

پاره ای از اندیشمندان معتقدند، شروع شرق شناسی در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ آغاز شده است. ادوارد سعید در این باره می گوید:

«شروع شرق شناسی را در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ مبنی بر ایجاد یک رشته کرسی های زبان عربی، یونانی، عبرانی و سریانی در دانشکده های پاریس، آکسفورد، بلونیا، آوینیون و سالامانکا می دانند. با این حال در هرگونه بررسی و مطالعه شرق شناسی نه تنها شرق شناسان حرفه ای و آثار مربوط به ایشان، بلکه مفهوم ساده یک رشته مطالعاتی که پیرامون جوانب جغرافیایی، فرهنگی، زبان شناسی و نژادی یک واحد خاص به نام شرق کار می کند، باید ملحوظ نظر باشند»^(۱)

در واقع نخستین شرق شناسان و اولین زمینه های پژوهش پیرامون این موضوع در قرون متاخر توسط کشیشان و راهبان مسیحی و یهودی آغاز شد. آنان نخستین کسانی بودند که برخوردار از انگیزهای قوی دینی بودند و با این زمینه های علمی می خواستند، به شناخت بیشتر فرهنگ اسلامی و شرقی دست یابند. محمد دسوقی در این باره می گوید:

ص: ۲۲

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

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

دوره های شرق شناسی به طور کلی به چهار بخش تقسیم می شود که

عبارتند از:

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

۲. دوره دوم شرق شناسی پس از جنگ های صلیبی آغاز شد و تقریباً تا نیمه سده هجدهم میلادی ادامه یافت.

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

۴. دوره چهارم شرق شناسی پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تا کنون ادامه دارد^(۲).

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

ص: ۲۳

۱- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، ص ۶۱.

۲- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، صص ۶۲ - ۶۰.

است، یعنی اساس تقسیم و کاربرد لفظ شرق در دوره اول بر اساس مذهب و اسلام است اما در دوره سوم و چهارم بر اساس سرزمین و جغرافیا می باشد.

پاره ای از محققین و مترجمین در حوزه شرق شناسی، به جهت اینکه آغاز شرق شناسی توسط پژوهشگران مسیحی و روحانیان مسیحی، یهودی و توسط جاسوسان سفارت خانه ها، تحقق یافته است که آنان در آغاز شرق شناسی به ویژه پس از جنگ های صلیبی، با انگیزه های استعماری، سیاسی و گاه تبلیغی (میسینوری) به شناخت تمدن شرق می پرداختند، از اینرو کاربرد اصطلاح شرق شناسی را همراه با جنبه استعماری و اغراض سیاسی می دانند و معتقدند شرق شناسی توسط دولت های بزرگ استعماری آغاز شده است، به همین جهت لغت مذکور را دارای بار منفی و سیاسی می دانند. یکی از مترجمین آثار شرق شناسان در این باره می گوید:

«من شرق شناسی 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 نوشته های مربوط به این رشته به وجود آمده است، مطالعه می کنم»^(۱)

همچنین باید اضافه کنیم که اگر بخواهیم کلمه شرق شناسی را با فضای تبشیری و سیاسی دوره دوم و سوم از ادوار چهار گانه شرق شناسی که متعلق به شرق شناسان مسیحی و یهودی و یا وابستگان سیاسی بود، مورد توجه قرار دهیم، باید گفت در این صورت، کلمه شرق شناسی 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

ص: ۲۴

۱- عبدالرحیم گواهی، مقدمه بر کتاب شرق شناسی، تالیف ادوارد سعید، ص ۳۶.

۲- . fundamentalism

مقایسه است. یعنی همانطور که کلمه کمونیسم و لیبرالیسم در ادبیات سیاسی ایران برای سرکوب و منفی جلوه دادن فعالان سیاسی در ایران بکار می رفت و یا بنیاد گرا در فرهنگ سرمایه داری غرب برای منفور جلوه دادن فعالان سنت گرای مسلمان بکار می رود، می توان گفت شرق شناسی هم برای شرقیان همراه با مفهوم ضمنی استعمار، سودجویی و چپاول همراه بوده و از منزلت خوبی برخوردار نبوده است. بنا به شرایط حاکم در این دوره است که پاره ای از اندیشمندان معتقدند، شرق شناسی بخشی از سیاست استعماری جوامع غربی است. ویلیام مونتگمری وات، از شرق شناسان برجسته در این باره می گوید:

«رابطه پیچیده ای میان خاورشناسان در مفهوم وسیع آن و استعمارگران وزارت خارجه موجود بوده. اکثر خاورشناسان در قسمت اعظم سده نوزدهم به مطالعه زبان های 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 می تواند به آنان کمک کند تا اقوام تابع خود را بهتر بشناسند. به تدریج مقامات امور خارجه پژوهشگرانی را استخدام کردند تا در زمینه مسائل خاص مورد علاقه آن وزارتخانه پژوهش کنند...»^(۱)

اما اگر لفظ شرق شناسی را به مفهومی که در دوره چهارم از ادوار چهارگانه شرق شناسی متداول بوده، بکار ببریم که برای دوره پس از جنگ جهانی دوم و در برابر کلمه غرب شناسی استفاده می گردد، در این صورت استعمال کلمه شرق شناسی از شان آکادمیک و پژوهشی بیشتری برخوردار خواهد بود. در این دوره با تعداد بیشتری از شرق شناسان مواجه می شویم که کمتر به دنبال اهداف استعماری و سفارشات دولت های متبوع خویش هستند، بلکه حداقل می توان گفت، در کنار حمایت های مالی کشورشان، تا حدی دغدغه های پژوهشی و

ص: ۲۵

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

تحقیقی هم دارند. در این دوره مفهوم شرق شناسی همچون مفهوم غرب شناسی، به علم یا پژوهشی گفته می شود که در صدد است با روش علمی _ تحقیقی به جستجو و بررسی فرهنگ، علوم، تمدن و دیگر شاخه های فرهنگ شرق بپردازد که در این عرصه هم به جنبه جغرافیایی شرق توجه می شود و هم به مذهب، زبان، تاریخ و دیگر عناصر فرهنگی اعتنا می گردد.

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

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

بنابر استعمال کلمه «شرق شناسی» در این دوره، انگیزه ها و دغدغه های علمی و پژوهشی، بیشتر مورد توجه قرار می گیرد و بخش زیادی از شرق شناسان در عصر جدید، داخل این قلمرو می گردند 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 روش شناسی علوم، روش تحقیق و اشتباه علمی بوده است. بدیهی است در دوره چهارم امکان دارد که اهداف و اغراض

ص: ۲۶

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

سیاسی و مذهبی نیز وجود داشته باشد، اما با توجه به تغییراتی که در عصر جدید، در حوزه دین و سیاست و روش های علمی و پژوهشی صورت گرفته، وجود اغراض سیاسی و مذهبی نسبت به دوره دوم، که جنگ های صلیبی در آن موجب مناقشات و نزاع های ایدئولوژیک و دینی بوده، کمتر دیده می شود، به طوری که در دوره چهارم علاوه بر جغرافیا به شاخصه هایی همچون تمدن، دین و تاریخ فرهنگ نیز توجهی مضاعف می شود و به جهت غلبه یافتن روحیه ایدئولوژی گریزی بر جنبه های ایدئولوژی گرایی و مدافعه جویانه قرون گذشته و ترویج شیوه های پژوهشی و تحقیق، تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی را می توان مثال زد که با همدلی، هم زبانی و دغدغه کشف حقیقت پا به سرزمین های شرق گذارده اند. به طوری که آندره پوپ که از جمله پژوهشگران غربی در حوزه هنر اسلامی _ ایرانی است، خود را متعلق به فرهنگ ایران می داند و علاوه بر آثار ارزنده ای که در این حوزه از خود به یادگار گذارده است، وصیت می کند که او را پس از مرگ در ایران (اصفهان) دفن کنند و یا فردی همچون هانری کربن خود را شیعه معنوی می خواند و چنان علاقه و همتی از خود در زمینه شناخت عرفان شیعی و حکمت معنوی نشان می دهد، که کمتر می توان در میان همگنان مسلمان او دید، طوری که با جدیت فراوان سال های زیادی را شبانه روزی به تحقیق و مطالعه در باره بزرگان عرفان و فلسفه اسلامی پرداخت و آثار ارزنده و جاویدانی را در فرهنگ اسلامی و مقالاتی در خصوص مهدویت به جای نهاد. یا افرادی همچون آنه ماری شیمل، رنه گنون، کوماراسوامی و تیتوس بورکهارت که خود غربی و شرق شناس بودند، آنگاه که درباره تمدن اسلامی سخن گفته اند، بر خلاف پاره ای از اسلام شناسان غربی که مسیحی یا یهودی

متصلب و غرض ورز بودند، با دلدادگی تمام به تمدن شرقی یا فرهنگ اسلامی نگریده و گاه در این مسیر نیز _ همچون تیتوس بورکهارت و رنه گنون _ مسلمان می گردند، به طوری که اگر سخنان نادرستی از این اندیشمندان غربی دیده می شود، نباید آن را از سر غرض ورزی و اهداف سیاسی دانست، بلکه آن به جهت هویت خطا پذیر بشر است که در این امر میان اندیشمند شرقی و غربی یا مسلمان و غیر مسلمان فرقی نیست و هر انسانی در معرض آن قرار دارد. بنا بر این شایان ذکر است که در دوره چهارم به ویژه در قرن بیستم، با تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی و اسلام شناسان شرق شناس مواجه هستیم که از سر کشف حقیقت و جستن گمشده خویش به سوی شرق و کشورهای اسلامی قدم بر داشته و در این مسیر تکاپو نموده اند، به طوری که تفاوت فاحشی را می توان میان آثار اسلام شناسان قرن بیستم با قرون پیشین یافت. به همین جهت ادوارد سعید درباره دوره چهارم می گوید:

«انتخاب واژه شرق جنبه قانونی داشت، زیرا توسط افرادی نظیر شوستر (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)

ص: ۲۸

- مقدمه

- روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی

- زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

- تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

- تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن

- عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن در باره مهدویت

۱- شهاب الدین سهروردی

۱-۱- نبوت باطنیه

۱-۲- عالم مثال

۲- فرقه اسماعیلیه

۳- ابن عربی

۴- سید حیدر آملی

- تقریب باطنی مذاهب

- نماد شناسی تطبیقی

- تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

- تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

- دکترین مهدویت از منظر هانری کربن

- مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن

- نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

- نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت

ص: ۲۹

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

هانری کربن (۱۹۷۸ - ۱۹۰۳) از برجسته ترین شرق شناسانی است که سال های زیادی از عمر خویش را در ایران سپری نموده و به پژوهش و تحقیق در زمینه ایران شناسی، اسلام شناسی، عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته و انجمن ایران شناسی فرانسه را در ایران پایه گذاری و تأسیس نموده است. وی از اندیشمندان بزرگ غربی و اسلامی در زمینه شناخت عرفان و فلسفه اسلامی درس آموخته و پس از سال ها تلاش در فهم تفکر شیعی، آثار برجسته ای را در زمینه های عرفان، فلسفه و کلام شیعی به زبان فرانسوی ترجمه و تحریر نموده است. مجموعه آثار او را به ۱۹۷ عنوان تخمین زده اند که پاره ای از آن ها در موضوع خود بی بدیل است. (۱)

دستاورد مطالعات و کوشش های کربن که با همکاری پاره ای از اندیشمندان ایرانی صورت پذیرفت، گردآوری مجموعه ای از آثار عرفانی و فلسفی بزرگان و مفاخر ایران با عنوان «گنجینه نوشته های ایرانی» بود که بیست و دو جلد از این آثار در زمان حیات کربن به چاپ رسید. نگاهی به تألیفات کربن در باب عرفان و فلسفه اسلامی بیانگر دغدغه های فکری او است. (۲)

ص: ۳۱

۱- برای کتاب شناسی آثار هانری کربن رجوع شود به: هنری کوربان، نظره فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلیمان، مؤسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعة، لبنان، س ۲۰۰۲م، صص ۲۳ - ۱۵.

۲- برای مطالعه درباره زندگینامه، آثار و فعالیت های علمی هانری کربن به کتاب های ذیل رجوع شود: داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱؛ یادی از هانری کربن، گرد آوری 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 اندیشه های هانری کربن، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹، (مجموعه سخنرانی هایی که در یادبود هانری کربن بیان شده است)؛ عبدالرحمن بدوی، دایره المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷، صص ۴۸۷ - ۴۸۱؛ مصطفی حسینی طباطبایی، نقد آثار خاورشناسان، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۵، صص ۹۸ - ۸۷.

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

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

«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 آورده ام، اما این شهرها از نظر من مدینه های تمثیلی اند. منازلی نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار» (۱)

به یقین می توان گفت، هانری کربن از جمله خاورشناسانی است که درباره مهدویت سخنان ناگفته ای دارد و هنگام نگرش به این مسأله، آن را به طور نظام مند و ارگانیک با دیگر عناصر و مبانی شیعی می نگرد و به مهدویت، صرفاً به صورت یک گزینه و آموزه تفکیک شده توجه نمی کند. پاره ای از خاورشناسان و حتی عالمان اسلامی آن گاه که به مهدویت می پردازند، به ارتباط آن با دیگر آموزه ها و تأثیر آن بر دیگر ارکان شریعت و تعالیم دینی توجه نمی کنند، بلکه

ص: ۳۲

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

مهدویت را از بستره تعالیم دینی انتزاع می کنند و به صورت تحلیلی، نه ترکیبی و ارگانیک، به پژوهش می پردازند، در حالی که گاه عنصری علاوه بر اهمیت درونی در نظام و پیکره یک تفکر و دین از موقعیت فوق العاده و منحصر به فردی نیز برخوردار است. نسبت مهدویت با دین به منزله قلب نسبت به بدن است، که علاوه بر این که می توان به طور مستقل به تحلیل و بررسی آن پرداخت، می توان به کارکرد و اهمیت آن با دیگر آموزه های دین نیز پرداخت، به طوری که تنها در این تحلیل ارگانیک است که اهمیت و نقش مهدویت حتی در کوچک ترین عناصر دین نیز آشکار می گردد.

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

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

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

وی در تبیین عرفان اسلامی، با استناد به سخنان بزرگانی چون عبدالرزاق کاشانی که از شارحان عرفان محیی الدینی است، می گوید 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 می یابد. وی در کتاب «آیین جوانمردی» سخن عبدالرزاق کاشانی را درباره ولایت، که محور اصلی بحث دکتربین مهدویت است، چنین بیان می کند:

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

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی

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

ص: ۳۴

- ۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۱، ص ۱۷.
- ۲- هانری کربن، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳، ص ۲۰.
- ۳- « کربن در مقابله نمودشناسی (پدیدارشناسی) هوسرل با نمودشناسی هایدگر، و نیز مقابله آرای هایدگر با اندیشه های یاسپرس، مسأله روز بود و گفت و گوهای دوستانه شب های دراز در خانه گابریل مارسل را پر می کرد.» (هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۹)

این عده از اندیشمندان در روش شناخت موضوعات تحقیقی خود از دیدگاه تاریخی به مسأله نمی نگرند و موضوع را از جهت تحققش در زمان و مکان خاص یا حیثیت تاریخی بررسی نمی کنند. در شیوه پدیدارشناسی، آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، شناخت پدیده و تأثیرات و آثاری است که آن پدیده می تواند بر فرد، جامعه و یا بر برهه ای از تاریخ برجای گذارد. به تعبیر آنه ماری شیمیل، در روش پدیدارشناسانه محقق می کوشد تا با این روش به کانون یک دین وارد شود و به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد. (۱) در نگاه تاریخی ما نمی توانیم بفهمیم که یک فکر چه مبانی ای دارد و چگونه به وجود آمده است ولی در نگاه پدیدارشناسانه، مبانی و چگونگی پیدایش یک تفکر و اندیشه را می توان فهمید. در این روش، توصیف و شناخت یک پدیده و تأثیرات آن _ که به تعبیر ادموند هوسرل یک نوع روانشناسی توصیفی (۲) است _ مورد توجه می باشد و توسط آن می توان به جهان فکری، زندگی افراد و به مفهوم یک پدیده پی برد. به تعبیر موریس کوروز:

«این روش به توصیف پدیدارها به همان نحو که خود را به وسیله خودشان نشان می دهند، می پردازد. هر چیزی که خود را به هر نحوی که باشد، ظاهر سازد پدیدار نامیده می شود، مراد این است که به پدیدارها اجازه داده شود، خودشان را پاک و بی آرایش آشکار سازند... از نظریاتی که نسبت به خود اشیاء بیگانه هستند، باید چشم پوشی کرد... روش پدیدارشناسی عبارت از تلاشی برای دریافت واقعیت ها، در روشنایی خاص و غیر قابل تأویل خود آنهاست.» (۳)

ص: ۳۵

۱- آنه ماری شیمیل در باره روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می گوید: «هایلر می کوشد ابتدا با مطالعه پدیده ها و سپس سطوح عمیق و عمیق تر بازتابهای انسانی در برابر ذات الهی به کانون یک دین وارد شود و به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد» (آنه ماری شیمیل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۳۶).

۲- Descriptive Psychology

۳- موریس کوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، صص ۲۶ - ۲۵.

همچنین مارتین هایدگر درباره پدیدارشناسی می گوید:

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

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

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

ص: ۳۶

۱- موریس کوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۲۶.
۲- ۱. ۱۸۴۹ - ۱۸۹۴) Darmesteter). وی یکی از خاورشناسان معروف در قرن نوزدهم است که در باره اسلام و مهدویت کتاب نوشته و بر اساس شیوه تاریخیگری می کوشد تا مهدویت را بر اساس ریشه ها و تحولات تاریخی بررسی کند. کتاب او در زمینه مهدویت به فارسی ترجمه شده است. عنوان کتاب شناسی آن عبارت است از: « دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷».

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

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

مهدویت از دیدگاه تاریخی نمی نگردد و مانند آنان در صدد ارزیابی و بررسی عوامل تاریخی پیدایش این فکر نیست. آن دسته از خاورشناسان با تکیه بر روش تاریخیگری اعلام می کنند که اندیشه مهدویت توسط عده ای از شیعیان کوفه (مانند مختار ثقفی و کیسانیه) یا مسلمانان سودان (مثل محمد احمد سودانی مدعی مهدویت) و یا دیگر سرزمین های اسلامی به وجود آمد تا از گسترش قدرت بنی امیه یا قدرت استعمار انگلیس و ستم حاکم بر سودان و امثال آن کاسته شود. اینان خواستند با اختراع و جعل مسأله مهدویت و منجی گرایی به قیام برخیزند و از این راه مردم را برای یک نهضت آزادی بخش گرد آورند. بنابراین از دیدگاه تاریخی، هیچ گاه به ارزشیابی یک اعتقاد دینی و اهمیت آن از دیدگاه نظام اعتقادی دین و پیروان آن دین نگریسته نمی شود و توجه نمی شود که قضیه مهدویت در درون مذهب چه جایگاه و منزلت اعتقادی و آئینی دارد و تا چه میزان از اهمیت درون دینی برخوردار است، بلکه در نگاه تاریخی _ که شیوه متداول بسیاری از شرق شناسان و دین پژوهان آنگلو ساکسون در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود _ هر پدیده ای در بستره ای از حوادث و جریانات تاریخی به وقوع پیوسته است، به طوری که نمی توان آن را جدای از شرایط تاریخی آن بررسی نمود. به همین جهت از منظر تاریخی اندیشه مهدویت خواهی، ساختگی و جعلی است که شرایط سیاسی و اجتماعی یا سرخوردگی فردی و روان شناختی موجب به وجود آمدن آن شده است، به طوری که از این راه مردم به یک منجی آسمانی معتقد می گردند و بدین وسیله به قیام اجتماعی و یا التیام روحی و روانی می رسند.

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

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

بر این اساس کربن، در بررسی عناصر فکر شیعی، تفکر شیعه را در تاریخ و زمان عینی مورد توجه قرار نمی دهد، بلکه آن را در خارج از تاریخ به معنای متداول آن و به تعبیر دیگر، در عرصه ای که خود ضد تاریخ است و در زمان و مکانی غیر مادی بلکه معنوی قرار گرفته، بررسی می کند و به بیان ریشه ها و بنیادهای آن می پردازد. در واقع در بررسی تاریخ قدسی، زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می دهد. به همین جهت کربن درباره تفسیر پدیدارشناسانه از مهدویت می گوید:

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

در نگاه تاریخیگری در برابر پدیدارشناسی، اگر واقعه، تفکر، مکتب و اندیشه ای 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 واقعه ای با گذشته و حال و یا مکان وقوع آن نمی باشد و هر چند شناخت زمان و مکان می تواند در فهم پدیده ای 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 مؤلفه های اصلی خود پدیده است، هر چند که این پدیده در ارتباط با پدیده های اطراف خود هماهنگ و سازگار نباشد. از این رو کربن در شناخت پدیدار شناسانه تفکر شیعه، فراتر از بررسی تاریخی پیدایش شیعه، به مؤلفه های اصلی حکمت

ص: ۳۹

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

معنوی شیعه اشاره و ویژگی های اصلی آن را بیان می کند. به نظر او، کلید واژه های پدیدارشناسی شیعه عبارتند از: تأویل، امامت، ولایت، شریعت، طریقت، حقیقت و مهدویت.

وی امام شناسی را ادامه و بسط نبی شناسی می داند و سلسله امامت را بر محور امام مهدی علیه السلام که ادامه امام شناسی در عصر ما است، قرار می دهد و مسأله مهدویت را در پدیدارشناسی شیعه، دارای مرکزیت می داند. او می گوید:

«اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبر شناسی است که در یک امام شناسی بسط پیدا می کند... وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام با گونه های ویژه آن، دستخوش همان فرایندی می شد که در مسیحیت، نظام های کلامی را به ایدئولوژی های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد.»^(۱)

هانری کربن در مسأله مهدویت و شناخت شیعه به عناصر، شاخص ها و بنیادهای فکر شیعی می پردازد و از نگاه او، حقانیت و درستی این مباحث مفروض گرفته می شود. در واقع، برای او از جنبه پدیدار شناسی، درک حقانیت و درستی اعتقادی که محور بحثش می باشد _ هر چند که او معتقد به این مباحث باشد _ از اولویت برخوردار نیست.^(۲) کربن وقتی قرائت عرفانی از شیعه را ارائه می دهد، تنها به بیان بنیادها و پایه های این تفکر نظر دارد و در این راستا تمامی

ص: ۴۰

-
- ۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۱۵.
 - ۲- کربن در بیان افکار شیعه باطنی، به مفهوم دلالتی خطبه البیان حافظ رجب برسی در کتاب مشارق الانوار استناد می کند، بدون آن که به سند و اثبات صدور این خطبه پردازد، یا 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 نمی کند. آنچه برای او اهمیت دارد، بیان عناصر اصلی تفکر عرفانی شیعه باطنی می باشد و در باره حقانیت و صدق این سخنان تعلیق حکم می کند و به اصطلاح آن را در داخل پراتر می گذارد.

گونه های باطن گرایی و تأویلی فرقه های شیعه از جمله نظرات اسماعیلی، عرفان از منظر محیی الدین و سید حیدر آملی، مسأله ولایت و امامت، موضوع مهدویت، تفکر سهروردی، مذهب شیخیه و دیگر امور را مورد بررسی قرار می دهد و بررسی این امور در پدیدارشناسی فکر شیعه باطنی برای او اهمیت فراوانی دارد و همان طور که ممکن است یک مسلمان موضوع تحقیق خود را مسیحیت قرار دهد و سال ها بکوشد تا به بررسی عناصر فکری مسیحیت بپردازد و از آن توصیفی واقعی و مطابق با اعتقاد مسیحیان را ارائه نماید، کربن نیز در صدد است تا مبانی اصلی فکر شیعه ولوی یا باطنی را مطرح سازد. از این رو در راستای شناخت این مسأله با موضوع مهمی چون مهدویت به عنوان مهم ترین پایه آن، مواجه می شود و در بیان آن به عنوان قله فکری عرفان شیعی کتاب می نویسد.

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

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

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

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

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

زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

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

ص: ۴۳

۱- Martin Heidegger .

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

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

مسئله هرمنوتیک که کربن با توجه به عرفان اسلامی آن را به کشف المحجوب ترجمه می کند، از مهم ترین رخدادهای فلسفی دوران کربن بوده است. این بحث توسط هانس گئورک گادامر^(۱)، پل ریکور^(۲)، هایدگر و دیگر اندیشمندان مطرح شد. او با آشنایی با بحث هرمنوتیک، بزرگ ترین جریان فکری _ فلسفی زمان خود در جهان غرب را شناخته و در مواجهه با عرفان شیعی، به آن توجه کامل داشته است. از این رو باید گفت که کربن شیوه پدیدارشناسی هرمنوتیک^(۳) را در بررسی عرفان و فلسفه شیعی از پدیدارشناسان غیر کلاسیک چون هایدگر آموخت. وی درباره قرابت میان هایدگر و تفکر اسلامی می گوید: «آنچه من در نزد هایدگر می جستیم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتیم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی _ اسلامی می جستیم و می یافتیم.»^(۴) به همین جهت، کربن در شناخت تفکر عرفانی شیعه، در نشست هایی که با علامه طباطبایی داشته است، درباره مسئله تأویل و تفسیر قرآن با وی گفت و گو می نموده است، به طوری که همزمانی کربن با علامه طباطبایی که درباره تأویل کتاب مقدس و تأویل معنوی سخن می گفتند، برای دیگران بسیار جلب توجه

ص: ۴۴

۱- H. G Gadamer .

۲- Paul Ricoeur .

۳- Hermeneutic .

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

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

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

ص: ۴۵

۱- داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۴۴. «کربن گفت: «از آنجا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه ببریم و جنبه های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روز به روز بیش تر به فراموشی می سپریم.» و نخستین بار بود که من به ابعاد باور نکردنی این اصطلاح که کربن اغلب آن را به کار می برد، و چنان که می دانیم، کلید نفوذ به اندرون تأملات وی باقی می ماند، پی می بردم. علامه طباطبایی گفت: «بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل ناممکن است.» دو مرد (هانری کربن و علامه طباطبایی) با وجود دشواری های زبان و بیان... با یکدیگر توافق کامل داشتند. من به امکانات بیکران این «مفهوم» تأویل با همه نتایج مترتب بر آن بعدها پی بردم و دریافتم که سراسر زندگی کربن در حکم نوعی کوشش در راه شکوفا کردن هنر تأویل در وجود وی بوده، یعنی رسیدن به نمونه اعلایی از اندیشه درون نگر که وی پیش از آن جنبه هایی از آن را در نمودشناسی کشف کرده بود. اما همان چیزی که در فرایند اندیشه غربی در حکم روندی بود که کسانی چون هوسرل و هایدگر پس از گذشت روزگاران دراز بدان رسیده بودند.... کربن به من می گفت: «منظور از کشف المحجوب همین است، یعنی پرده از باطن حقایق برگرفت.»

۲- داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۶۸.

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

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

دنبال پرسش های مکرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسینیون چاپ سنگی مهم ترین کتاب سهروردی، حکمه الاشراق، را به وی داد و چنین گفت: «این کتاب را بگیرید. فکر می کنم در آن چیزی مناسب حالتان پیدا کنید.» و کربن می گوید: «چیزی که ماسینیون می گفت، همان مصاحبت با سهروردی جوان بود که از آن پس در سراسر زندگی ام دست از من برنداشت.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۳).

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

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

همان طور که اشاره شد، در طول تاریخ نسبت به تفکر شیعه و مذاهب اسلامی، نگرش ها و تفسیر های متفاوتی وجود داشته است. دیدگاه هایی چون دیدگاه کلامی، حدیثی، فقهی، اصولی، فلسفی، عرفانی یا باطنی به دین در طول تاریخ پیروانی داشته، به طوری که هر یک از این دیدگاه ها به جنبه و پاره ای از

ص: ۴۶

۱- Etienne – Henry Gilson .

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

۳- داریوش شایگان در باره رابطه کربن با ژیلسون می گوید: « کربن... درس های اتین ژیلسون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال ۲۴ - ۱۹۲۳، با عطش تمام دنبال می کند. وی از این درس ها می آموزد که متون کهن را چگونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسن چنان تحسینی را در کربن بر می انگیزد که وی تصمیم می گیرد همان را الگوی کار خود قرار دهد. او می کوشد همان دقت نظر جامعی را که ژیلسون در قرائت و درک متون لاتینی و احیای آن ها به کار برده بود، در مورد متون عربی و فارسی ای که خود وی بعدها آن ها را ترجمه و منتشر کرد، به کار برد.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۱)

دین اهمیت بیش تری داده و به زاویه ای از اسلام پرداخته است. آنچه در آثار و تألیفات هانری کربن به چشم می خورد این است که کربن به شیعه باطنی یا ولوی گرایش زیادی دارد و بخش اصلی آثار کربن در راستای بیان این تفسیر و قرائت از مذهب شیعه می باشد.

کربن در تقسیم بندی و شناخت ادوار فلسفه اسلامی، از تقسیمات و گونه شناسی متداول در کتاب های تاریخ فلسفه تبعیت نمی کند و به آن ها روی خوشی نشان نمی دهد؛ 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 ویژگی هایی است که تاریخ فلسفه اسلامی را از تاریخ فلسفه یونان متمایز می سازد و مؤلفه های آن برآمده از شریعت، طریقت و حقیقت است. از این رو وی در تقسیم بندی تاریخ فلسفه اسلامی، برخلاف مورخان غربی که تاریخ فلسفه اسلامی را با ابن رشد پایان یافته می دانند، 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 می کند:

۱_ از آغاز تا مرگ ابن رشد نخستین دوره تاریخ فلسفه اسلامی است. این دوره از سده های آغازین اسلام و به هنگام ورود فلسفه به سرزمین های اسلامی شروع می گردد و تا سه قرن پیش از صفویه ادامه می یابد. به تعبیر کربن، با مرگ ابن رشد تفسیر خاصی از فلسفه به پایان می رسد، اما نگاه جدیدی به فلسفه از جانب سهروردی و محیی الدین عربی مطرح می شود 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 اندیشه های سهروردی، محیی الدین و دیگر فیلسوفانی که پس از ابن رشد آمده اند، هیچ گونه توجهی نمی شود.

۲- از سه قرن پیش از صفویه دوره دوم آغاز می گردد و تا عصر صفویه ادامه می یابد. کربن معتقد است در این دوره الاهیات صوفیانه شکل می گیرد، و بزرگانی همچون مکتب ابن عربی، تعلیمات نجم الدین کبری، سهروردی، سید حیدر آملی، پیوند میان تشیع با تصوف و آیین اسماعیلی شکل می گیرد.

۳- از عصر صفویه تا کنون دوره سوم نام گرفته است. پاره ای از بزرگ ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می باشند. (۱) کربن از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم بندی معتقد است که دوره دوم از تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می باشد. از این رو در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیشمندان و متفکرینی می پردازد که در ایجاد حکمت معنوی حیات اثر بخش بوده اند، که باید به این شخصیت هایی که در ترسیم کربن از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده اند، مستقلاً پرداخته شود:

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن

هانری کربن به سهروردی بسیار علاقه مند بود. آن گاه که در فرانسه اشتغال علمی داشت و در حال تخصص یافتن در زبان های باستانی و آموزش زبان های فارسی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصش را شهاب الدین سهروردی قرار داد. شاید بتوان گفت که توجه کربن به شیعه باطنی و عرفان بر اثر دلدادگی ای

ص: ۴۸

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

است که وی به سهروردی داشت. از جمله کارهای علمی کربن در ایران، تصحیح مجموع آثار سهروردی است که جزء مجموعه گنجینه های نوشته های ایرانی می باشد. او نخستین کسی بود که با همکاری تعدادی از اندیشمندان ایرانی به جمع آوری مجموعه آثار سهروردی همت ورزید.

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

سهروردی که عناصر ذهنی خود را وامدار افلاطون، فلوطین، فلسفه خسروانی و تصوف اسلامی بود، اعتقاد داشت همه بزرگان اندیشه، فیلسوفان و انبیا به بیان یک حقیقت که همان حکمت اشراق است، پرداخته اند و بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمت اشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع از

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 پرداخته اند و همه آنان از یک حقیقت که با کشف و شهود و اشراق حقیقت حاصل می گردد، سخن گفته اند.^(۱) وی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکیمان ایرانی چون شاهان پیشدادی مانند فریدون و شاهان کیانی چون کیخسرو و از افرادی چون بزرگمهر نام می برد و آنان را در کنار حکیمان یونانی چون امیدکلس و فیثاغورث و عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری می نهد.^(۲) و معتقد است که مشابهت میان اندیشه های افلاطون و اعتقادات ایرانیان باستان نمی تواند برآمده از یک اتفاق باشد، بلکه این افکار مشترک را محصول حکمت باطنی و کشف حقایق عالم اعلی می داند.^(۳) به همین جهت سهروردی خود را جانشین و وارث همان حقیقت اشراقی یا حکمتی می شمارد 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 نمی داند، بلکه فیلسوف واقعی را عرفا و آن دسته از فیلسوفانی می داند که بهره ای از حکمت و اشراق داشته باشند. وی در یکی از کتاب های خود به بیان رؤیایی می پردازد که در آن از مؤلف اثولوجیا (که به اشتباه ارسطو تصور می شد) می پرسد که آیا مصداق واقعی

ص: ۵۰

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

۲- شهاب الدین سهروردی، حکمه الاشراق، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران، ص ۱۵۷: (... و الاضواء المینویه 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 إن 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.

فیلسوف، مشائینی چون ابن سینا و فارابی هستند یا نه؟ و ارسطو در جواب او می گوید که این چنین نیست و حکمای واقعی بایزید بسطامی و سهل تستری هستند و در واقع حکمایی را که اهل اشراق و شهود هستند، تأیید می کند. (۱) به همین خاطر از نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است (۲) و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتس توجه بیش تری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیک تر می داند (۳) و در واقع می کوشد تا میان حکمت زردشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند. (۴) با وجود آن که سهروردی همان طور که در مقدمه حکمه الاشراق یادآوری می کند، معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آنچه جلب توجه می کند، این است که وی با انتقاداتی که به پیروی از غزالی بر فلسفه و منطق ارسطویی وارد می سازد، می خواهد یک رویه و روش خاصی را در فلسفه اسلامی که کربن از آن الهام می گیرد و از آن به حکمت معنوی تعبیر می کند، فراهم سازد. سهروردی خواست تا از حکمت دینی و سنت اشراقی، رویه خاص فلسفی خود را بنا نهد. در این مسیر به یک نوع وحدت باطنی و درونی

ص: ۵۱

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

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

۳- سهروردی در بیان کمالات و تجربه های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و عروج وی به عالم نور می پردازد و می گوید: «وقد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً و صرت كأنى مجرد بلا بدن، عرى عن الملابس الطبيعه، برىء عن الهيولى فأكون داخلاً فى ذاتى خارجاً عن سائر الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبه الانيقه ما ابقى متعجباً فأعلم أنى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف.»، تلویحات، مجموعه اول آثار سهروردی، چاپ استانبول، ص ۱۱۲.

۴- سه حکیم مسلمان، ص ۷۳.

میان تمامی اندیشمندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می طلبند، قائل است. و در میان تمامی اندیشمندانی که در حوزه نظر و عمل اشتغال دارند، آنانی را که هم در فلسفه استدلالی و هم در عرفان به کمال رسیده اند، برترین و کامل ترین طیف می داند که به معرفت واقعی رسیده اند و از آنان به حکیم متأله تعبیر می کند^(۱) و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می داند.

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی بر اندیشه های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی بی تأثیر نبوده است.^(۲) همچنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدرالمتألهین شیرازی که بر کتاب حکمه الاشراق تعلیقه نوشت و بر عده ای از زرتشتیان شیراز به همراهی موبد بزرگ آذر کیوان که اوپانیشادها و بهگودگیتا را از سانسکریت به فارسی ترجمه کرده اند، تأثیر گذار بوده است. به علاوه کربن معتقد است جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع امری بود که نزد محمد بن ابی جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده های نهم هجری (پانزدهم م) و دهم هجری (شانزدهم م) جهش فوق العاده ای به وجود آورد،^(۳) به طوری که ابن ابی جمهور احسائی بعدها بر فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه بسیار اثر گذار بوده است.

ص: ۵۲

۱- به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ «متأله» درباره حکیمان اشراقی توسط شهاب الدین سهروردی است که این لفظ برای دسته ای از حکمای الهی در ایران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهین به کار رفته است. (سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۳).

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

۳- تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۳۰۸ - ۳۰۷.

اشاره

با توجه به موقعیت خاصی که شهاب الدین سهروردی در عالم اندیشه دارد و تأثیر ژرفی که بر فیلسوفان و عرفان شناسان پس از خود گذارد، می توان به پاره ای از نظرات او که درباره مهدویت است، اشاره نمود. نظراتی که یا مستقیماً درباره مهدویت می باشد، و یا نگرشی فلسفی است که توسط دیگران در زمینه مهدویت مورد بهره برداری قرار گرفته است. به این جهت کربن در آثار خود به پاره ای از این آرا اشاره می کند.

۱_۱) نبوت باطنیه

هانری کربن معتقد است که سهروردی به عنوان فیلسوفی که به دنبال تفسیری معنوی و باطنی از دین و فلسفه است، اعتقاد داشت که باید در حکمت و تجربه معنوی و تفسیر باطنی از شریعت، فردی حکیم که سرسلسله حکیمان است و در ادبیات عرفانی موسوم به قطب الاقطاب است، قرار داشته باشد. «در حقیقت، سهروردی کسی را در سرسلسله حکما قرار می دهد که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد.»^(۱) از نظر کربن این قطب کسی است که چون به مقامی والا و بلند رسیده، می تواند مفسّر رسالت نبوی باشد و بدون حضور او عالم نمی تواند باقی بماند، حتی اگر مردمان او را نشناسند.

کربن پس از این که نگرش سهروردی را درباره قطب بیان می کند، می کوشد تا هماهنگی این فکر او را با مسأله قطب الاقطاب یا امام در فکر شیعه بیان کند. وی می گوید مسأله امامت که به دنبال دایره نبوت و ختم نبوت قرار می گیرد و با ولایت گره خورده است، از استوانه های نبوت باطنیه باقیه است و پس از پیامبر

ص: ۵۳

اکرم(ص) هر چند رسالت مسدود شد و پس از وفات ایشان رسالت نبوی ختم یافت، اما نبوت باطنیه باقیه، همچنان با مسأله امام (قطب الاقطاب) و ولایت او ادامه می یابد.

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 انسان ها گسیل دارد. از نظر کربن منظور سهروردی این نبوده که خداوند پیامبری را پس از خاتم رسولان، محمد مصطفی(ص) می فرستد تا شریعت جدیدی را بیاورد، بلکه منظور او نبوت باطنیه بوده است، یعنی خداوند پس از خاتم الانبیا امام را می فرستد که دارای ولایت و نبوت باطنیه است و به تأویل و تفسیر شریعت می پردازد. از نظر کربن این سخن سهروردی دست کم نشانی از تشیع باطنی است که در او قرار داشت: «در محاکمه سهروردی... اگرچه مراد از پیامبری دیگر، نه پیامبر واضح شریعت، بلکه نبوت باطنیه بود؛ اما این نظریه، دست کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین سان سهروردی، با اثر خود که حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعه «غربت غربی» را تا پایان آن به تجربه دریافت.»(۱)

در راستای همین تشیع باطنی، کربن می کوشد تا عناصر فکری سهروردی را که در مسیر درک باطنی از دین و تشیع قرار دارد، آشکار سازد. وی می گوید که سهروردی با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب، یعنی ائمتی که دارای کتابی آسمانی هستند، معتقد بود که در رأس این ائمت، شخصی با عنوان «قیم بالکتاب»

ص: ۵۴

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.^(۱) به همین جهت کربن نتیجه می‌گیرد که بی‌علت نیست که سهروردی پس از ذکر نقش قطب در مقدمه اثر مهم خود «حکمه الاشراق» بار دیگر اصطلاح خاص تشیع را به کار می‌گیرد. در واقع این را دلیلی بر این امر می‌داند که میان تفکر اشراق و تشیع نزدیکی وجود دارد؛ زیرا در تفکر عرفانی و شیعی اعتقاد بر این است که یکی از ویژگی‌های امام از جمله امام مهدی علیه السلام هدایت باطنی و تفسیر باطنی از شریعت و رسالت است.^(۲) به همین جهت مفهوم امام در اندیشه سهروردی چون تشیع باطنی مسأله‌ای جدی بوده است.

۲_ (۱) عالم مثال

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

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

ص: ۵۵

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

۲- در قرآن آیات زیادی وجود دارد که یکی از وظایف امام را صریحاً هدایت به امر و دستور خداوند، بیان می‌کند. از جمله در سوره انبیاء، آیه ۷۳: (و جعلناهم أئمة یهدون بأمرنا) و سوره سجده، آیه ۲۴: (و جعلنا منهم أئمة یهدون بأمرنا).

این که معتقد به عالم مُثُل افلاطونی (مُثُل نوریه) بود و برای تمامی پدیده های جزئی عالم یک صورت و مثال کلی در عالم مُثُل قائل بود، به عالم مُثُل معلقه یا عالم مثال که حد فاصل میان عالم محسوس و عالم معقول یا به تعبیر دیگر عالم روحانی و عالم جسمانی است، قائل بود. (۱) بنا بر این عالم مثال افلاطونی (مُثُل نوریه) در نظر سهروردی غیر از عالم مثالی (مُثُل معلقه) است که وی بیان می کند. (۲) مضافاً او علاوه بر سلسله مراتب عالی فرشتگان به یک رشته عرضی از فرشتگان قائل شد که این رشته عرضی قابل تطبیق با جهان ارباب انواع یا عالم مُثُل است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود که مُثُل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی کنند.

بنابراین عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می گوید، حد میانه و حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبیر فیلسوفان، خیال فعال می تواند آن را درک کند. از نظر وی مُثُل معلقه یا عالم مثال عالمی است که فراتر از عالم ماده یا عالم جسمانی است و قائم به ذات می باشد و دارای بعضی از ویژگی های عالم ماده چون صورت و شکل می باشد، اما دارای جرم و بُعد نیست. در واقع موجودات جهان حسی، مظاهر و جلوه ای از عالم مثال هستند و هر چه در عالم ماده قرار دارد، جلوه ای از عالم مثال می باشد.

ص: ۵۶

۱- ر. ک 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، در آمدی به فلسفه، چاپ دوم، آگاه، تهران، س ۱۳۷۲، ص ۱۶۷.

۲- سهروردی در حکمه الاشراق درباره تفاوت عالم مُثُل معلقه (عالم مثال سهروردی) و مُثُل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می گوید: «... و الصور المعلقه لیست مُثُل افلاطون فان مُثُل افلاطون نوریه ثابتة فی عالم الانوار العقلیه و هذه مُثُل معلقه و لیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم.» (حکمه الاشراق، چاپ سنگی، ص ۵۱۱)

سهروردی بنا به قاعده امکان اشرف که وجود ممکن آنس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم مادّه وجود داشته باشد، و هر عالم پست تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است. سهروردی مُثُل 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 وجه عالی الاهی است که در زیباترین صورت متجلی می‌گردد و سهروردی درباره آن می‌گوید:

«وقد یکون المخاطب یتراء فی صوره إمّیا سماویه او فی صوره ساده من الساده العلوویه و فیشجاه الخلسات المعتر فی عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدین المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق....»^(۳)

ص: ۵۷

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

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

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

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

نموده است.

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

نگرش ابداعی سهروردی درباره عالم مثال و قرار گرفتن شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم موجب شد تا پس از او عده ای از متفکران از جمله ابن ابی جمهور که تأثیر او بر فرقه شیخیه محسوس است، متأثر از نظر سهروردی گردند، مضافاً که مؤسس فرقه شیخیه یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و دیگر بزرگان شیخیه بنا بر همین تفکر عالم مثال، معتقد به عالم

ص: ۵۸

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

هورقلیا و زندگی کردن امام مهدی علیه السلام و خانواده ایشان در آن عالم گردیدند، و بر اثر همین فکر که امام مهدی علیه السلام در عالم هورقلیا زندگی می کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح نمودند، مبنی بر این که امام مهدی ع چون در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می کند، برای اداره عالم مادی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این امر لاجرم آن ها را معتقد به بحث «رکن رابع» ساخت. بر اثر همین فکر پس از شیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسینعلی بهاء با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدی ع و به تدریج خود را مهدی علیه السلام خطاب نمودند و افکار و اعتقاداتی را دامن زدند که تاکنون نیز پیامدهای آن دامن گیر مسلمین می باشد.

(۲) _ فرقه اسماعیلیه

از جمله فرقه هایی که دارای گرایش باطنی و تأویلی است، فرقه اسماعیلی می باشد، به طوری که آنان نسبت به تمامی احکام و آداب دینی تأویلات و تفسیرهای باطنی ارائه می دهند. این فرقه به جهت آن که در برهه ای از تاریخ در ایران نشو و نما یافتند و حتی توانستند در مدتی حکومت ایران را به دست بگیرند، در فرهنگ و تمدن ایران تأثیر به سزایی داشتند به گونه ای که بعضی از اندیشمندان بزرگ اسلامی گرایش اسماعیلی داشته اند.

به جهت گرایش و رویکردی که فرقه اسماعیلی به تأویل معنوی امور دینی از خود نشان می دهد و در واقع، از گرایش های باطنی شیعه تلقی می گردند، این امر برای هانری کربن از اهمیت به سزایی برخوردار می باشد. کربن که در تفسیر حکمت معنوی شیعه به تمامی فرقه ها و گرایش های عرفانی و باطنی شیعه توجه خاصی از خود نشان می داد، نمی توانست از مذهب اسماعیلی به راحتی گذر کند.

تأویل در تفکر اسماعیلی برای کربن بسیار حائز اهمیت و همین امر او را متوجه این مذهب نمود. وی در مقاله ای که پیرامون تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام نوشته است، درباره فرقه اسماعیلی می گوید:

«به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فکر و حقیقت هادیه «عقل هدایت» (امام از نظر شیعیان) رخ می گشاید و با کلمه (Exegesis) لایتن فکر هجرت به خاطر می آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت به خارج از تبعیدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصد مشرق دیدار و تفکر اصیل و باطنی است. از نظرگاه عرفان اسماعیلی کار تأویل توأم با یک ولادت روحانی است، به این معنی که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست. امّا این تفسیر و تأویل نوعی علم میزان است. از این نظرگاه روش و کیمیاگری جابربن حیان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.»^(۱)

از همین رو بخشی از آثار اسماعیلی و اندیشمندان این فرقه مورد مطالعه و پژوهش وی قرار گرفتند و کربن به شرح تفکرات پاره ای از بزرگان اسماعیلی در کتاب تاریخ فلسفه خویش می پردازد. از جمله کارهای کربن در این زمینه، نامه هایی است که او درباره مذهب اسماعیلی جمع آوری نموده است و در این زمینه نامه نگاری هایی را با یکی از بزرگ ترین اسماعیلی شناسان عصر خود ولادیمیر ایوانف داشت که به زبان فارسی نیز چاپ گردیده است.^(۲) همچنین وی کتاب «کشف المحجوب» تالیف ابو یعقوب سجستانی را که درباره مذهب اسماعیلی است و در قرن چهارم نوشته شده، با مقدمه ای به زبان فرانسوی چاپ نموده است، علاوه بر آن، کتاب «جامع الحکمتین» اثر ناصر خسرو قبادیانی را با

ص: ۶۰

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

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

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

(۳) _ ابن عربی

وی ملقب به محیی الدین و از جمله شاخصترین عارفان است که از او به پدر عرفان نظری یاد می‌گردد. بدین جهت، هانری کربن نمی‌توانسته به او توجه ویژه نداشته باشد. شاید بتوان گفت محیی الدین پس از شهاب الدین سهروردی، بیشترین توجه کربن را به خود مشغول نموده است. و کربن پاره‌ای از شرح‌های فصوص الحکم محیی الدین را چون شرح سید حیدر آملی «جامع الاسرار و منبع الانوار» تصحیح نموده و بر آن پاورقی و مقدمه نوشته است و از جمله مجموعه آثاری است که به فرانسوی نوشته شده و مورد توجه کربن قرار داشته است.^(۱)

(۴) _ سید حیدر آملی

کربن در تقسیم‌بندی تاریخ تشیع معتقد است که سید حیدر آملی مهم‌ترین رخداد مرحله سوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله‌ای که از زمان خواجه نصیر الدین 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

ص: ۶۱

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.

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

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

تقریب باطنی مذاهب

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

ص: ۶۲

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

کربن می کوشد تا میان سخنان نمادین و رمزگونه زرتشتیان درباره سوشیانس _ که چهره ای نامرئی است و از نطفه ای که در آب های دریاچه کانسائویا نگهداری شده، به طرز اسطوره ای تولد می یابد _ با سخنانی که در مکتب شیخیه بر اساس عالم غیر مادی و هورقلیایی گفته می شود، نوعی هماهنگی ایجاد سازد. چرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیانس سخنانی اسرارآمیز و نمادین می گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق الارضی بودن و مکان غیر مادی ای که محل زندگی امام مهدی علیه السلام است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز می گویند. و با توجه به این که از ویژگی های تفکری که مبتنی بر تأویل و باطن گرایی است، سخنان نمادین، رمزگونه، تلمیحی و کنایه ای است، کربن در بیان آیین ها، اعتقادات و افکار ادیان و مکاتب از نمادشناسی و رمز شناسی مذاهب به شدت استفاده می کند.

نماد شناسی تطبیقی

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

ص: ۶۳

متفاوت معنا سر و کار دارد، وجود رمز، نماد و تلمیح به فراوانی دیده می شود و از آن جا که کربن به تقریب میان تمامی تفکرات باطنی در تاریخ فلسفه و عرفان و مذاهب اسلامی می اندیشد، از این رو می کوشد تا میان آن ها نزدیکی و وفاق ایجاد سازد. به عنوان مثال، درباره تعداد امامان دوازده گانه شیعه به اهمیت رمزی و تطبیق آن با دوازده صورت فلکی منطقه البروج یا دوازده تن از نقبای بنی اسرائیل و دوازده چشمه ای 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 می پردازد. (۱) وی می گوید:

«حدیثی شیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی توصیف می کند که دوازده امام، تمثیلی از دوازده هزار اعصار جهان است. دوازدهمین هزاره، امام رستاخیز یا قائم قیامت است. بنابراین، وجدان شیعی نیز دوره بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده گانه فهمیده است.» (۲)

کربن معتقد است که باور به دوازده چهره مقدس در دوران مسیحیت با دوازده چهره مقدس در تفکر امامیه، خود گویای پیوند معنوی میان مسیحیت و اسلام است و در تبیین این ارتباط، اشاره به مادر امام مهدی علیه السلام، حضرت نرجس خاتون می کند 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 می کند. (۳)

ص: ۶۴

۱- هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی)، صص ۱۶۱ - ۱۶۰.

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

۳- هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۶۲.

همچنین وی در تطبیق میان اصطلاحات، به لفظ پاراقلیط در انجیل و تطبیق آن با امام مهدی علیه السلام می پردازد. او می گوید پیامبر اکرم(ص) را پیش از آمدنش با لقب پاراقلیط خطاب می کردند و از آن جایی که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت که امام عصر علیه السلام است، همبستگی وجود دارد، اندیشمندان شیعی چون عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی به صراحت امام دوازدهم را با پاراقلیط که آمدن او در انجیل یوحنا بشارت داده شده است، یکی می دانند و کربن دلیل آن را این گونه تبیین می کند که، چون با آمدن امام یا پاراقلیط دوره معنای معنوی صرف وحی های الهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد و فرمانروایی امام، عامل زمینه سازی قیامت القیامات خواهد شد. (۱)

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

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

به وجود آورد.

از دیدگاه کربن و بر اساس نگرش عرفانی، اختلاف اهل سنت و شیعه تنها بر سر جانشینی و رهبری سیاسی امام علی ع و خلیفه نخست نیست؛ بلکه

ص: ۶۵

اختلاف آن‌ها ریشه‌ای‌تر و بنیادی‌تر از مسأله رهبری سیاسی است. زیرا اگر جانشینی و خلافت پس از پیامبر اکرم(ص) را صرفاً یک نوع حکومت سیاسی و زعامت اجتماعی بدانیم، بعد از قرن نخست اسلام نباید این امر برای فریقین قابل توجه باشد و بر سر آن گفت و گویی شود. زیرا آن بحث، هم اکنون منقضی شده است، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این گفت و گو وجود داشته است و هنوز هم مسأله امامت _ بر خلاف مسأله خلافت _ از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می‌باشد. از نظر کربن، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسأله امامت است که بنا به اعتقاد شیعه، امام دارای ولایت و عهده دار تفسیر دین است و به تعبیر سهروردی، قیم بالکتاب است. به همین جهت شیعه معتقد است که اگر حجت خدا در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو خواهد برد.^(۱) و یا نشناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان‌های آن دوره را به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می‌کند.^(۲) پس امامت در تفکر شیعه نوعی جایگزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می‌باشد. از این رو پس از وفات پیامبر اکرم(ص)، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر علیه السلام برای این مقام برگزیده شده‌اند. به همین دلیل کربن معتقد است که در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم(ص) 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

ص: ۶۶

۱- لولا الحجه لساخت الارض بأهلها.

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

مهدویت توجه خاصی دارد و آن را قله اصلی تفکر شیعی در عصر غیبت تلقی می کند. در واقع، از سپیده دم خلقت، حیات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم النبیین آغاز می شود و با ظهور امام عصر علیه السلام پیگیری می شود. به همین جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معنای چشم به راه بودن کسی است که با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را می خواهد آشکار سازد.

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

در بیان برتری مقام امامت رسول اکرم (ص) و پاره ای از انبیا _ آنان که برخوردار از این مقام بودند _ بر نبوتشان همین استدلال قرآنی کفایت می کند که حضرت ابراهیم، آن گاه که از ابتلائات و امتحانات سخت با موفقیت و سربلندی خارج می شود، مفتخر به مقام امامت می گردد(۱) و خداوند به پاس ارزش دادن به

ص: ۶۷

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

صبر و شکیبایی او با وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم علیه السلام که دارای مقام امامت بود چنین می گوید: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين (۱)) یعنی ما ابراهیم را _ آن گاه که امام بود _ به آگاهی و اشراف به ملکوت و باطن عالم و کائنات رساندیم.

بنابراین مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام برتر از مقام نبوت او بود که خداوند تنها پس از آزمون های سخت این مقام را به او داد. به همین دلیل کربن امام را بشر ملکوتی می داند، به طوری که اگر عکس این قضیه صدق می کرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هیچ گاه اعطای این مقام نمی توانست برای او یک پاداش تلقی گردد.

در حقیقت یکی از ویژگی هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کربن به آن توجه خاصی دارد، این است که اگر کسی به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه مُلکی بر جنبه ملکوت نیز اشراف و احاطه پیدا خواهد نمود و دانای به عوالم برتر هستی خواهد شد. در واقع باید گفت که ریشه قرآنی موضوع قوس صعود یا سیر طولی عوالم و قوس نزول که در میان عارفان و حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه ای است که شأن نزول آن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام است و هر یک از عارفان و فیلسوفان به گونه ای این عوالم را با عناوینی همچون حضرات خمس، قوس صعود و قوس نزول و امثال آن بیان نموده اند به طوری که می توان گفت که بیان و ترسیم این عوالم چندگانه چه در

ص: ۶۸

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 متداول بوده است، مضافاً که در بیان این عوالم، از تفکر نوافلاطونیانی همچون فلوپین بی بهره نبوده اند، به طوری که عارفان و آنان که روش ذوقی و شهودی داشته اند با بهره گیری از ادبیات قرآنی و فلسفی به ترسیم این عوالم پرداخته اند.

از جمله ویژگی های کسانی مانند پیامبر اکرم(ص) یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده اند، این است که به جنبه ملکوتی عالم مُلکُک احاطه و بر تأویل عالم اشراف دارند. از خصوصیات علم به ملکوت و باطن عالم این است که امام می تواند بسیاری از اموری را که توده مردم به آن جهل دارند و دلیل آن را نمی دانند، تأویل کند و لایه های 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 می تواند 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)

ص: ۶۹

۱- امام صادق علیه السلام در سخنی می فرماید که خدا رحمت کند برادر ما حضرت موسی را که اگر شکیبایی و صبر پیشه می کرد و می توانست کارهای حضرت خضر علیه السلام را - که بر حسب علم به باطن و تأویل عالم صورت می پذیرفت - تحمل کند، حضرت خضر علیه السلام هفتاد مورد از تأویل کارهای خود را برای حضرت موسی علیه السلام بیان می داشت. همچنین از جمله توانایی هایی که ائمه بر حسب مقام امامت و به جهت آگاهی به ملکوت عالم و علم به تأویل دارا بودند، پیشگویی هایی است که آن بزرگواران بیان داشته اند. از جمله سخنانی که امام علی علیه السلام به ابن ملجم درباره قتل خود می گوید 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 می دارد. همه این موارد حاکی از علم به باطن، تأویل و ملکوت عالم است و اثبات می کند که آنان از مصادیق راسخون در علم می باشند.

۲- قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه ۷، می فرماید: (و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم) . در نگرش قرآن تنها کسانی که از راسخان در علم باشند و به باطن و ملکوت امور عالم آگاه باشند، توانایی تأویل را خواهند داشت. بر این اساس کربن معتقد است که فهم معانی با توجه به مرتبه معنوی امکان پذیر است و در این باره می گوید: « تمایز معانی، با توجه مراتب معنوی، میان انسان ها صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است. » (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸).

از جمله روایاتی که کربن آن را درباره سطوح متفاوت حقیقت عالم و همچنین برای طرح مسأله وجود ظاهر و باطن در عالم مطرح می سازد و تفسیر باطن عالم را نیازمند به حکمت معنوی و نبوی می داند، این سخن امام

صادق علیه السلام است:

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

از این رو پیامبر علاوه بر این که در مقام رسول بودن به تنزیل و ظاهر قرآن و شریعت می پردازد، در مقام امامت به تأویل، باطن و حقیقت هم می پردازد که پس از او امامان نیز هرچند که در تنزیل قرآن با پیامبر اکرم (ص) شرکت نداشته اند، اما در تأویل و تفسیر باطنی شریعت نبوی با وی اشتراک دارند. به همین جهت کربن در مقاله نخست از تاریخ فلسفه خود در بیان حکمت معنوی شیعه، آن دسته از روایاتی را که اشاره به وحدت نورانی پیامبر و امامان دارد، ذکر می کند، مانند این که پیامبر اکرم (ص) می فرماید:

«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 انسان ها است.

ص: ۷۰

بنابراین از دیگر ویژگی‌ها و خصوصیات مقام و منصب امامت علاوه بر تأویل، مسأله ولایت است. در واقع کسی که به مقام امامت الهی نصب شده باشد همچون پیامبر اکرم(ص) 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.^(۱) در تفکر شیعه، امام بیانگر جنبه های باطنی شیعه و طریقت دین تلقی می گردد که مؤمنان را به حقیقت دین واصل می سازد. به همین جهت، کربن معتقد است رویکرد عرفانی که مبتنی بر تأویل و تفسیر حکمی از باطن دین است، در غیر اندیشه شیعه امکان تحقق نداشته است. زیرا به جهت مفهوم امامت و ولایت در تفکر شیعه است که عرفان رشد و بالندگی یافته است و ولایت عارفان بنا به نگرش عارفان از کسی اخذ می شود که صاحب ولایت باشد که همان امامان معصوم هستند. به همین جهت عرفا می کوشند تا سر سلسله عرفان و ولایت جزئی خود را سینه به سینه به یک امام معصوم متصل سازند و این را امری ضروری تلقی می کنند. زیرا «ولایت جزئی» یا به تعبیر خواجه عبدالله انصاری «ولایت قمریه» مأخوذ از «ولایت کلیه» یا «ولایت شمسیه» است که منظور از آن پیامبر اکرم(ص) و پس از ایشان ائمه دوازده گانه می باشند.

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 مؤلفه های دین به صورت

ص: ۷۱

۱- قرآن در این خصوص می فرماید: (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم) یعنی مؤمنان باید به اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر (امامان) پردازند. و موارد مذکور در ادبیات قرآنی از مصادیق صاحبان دارای ولایت می باشد. کلمه ولایت دارای دو معنا است. آن گاه که این کلمه درباره خداوند، رسولان و امامان به کار می رود، 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 می دهند.

تفکیکی و تحلیلی نگریسته و از عناصر دین تحلیل ارگانیک و ساختاری ارائه نمی دهند، کربن از جمله محققینی است که وقتی به اسلام می نگرد، به جهت روش پدیدارشناسانه، به دنبال شناخت اصلی ترین و محوری ترین عناصر آن می باشد و به صورت میدانی و شبکه ای به تحلیل این عناصر محوری می پردازد. از این رو یکی از مؤلفه های بنیادین که برای او جلب توجه می کند، مسأله مهدویت است. وی آن را از محوری ترین عناصر اعتقادی عرفان و حکمت شیعی تلقی می کند. از دیدگاه کربن، مهدویت به معنای تفسیر باطن دین و ظهور امام، احیای دوباره حیات انسان ها می باشد. وی می گوید:

«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 می گوید:

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

کربن ظهور امام عصر را منوط به کسب معرفت امام می داند و معتقد است چون ظهور امام، باطن همه تعالیم و حیاتی در ادیان را آشکار خواهد کرد که این همان پیروزی تأویل خواهد بود، از این رو تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود،^(۳) این امر متحقق نخواهد شد.

ص: ۷۲

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۳- 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 می کند: «امام غایب تا زمانی که اسرار توحید را از بند نعلین او استماع نکنند، ظهور نخواهد کرد، یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۶).

«... تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی معناست. ظهور امام، واقعه ای نیست که ناگهان روزی اتفاق افتد، بلکه امری است که هر روز در وجدان مؤمنان شیعی، حاصل می شود... ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان هاست و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوانمردی از همین جا ناشی می شود و این اندیشه همه خلیقات شیعی را در خود دارد.»^(۱)

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

دکترین مهدویت از منظر هانری کربن

از منظر اعتقادات شیعه امامی و با دقت نظر کلامی در مباحث هانری کربن در باب مهدویت، اشکالاتی بر او وارد می باشد؛ اما آنچه فراتر از این امر برای اندیشمندان معتقد به امام عصر علیه السلام می تواند 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 کم تر تلاش می نمودند تا در شناخت اسلام و تشیع به عناصر و مؤلفه های اصلی و بنیادین آن توجه کنند، به بیان اصلی ترین عناصر تفکر شیعی اشاره می نماید و بر تبیین آن ها تلاش می ورزد. در واقع کربن به عنوان یک خاورشناس و پژوهشگر روشمند توانست عمق اعتقادات شیعه را آشکار سازد و اساس و پایه های آن را که مایه

ص: ۷۳

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵. (کربن وجود روحیه فتوت و اخلاق جوانمردی را در گذشته که توسط عرفا ترویج می شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه ها گشت، عامل نوعی ترویج دین، تعالیم اخلاقی و آوردن آن تعالیم در متن زندگی و در میان مشاغل و حرفه ها می دانست، به طوری که موجب گشت تا اخلاق با زندگی گره خورد. از این رو کربن ظهور آینده امام را مستلزم استحاله قلب انسان ها و ظهور اخلاق جوانمردی می داند که این ظهور به ایمان آنان بستگی دارد.)

استواری تئوریک شیعه در طول تاریخ بوده، تفسیر کند، به گونه ای که عظمت کار کربن نسبت به دیگر خاورشناسان و دین پژوهان غربی در مزیت بخشی و رجحان دادن به مهدویت بر دیگر آرای کلامی، بسیار نمودار است. (۱)

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

ص: ۷۴

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

است، که مورد توجه و دقت نظر او قرار گرفته است، به طوری که وی علاوه بر این که در ضمن مقالات زیادی به موضوع مهدویت اشاره می کند، چندین مقاله مستقل درباره مهدویت نوشته است.

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

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

انسان وقتی با منزلت و جایگاه مهدویت در شیعه شناسی کربن مواجه می شود _ جدای از اشتباهاتی که در باب مهدویت دارد _ احساس می کند که می توان یک نظام فکری و دکترین دینی بر اساس فکر مهدوی ساخت و با انس یافتن با آثار کربن در بیان پدیدارشناسانه شیعه و عرفان شیعی، این احساس

شدیداً به انسان دست می دهد که اندیشه مهدوی از چنان پتانسیلی برخوردار است که می توان آن را در سرلوحه یک نظام الهیاتی و برای توصیف ریشه دین ورزی توده مردم و فرهیختگان بیان نمود. متأسفانه هنوز پاره ای 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 پاره ای از علوم و اندیشه های دیگر داریم.

مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن

کربن پی برده بود که اندیشه شیعی از منبع حکمت نبوی سیراب شده است و می دانست که نه ظواهر دین یا به تعبیر دیگر شریعت، بیانگر کنه و حقیقت شیعه است و نه فلسفه و علوم عقلی می تواند 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 آسیب شناختی هم داشت و موجب گردید تا ادبیات قرآنی و حکمت نبوی و علوی مورد توجه دقیق و محوری قرار نگیرد. چه بسا اندیشمندان اسلامی می توانستند 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 نمی باشد، بلکه به معنای ظهور شخصیت امام مهدی علیه السلام است که وی می خواهد همان شریعت نبوی را تفسیر کند. در این راستا وی می گوید:

«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 می کند، محدود نمی شود. اندیشه شیعی، ناظر به انتظاری است، نه انتظار وحی شریعتی جدید، بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی. نمونه اعلاّی این انتظار ظهور، همانا ظهور امام غایب (امام زمان که اینک بنا به اعتقاد تشیع امامی غایب است) خواهد بود. به دنبال دایره نبوت که اینک بسته شده است، دایره جدید، دایره ولایت خواهد آمد که در پایان آن، امام ظاهر خواهد شد.»^(۱)

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

کربن معتقد است ظهور امام عصر علیه السلام نیازمند فراهم گردیدن شرایط است و از طرفی ظهور مهدوی را بزرگ ترین پشتوانه و انگیزه تزکیه نفوس می داند که اساس فکر شیعی است، به طوری که سزاوار است مردم به جهت ظهور مهدوی نفس خود را تصفیه سازند و دینداری پیشه کنند. وی معتقد است ظهور آینده امام نیازمند این است که مردم به سوی صلاح و خوبی روند و ظرفیت درک و پذیرش او را بیابند و به تعبیر دیگر، او را بخواهند. وی حتی دلیل تحقق یافتن روحیه فتوّت و اخلاق جوانمردی را که توسط عرفا ترویج شد و موجب نوشته

ص: ۷۷

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۲.

۲- هانری کربن در اعتقاد خود مبنی بر این که شریعت و فلسفه نمی توانند 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 می دانست و گمان می برد که عارفان توانایی ایفای این مسؤولیت را دارند و عرفان - بر خلاف شریعت و فلسفه - می تواند از عهده این مسؤولیت برآید، به عارفان و فیلسوفان حکیمی که رویکرد عرفانی داشته اند، بیش از فلاسفه مشائی اهتمام می ورزید. اما لازم به ذکر است که پذیرش این سخن کربن، مبنی بر این که باطن دین را باید بر اساس مبحث امامت و ولایت امام فهمید، لزوماً به معنای پذیرش این سخن نیست که باید لزوماً به عرفان یا تصوف گرایش پیدا نمود. چه بسا فردی ممکن است تصوف را ایفا کننده نقش امامت و ولایت نداند - علی رغم ادعای خود تصوف - امّا به اصل سخن کربن مبنی بر این که باطن شیعه همان امامت و ولایت پیشوایان دین است، وفادار باشد. در واقع کربن به طرح امامت و ولایت پرداخته است، لکن مصداق آن را در عرفان می جوید.

شدن فتوت نامه ها گشت، همین امر می داند. یعنی عارفان می کوشیدند تا با این عمل به ترویج دین و اخلاق بپردازند، تعالیم اخلاقی را به متن زندگی توده مردم آورند و در میان مشاغل و حرفه ها نهادینه سازند و اخلاق را با زندگی گره زنند. از این رو کربن معتقد بود برای این که ظهور امام عصر علیه السلام متحقق گردد، انسان ها باید خود را بسازند و ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان ها است و در واقع این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. وی می گوید:

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

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

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

نتیجه می گیرد 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 می خواهد باطن همه ادیان _ نه فقط باطن اسلام _ را که دارای وحدت درونی

ص: ۷۸

متعالی هستند، آشکار سازد و از این امر به پیروزی تأویل که موجب بازگشت بشر به وحدت خواهد بود، تعبیر می کند. (۱)

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

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

در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که بر خلاف بسیاری از مستشرقان که به اسلام نگاه تاریخی دارند و این را دنبال می کنند که در قرون نخست چه رخدادهایی به وقوع پیوسته که شیعه تکوین یافته است، نگاه کربن به مسأله شیعه پدیدارشناسانه است و به شیعه نگاه تاریخی ندارد اما با تمام محاسنی که این روش داراست و شناخت گوهر شیعه و عناصر بنیادین شیعه را برای او امکان پذیر ساخته است، اما از طرف دیگر پاره ای از نکات تاریخی را بر او پنهان گذارده است. از جمله این که وی تنها به جنبه عرفانی و فلسفی از دین توجه دارد و شیعه را تنها از منظر باطنی و عرفانی آن مورد توجه قرار می دهد و عمق شیعه را همان جنبه باطنی و معنوی آن می داند و به صحت و عدم صحت تاریخی این نگرش در افکار فرقه هایی چون اسماعیلی و شیخیه توجه نمی کند.

ص: ۷۹

البته این شیوه باطن‌گرایی کربن به عنوان مغز و باطن تفکر شیعه مورد اقبال پاره‌ای از اندیشمندان است؛ اما نباید فراموش نمود که به شیعه از جنبه‌های دیگر هم می‌توان 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 صدرالمآلهین بیش از دیگر فیلسوفان اسلامی چون ابن سینا توجه دارد و در میان فرقه‌های شیعه، در کنار امامیه به اسماعیلی و شیخیه، بیش از دیگر فرقه‌های شیعه توجه دارد. زیرا در این فرقه‌های شیعه بیش از دیگر فرقه‌ها به مسأله تأویل، باطن‌گرایی و جنبه‌های عرفانی توجه می‌شود. همچنین به عارفان بیش از دیگر اندیشمندان اسلامی چون متکلمان، محدثان، فقیهان و دیگر عالمان شیعی، توجه می‌کند. در واقع نگاه کربن به شیعه نگاهی همه‌جانبه و همه‌سویه نیست. حتی در تحلیل منابع شیعی چون احادیث و روایات پیشوایان دینی، بیش‌تر به احادیثی که قابلیت تأویل حکمی و عرفانی را دارد، توجه می‌کند و تنها روایاتی را که بتواند با آن‌ها حکمت باطنی شیعه را بیان نماید، ذکر می‌کند.

۲) گاه دیده می‌شود که وی به دسته‌ای از روایات که از جهت وثوق و اطمینان در سند و دلالت خدشه پذیرند، استناد می‌کند. از دیدگاه کربن چون حقیقت شیعه همان جنبه باطنی آن، یعنی حکمت و معنویت، می‌باشد، از اینرو هر چه که بیانگر این حکمت و معنویت باشد، مورد استناد او قرار می‌گیرد. به عنوان مثال به خطبه البیان منسوب به حضرت علی علیه السلام که در کتاب مشارق الانوار

حافظ رجب بررسی آمده است و از خطبه های غلو آمیز و افراطی درباره مقام امامت شمرده می شود، استناد می کند و صحت و سقم این حدیث را مورد توجه قرار نمی دهد، در حالی که این خطبه از جنبه تاریخی و سند شناسی، مورد تأیید حدیث شناسان نیست و همیشه مورد انتقاد عالمان دینی بوده است و صرفاً صوفیه دلالت و مضمون این خطبه را مورد تأیید قرار می دهند و به آن استناد می کنند. وی درباره شخصیت حافظ رجب بررسی که بنا به نظر عالمانی از شیعه چون علامه مجلسی، قابل اعتماد نیست (۱)، چنین می گوید:

«در میان آثار رجب بررسی که به هشت اثر می رسد، مشارق الانوار را که مهم ترین خطبه های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می شود، می توان دیباچه ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقی کرد.» (۲)

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

(۳) کربن تحت تأثیر جسم هورقلیائی و عالم مثال سهروردی، زمان و مکان را «میان زمان ها» یا همان «شرق میانه» می داند، و بر همین اساس، جزیره سبز (جزیره خضرا)، دریای سفید (که در گفته های بعضی از تشرف یافتگان نقل گردیده است)، و محل زندگانی امام عصر ع را توجیه می کند. پس از آن که

ص: ۸۱

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

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۹.

بعضی از بزرگان شیخیه چون محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸ / ۱۸۷۰) و ابوالقاسم خان ابراهیمی (۱۲۴۷ شمسی / ۱۹۶۹) از بحث عالم مثال که توسط سهروردی مطرح شد، استفاده نمودند و عالم مثال را همان عالم هورقلیا دانستند و سپس محل و جهان زندگی امام عصر ع را در جهان هورقلیا یا عالم مثال تلقی نمودند، کربن هم به این مسأله، توجه می کند و در راستای بیان نسبت میان عالم مثال، جسم هورقلیا و جزیره خضرا سخن می گوید و رابطه این عوالم را با یکدیگر بیان می دارد. وی می گوید تا نشان دهد که بسیاری از واقعه ها و تجربه های 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 می شود. او با توجه به روش پدیدارشناسانه ای که دارد و این که از منظر بیان تاریخ قدسی شیعه به امامت امام عصر علیه السلام می نگرد، اعتقاد به عالم مثال را که فراتر از عالم محسوس است، به عنوان پدیدارشناسی غیبیت مورد لحاظ قرار می دهد و ارض ملکوت هورقلیا را چون ارض نورانی در آیین مانوی می داند. «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 می کند. 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 غیبیت را ترسیم کرده است. چهره ای مانند چهره امام دوازدهم، برابر احکام تاریخت مادی ظاهر و ناپدید نمی شود، بلکه او

موجودی و رای 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 در همین عالم مادی می دانند، اما کربن تحت تأثیر بحث عالم مثال و جسم هورقلیایی، به نگرش این دسته از عالمان توجه نمی کند و می کوشد تا ملاقات ها و مکاشفه های تشریف یافتگان خدمت امام عصر علیه السلام را با عالم هورقلیائی توجیه کند. شاید عمده ترین دلیل برای این که کربن به نظریه عالم هورقلیایی گرایش پیدا نموده، این باشد که وی می کوشد تا از تاریخ شیعه، تاریخی قدسی ارائه دهد، تاریخی که از جنبه پدیدارشناسانه کربن، فرازمان و فرامکان است و در عالمی اثیری و فرامادی قرار گرفته است و ویژگی های دنیای مادی را ندارد.

عالمان شیعی چون شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه، طبرسی نوری در کتاب نجم الثاقب، محمد باقر مجلسی در جلد سیزدهم کتاب بحارالانوار و بسیاری دیگر از عالمان شیعی، با نقل ملاقات ها، تشرفات و شرح زندگی انسان هایی که عمر طولانی کرده اند (معمرین) می کوشیدند 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 ع در زندگی مادی _ در همین عالم مادی و جسمانی اثبات کنند و هیچ یک از آن ها به مانند بزرگان شیخیه نگفته اند که ملاقات و تشریف در عالم مثال و عالم هورقلیا به تحقق پیوسته است،

ص: ۸۳

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

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

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

ص: ۸۴

۱- در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، محمد علی امیر معزی، پژوهش در نوع‌شناسی روایات ملاقات با امام غائب، ص ۷۵.
به نقل از: ۳۲۹ - ۳۰/۴۰ En Islam iranien

سپید، که خود در ناکجا یا قطب همه جهات واقع شده، فرا گرفته است.»^(۱) کربن محل زندگی امام مهدی علیه السلام را در ناکجا آبادی می داند که اسرار آمیز و بیرون از قلمرو مکانی است که ما در آن زندگی می کنیم و دارای فضا و مکان خاصی فوق الارضی می باشد و توده مردم نمی توانند به آن مکان راه یابند.^(۲)

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

۴) عبدالرحمان بدوی معتقد است که هانری کربن با عقل گرایی مخالفت دارد و به گرایش اشراقی (theosophy) بیش تر اهتمام می ورزد.^(۳) به نظر می رسد این رویکرد کربن دارای دلایل متعددی است. از طرفی کربن شاگرد فیلسوفانی چون هایدگر و دیگر اندیشمندان اگزیستانسیالیست است که معتقد به پایان یافتن دوره متافیزیک و فلسفه بودند و در واقع به بحثهای کلاسیک فلسفه اقبال نشان نمی دادند و حتی از دیگران می خواستند که به آن ها فیلسوف خطاب نکنند. از این رو بیش از آن که تلاش کنند تا به پرسش های انتزاعی فلسفه پاسخ دهند، در صدد پرداختن به پرسش های زندگی بودند. به این جهت هانری کربن با شاگردی نزد آنان و نزد ماسینیون که به افکار افرادی چون حلاج و سهروردی گرایش داشت، تحت تأثیر رویه استادان خویش قرار گرفت و به شهاب الدین

ص: ۸۵

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

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

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

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

۵) به جهت تأثیر پذیری کربن از نظریات شهاب الدین سهروردی و فرقه هایی چون اسماعیلی و شیخیه، نظریه اش درباره ملاقات جسمانی و تجربه های دینی (رؤیا، مکاشفه و شهود) با امام عصر علیه السلام قابل انتقاد است. همان طور که بیان شد، وی به پیروی از نظریه عالم هورقلیای سهروردی که بیانش گذشت و هم چنین طرح عالم هورقلیا توسط شیخ احمد احسائی و این که امام مهدی علیه السلام با فرزندان خویش در این عالم به سر می برند، معتقد است که جزیره خضراء، دریای سفید، کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدی علیه السلام در این عالم رخ می دهد. حتی وی طول عمر امام را با عالم هورقلیا توجیه می کند. زیرا از نظر کربن عالم هورقلیا عالمی فرامادی و فرازمان و فرامکان است که در آن جا زمان و تحوّل زمانی وجود ندارد. از این رو به تبعیت از شیخیه معتقد است که طول عمر امام با اثبات عالم هورقلیا قابل تفسیر است و حتی در این مسیر بر عالمان امامیه خرده می گیرد و نظریه آنان را نادرست می داند که طول عمر امام را با بیان زندگی طولانی بعضی از کهن سالان (معمّین) توجیه می کنند. و علی رغم این که کربن به نظریات امامیه هم توجه دارد، اما در این خصوص نظریه شیخیه و مبانی موجود در تفکر سهروردی را مقرون به واقع می داند و به عالمان امامیه انتقاد می ورزد. عمده اشکالی که بر کربن وارد است، معطوف به نظریات او درباره عالم هورقلیا است. گویی که چون وی در روش پدیدارشناسانه خود در

صدد بیان تاریخ قدسی شیعه است، از این رو اعتقاد به عالمی در شرق میانه و فراتر از زمان و مکان طبیعی، برایش بسیار جالب است.

۶) از دیگر انتقادات بر نگرش کربن در باب مهدویت، این است که وی در نگاه به مهدویت تنها موضوع را از جنبه عرفان و ولایت می بیند، و دیگر زوایای تفکر مهدویت، چون ابعاد جامعه شناسانه، انسان شناسانه، سیاسی و دیگر جنبه های عصر ظهور را مورد توجه قرار نمی دهد. از نظر کربن 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، می نگرد و در آثار خود، به کارکردها و آثار اعتقاد به مهدویت در دیگر حوزه ها، چه پیش از عصر ظهور و چه پس از عصر ظهور، کم تر توجه دارد.

نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت

در خاتمه باید عرض کنیم که هر چند نگرش هانری کربن در پاره ای 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 دائرالمعارف نویسان پیش از خود که دارای روش تاریخیگری بودند(۱)

ص: ۸۷

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

— به اهمیت موضوع مهدویت در تمامی فرقه های شیعه پی برد و علی رغم این که بسیاری از مقالات موجود در دائرالمعارف ها و کتاب هایی 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 می پردازند، کربن دقیقاً متوجه این مسأله بود که مهدویت فراتر از روند تاریخی و سوء استفاده مدعیان، دارای ریشه ژرفی در متون دینی اسلام است، به طوری که نمی توان سوء استفاده جاه طلبان را دلیل بر جعلی بودن این موضوع دانست، بلکه می توان به وسیله آن دکترین ساخت و نظریه پردازی نمود. به تعبیر دیگر، بیهوده سخن به این درازی نبود و همین کثرت مدعیان دروغین مهدویت و استفاده ناروا از مهدویت، خود گویای اهمیت و متواتر بودن مسأله در متون و منابع اصلی فریقین است. به همین جهت هانری کربن سخنانی درباره مهدویت بیان نموده است که گویای این است که وی مهدویت را نسبت به بسیاری از دین پژوهان غربی و شرق شناسان نیز بهتر درک نموده است. وی در آثار مکتوب خود، منزلت و شأن مهدویت را در تفکر عرفانی شیعه به مثابه یک پایه محکم فکری خاطر نشان نموده است، به گونه ای که از اندیشمندان اسلامی انتظار می رود تا از مسأله مهدویت در عرصه عرفان و اخلاق اسلامی، به عنوان یک نظریه و دکترین استفاده کنند.

فصل سوم: مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستر

اشاره

- مقدمه

- روش تحقیق دارمستر.

- نگرش دارمستر پیرامون مهدویت..

- نقد و بررسی آراء دارمستر.

ص: ۸۹

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

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

ص: ۹۰

۱- James Darmesteter .

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

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

از جمله آثاری که دارمستتر در خصوص مهدویت تالیف نموده، کتابی با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» است که این اثر در ایران در سال ۱۳۱۷ توسط آقای محسن جهانسوز ترجمه گردیده است. (۱) انگیزه اصلی شکل گیری این کتاب را باید در وقایع سال ۱۸۸۵. م (۱۳۰۲.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 منطقه هایی از سودان را هم فتح نمود، از اینرو کشورهایی همچون مصر و انگلیس بیش از دیگر کشورها نسبت به این جریان حساسیت نشان دادند، زیرا محمد احمد سودانی چند منطقه ای را که مورد توجه مصر و انگلیس بود، فتح نمود بود، به طوری که نقل شده است، در سال ۱۸۸۵، قوای انگلیس در رویارویی با نیروهای محمد احمد سودانی شکست خوردند و این امر گلاستون رئیس الوزراء انگلیس را مجبور نمود تا در صدد برآید که سید جمال الدین اسدآبادی را که در آن زمان در انگلیس بود و روزنامه عروه الوثقی را منتشر می کرد، واسطه عقد صلح میان محمد احمد سودانی و دولت انگلیس سازد، که البته این خواست وی متحقق نشد و به وقوع نپیوست.

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

ص: ۹۱

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

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

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 پدیدار شناسانه داشت صرفاً تاریخی است. البته دارمستتر قبل از هانری کربن در حوزه شرق شناسی و ایران شناسی دانشگاه سوربن فعالیت می کرده 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 می شود، وی برای فهم ادعای مهدویت محمد احمد سودانی به پیدایش تاریخی مسئله مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه ها و افرادی که خود را مهدی می دانستند، اشاره می کند و در این مسیر شیوه روش تاریخیگری را برگزیده است، اما بر خلاف او کربن در شناخت موضوع مهدویت هیچگاه به صورت تاریخی ننگریست، بلکه پیوسته پدیدارشناسانه به تحلیل عناصر شیعی و ارتباطی که میان فکر شیعه و اعتقاد به مهدویت وجود دارد، اشاره می نمود و بر این باور بود که باید مهدویت را به عنوان یکی از عناصر کلان شیعه و یکی از مولفه های بنیادی مذهبی از دیدگاه یک مسلمان ننگریست، از اینرو شیوه تاریخی را ناتوان از تحلیل عمیق و همدلانه آموزه های مذهبی می دانست.

دارمستتر در شیوه تاریخیگری خود، می کوشد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد و دین را همچون جامعه شناسان سکولاری چون دورکیم، و پاره ای از دین پژوهان معاصر، محصول فرهنگ، جامعه و شرایط محیطی و برآمده از آداب و سنن جامعه می داند. وی ادیان را دارای ریشه های بشری می داند و برای آنها هویت آسمانی قائل نیست، و حتی با وجود آنکه ادیان ابراهیمی را تحت تاثیر مذهب زرتشت می داند، اما خود زرتشت را پیامبر نمی داند. وی در تحلیل اصل مسئله مهدویت و پیدایش این تفکر و دیگر آموزه های اسلامی، با توجه به تخصص و دلدادگی که به مذهب زرتشت و اسطوره شناسی (میتولوژی) ایران باستان دارد، سعی می کند تا همخوانی و قرابتی را میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد و شدیداً به شباهت های اسطوره شناسانه اهتمام می ورزد.

وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام تحت تاثیر اساطیر ایرانی می داند، و به مانند بعضی از خاور شناسان چون گلدتسیهر و پاره ای 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 می باشد. دارمستر درباره تاثیر پذیری ادیان ابراهیمی از مذهب زرتشتی در مسئله منجی گرایی اینچنین می گوید:

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

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

بیان می دارد:

«مطابق تعالیم این سه دیانت پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودان به هجوم و تخریب یاجوج و ماجوج مصداق داده اند و

ص: ۹۴

۱- دارمستر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۵.

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.»(۱)

نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت

دارمستتر پس از بیان شباهت های اسطوره گرایانه ادیان و تاثیر پذیریشان از مذهب زرتشت به بررسی تاریخی پیدایش مسئله
مهدویت در اسلام می پردازد. وی می گوید کلمه «مهدی» بر خلاف نگرش پاره ای از خاور شناسان که آن را اسم فاعل و به
معنای هدایت گر، ترجمه کرده اند، به صورت اسم مفعول و به معنای «هدایت شده» می باشد، زیرا این دسته از انسان ها از
جانب خدا هدایت شده اند.(۲)

وی معتقد است، مهدویت در قرآن نیامده است و این که مهدویت در سخنان پیامبر اکرم(ص) نیز به این وضوحی و روشنی
آمده باشد، تردید می کند.(۳) به نظر می رسد دارمستتر در این تردید های خود تحت تاثیر افکار ابن خلدون است و حتی در
بعضی از پاورقی های کتاب خویش به سخنان ابن خلدون اشاره می کند. در واقع ابن خلدون از نادر اندیشمندان اهل سنت
است که معتقد به مسئله مهدویت نبوده و حتی کوشیده است تا احادیث موجود در صحاح سته را مخدوش اعلام کند. وی
علی رغم اینکه در صحاح سته به ویژگی های امام مهدی علیه السلام و خصوصیات او و در بعضی از کتاب های آن _ جز
صحیح بخاری و صحیح مسلم _ حتی به اسم آن حضرت تصریح شده است، اما با این وجود می کوشد 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

ص: ۹۵

-
- ۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۶.
 - ۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۷.
 - ۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. صص ۱۰ - ۹.

لاهوری که به مسئله مهدویت اعتقاد ندارند، تحت تاثیر سخنان ابن خلدون قرار گرفته اند و با وجود آنکه ابن خلدون توانائی لازم را در حدیث شناسی دارا نبوده اما نوعاً به سخنان او استناد می کنند و به نظر می رسد دارمستتر هم در این باره به ابن خلدون استناد می کند و اندیشه های او در این باره برگرفته از سخنان ابن خلدون می باشد.

وی تحت تاثیر ابن خلدون برای مهدویت خاستگاه دینی قائل نبوده و آن را برآمده از آیات کتاب آسمانی مسلمانان و سخنان نبوی نمی داند، از اینرو برای پیدایش و ترویج آن به دنبال دلایل اجتماعی و تاریخی است. او پس از مقدمه ای در باره اسطوره شناسی، به بیان افکار افراد و فرقه هایی می پردازد 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 می داند، از زمانی که نخستین بار پیروان مختار ثقفی و سپس طرفداران محمد ابن حنفیه یا فرقه کیسانیه به مهدویت وی قائل شدند و به این ترتیب نخستین مدعیان دروغین مهدویت در میان مسلمانان به وجود آمدند. به این ترتیب دارمستتر بدون آنکه به بررسی این اعتقاد در میان متون دینی پردازد و از صدق و کذب این بحث در منابع اسلامی سخن بگوید، به بحث از مدعیان دروغین مهدویت می پردازد و کتاب خود را بر اساس توضیح پیرامون نخستین کسانی که این ادعا را نمودند، آغاز می کند.

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

به ایران حمله کنند و سپاه ایرانیان را شکست دهند، مردم را در برابر پذیرش چند راهکار مختار سازند، نخست پذیرفتن اسلام، دوم دادن جزیه و تحت الحمایه حکومت اسلامی قرار گرفتن و سوم اینکه در صورت نپذیرفتن این دو مورد، کشته شوند(۱). دارمستتر معتقد است عرب‌ها برای تامین بیت المال 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 این باره می‌گوید:

«ایرانیان اسلام آوردند... اما اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام آمیختند»(۲)

در واقع او با این سخن می‌خواهد اثبات کند، تاثیر تفکر و اعتقاد ایرانیان در شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اسلامی مشهود می‌باشد و ردپای اساطیر ایرانی را در فرهنگ اسلامی می‌توان دنبال نمود. به عنوان مثال می‌گویید، ایرانیان اعتقاد به حق خداداد علی علیه السلام و اولاد علی علیه السلام را با اساطیر خود آمیختند، زیرا ایرانیان معتقد بودند که حق از جانب خدا اعطا می‌شود و آن را نور لطیفی می‌دانستند که از جانب خداوند نازل می‌شود و به آن «فریزدان» 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

ص: ۹۷

-
- ۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۲.
 - ۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۳.
 - ۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۳.

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

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

وی پیرامون شخصیت محمد احمد سودانی می گوید، وی از کودکی حافظ قرآن، اهل زهد و تقوی بود (۲) که بعدها به دلیل رواج سلسله های صوفیانه در کشورهای افریقایی، وارد حلقه مریدان «شیخ محمد شریف» گردید، اما چون معتقد بود، شیخ نمی تواند آنچه را که شریعت روا ندانسته، جایز شمارد، منفور شیخ واقع شد، به طوری که هرچه سودانی به عذر خواهی پرداخت، ثمره ای نبخشید، جز اینکه به طرد او از حلقه مریدان منتهی گشت و کینه و تنفر شیخ

ص: ۹۸

-
- ۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۶ (ناگفته نماند که دارمستتر به جهت ناآشنائی با متون روایی مسلمانان - روایات فریقین - تصور می کند که این سخنان در باره امام علی علیه السلام تنها ریشه های اسطوره شناسی دارد و برآمده از خاطره های ازلی، ضمیر ناخودآگاه و روحیه جمعی بشر است، در حالی که می توان ریشه بسیاری از اعمالی را که به پیشوایان دینی نسبت داده شده در متون روایی منابع اهل سنت جست که نسبت به امامان شیعه نگاه اسطوره ای و غلو آمیز ندارند و بلکه ترجیح می دهند 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 نمی توانستند بلند کنند، بلند کرد، از جمله سخنانی است که ابن سعد در کتاب «طبقات» که از پنج منبع مهم تاریخ صدر اسلام می باشد، نقل نموده است.
 - ۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۸۵.

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

از دیگر عللی که دارمستتر برای تبیین قیام محمد احمد سودانی نقل می کند، این است که مردم سودان توسط مباشران مالیه به شدت مورد ستم و ظلم قرار گرفته و در عسرت به سر می بردند، به علاوه که سودان از جمله کشورهایی بود که در آن برده داری به شدت وجود داشت،^(۲) به طوری که زمینه های اجتماعی برای پذیرش ادعای محمد احمد سودانی مبنی بر مهدویت بسیار مساعد بود و با ادعای وی بسیاری از مردم ستم دیده، حقانیت او را پذیرفتند و متقاعد شدند که او همان کسی است که در روایات وعده داده شده است که مستضعفان را از زیر ستم ظالمان نجات خواهد داد، به ویژه که مردم سودان معتقد بودند، امام قرطبی در کتاب طبقات، روایتی را نقل نموده است که وزیر مهدی علیه السلام صاحب شهر خارطوم خواهد بود و سیوطی و ابن حجر هم نقل کرده اند که از علامات ظهور مهدی علیه السلام خروج ایشان از سودان است. به علاوه در سال ادعای محمد احمد سودانی، ستاره ای دنباله دار نمایان شد که سودانیان گفتند که این ستاره رایت مهدی علیه السلام است که فرشتگان آن را حمل می کنند.^(۳)

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

ص: ۹۹

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۸ (البته تحلیل و علت یابی دارمستتر که می خواهد سرانجام به اثبات این امر برسد، که این سرخوردگی ها موجب ادعای مهدویت از جانب محمد احمد سودانی شد، قابل تامل است و تنها این سخن را می توان به عنوان یک احتمال عقلی مورد توجه قرار داد)

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۵.

۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۸

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

نقد و بررسی آراء دارمستر

۱_ از جمله انتقادات بر دارمستر، این است که وی چون مهدویت را یک آموزه صحیح اعتقادی نمی داند، از اینرو با نقد تفکر محمد احمد سودانی، اصل اعتقاد به مهدویت را هم مخدوش اعلام می کند. از نظر او مهدویت از ریشه نیز بی اساس بوده و برآمده از رخدادهای تاریخی است و هنگام سخن گفتن از مدعیان دروغین در تاریخ تمدن اسلامی به گونه ای سخن می گوید که گویی از یک امر خرافی که هیچ ریشه اعتقادی ندارد، سخن می گوید.

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

۳_ وی به جهت اینکه اوستا شناس است و با تمدن ایرانی و مذهب زرتشت، آشنا بوده، می کوشد تا ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به مسئله مهدویت،

تحت تاثیر مذهب زرتشت و تمدن ایران باستان بدانند و حتی ریشه های تفکر شیعه را در اموری همچون منصوص بودن خلافت علی علیه السلام، برآمده از تفکر زرتشتیان می دانند، در حالی که شباهت میان یک آموزه در چند دین نمی تواند دلیل بر تاثیر گرفتن یک دین از دین دیگر باشد. اگر دارمستتر به خود زحمت شناخت ادیان را می داد و منشأ ادیان ابراهیمی را وحیانی می دانست و برای آنان حقانیت قائل بود، هیچگاه این سخن را نمی گفت، اما چون این دسته از خاور شناسان به مانند جامعه شناسان سکولار، دین را امری اجتماعی، فرهنگی و محصول تمدن ها می دانند، از اینرو در یافتن جنبه های مشترک میان ادیان، به دنبال اسطوره شناسی و نماد شناسی می گردند به طوری که گمان می رود، جوامع در تحقق اعتقادات خود از یکدیگر تقلید می کنند. به نظر می رسد از برتری ها و مزیت های روش پدیدار شناسی نسبت به روش تاریخیگری این است که محقق پدیدار شناس می کوشد تا به جای آنکه ریشه اعتقادات را در تاریخ حوادث و رخداد های اجتماعی بجوید، آن را در متون مقدس و مبانی معرفتی و اعتقادی آن دین دنبال کند و این امری است که بر دارمستتر پنهان مانده است.

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

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

فصل چهارم: مهدویت از دیدگاه فانفلوتن

اشاره

- مقدمه

- روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت..

- نگرش فان فلوتن درباره مهدویت..

- نقد و بررسی آراء فان فلوتن..

ص: ۱۰۳

فان فلوتن (۱) (۱۹۰۳ _ ۱۸۶۶) از خاور شناسان هلندی و از شاگردان یکی از اسلام شناسان هم وطن خویش، دخویه (۱۹۰۹ _ ۱۸۳۶) می باشد. وی در زمینه آثار تاریخی و ادبی از فرهنگ اسلامی به تصحیح و ترجمه چند اثر و به نگارش چند کتاب پرداخته است که مهمترین آثار او در زمینه تصحیح و ترجمه

عبارتند از:

۱ _ کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی (۱۸۹۵).

۲ _ کتاب البخلاء جاحظ (۱۹۰۰).

۳ _ رساله های کوتاهی از جاحظ (۱۹۰۳).

و تالیفات وی عبارتند از:

۱ _ عزیمت عباسیان به خراسان (در سال ۱۸۹۰ به زبان هلندی

نوشته است).

۲ _ پژوهش هایی درباره عرب سالاری، تشیع و عقاید مهدویت در دوره اموی (در سال ۱۸۹۴ در آمستردام به زبان فرانسوی

نوشته است). (۲)

ص: ۱۰۴

Gerole Van Vloten - ۱

۲- دائرة المعارف مستشرقان، عبدالرحمن بدوی، ۴۲۰.

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

دکتر حسن ابراهیم حسن، مترجم کتاب فلوتن به زبان عربی، در مقدمه این کتاب می گوید، آنگاه من در دانشگاه لندن دانشجوی رشته تاریخ اسلام بودم، استاد توماس ارنولد در سخنرانی های خود به کتاب فان فلوتن اشاره می نمود و از آن تعریف می کرد و این امر موجب شد تا من پس از اتمام تحصیل تصمیم گرفتم با کمک دوستم محمد زکی ابراهیم این کتاب را به عربی ترجمه کنم. وی می افزاید که این کتاب را از مهمترین منابع تاریخی در باره شیعه و در باره عصر بنی امیه یافتیم و به همین جهت در صدد شدم تا آن را به زبان عربی ترجمه کنم.

روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت

از مطالعه مجموعه ترجمه ها و تالیف های فان فلوتن استنباط می گردد 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 خاور شناسان 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

ص: ۱۰۵

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

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

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

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

همانطور که قبلاً اشاره شد، این دسته از خاورشناسان بر خلاف روش تحقیق پدیدارشناسانه شرق‌شناسانی همچون هانری کربن، به این مسأله توجه ندارند که در بررسی آئین‌ها و اندیشه‌ها نخست باید 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 دانسته و این را به عنوان یک اصل موضوع و پارادایم در ذهنشان تثبیت نموده‌اند، حال پس از این مسأله می‌نگرند که این

اعتقاد چه کارکرد ها 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 نمی توان به منزلت و ارزش بحث در آن مذهب و یا نزد پیروان و وفاداران به آن آگاهی یافت.

نگرش فان فلوتن درباره مهدویت

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

«مسئلاً 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 مهدی های 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)

ص: ۱۰۷

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

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

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

ص: ۱۰۸

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، صفحه الیاء: « سر انتصار العباسین إلی ثلاثه عناصر هامه: ۱ - الکراهه المستأصله التي کان یکنها أهل البلاد المغلوبه للفاتحین من العرب ۲- الشیعه و هم أنصار أهل البیت ۳- انتظار مخلص أو هاد messie »

وی آغاز تاسیس شیعه را از کوفه و قیام های کوفی می داند و می گوید که از زمان مختار ثقفی _ که پس از واقعه عاشورا به خونخواهی امام حسین علیه السلام قیام کرده و کوفه را فتح نموده بود _ تفکر شیعه به وجود آمد و از این دوره تفکرات جدیدی که آنها را از بقایای اندیشه های پادشاهان و بعضی از اعتقادات اشراقی ایران باستان می خواند، شکل گرفت. (۱) وی می افزاید، از تفکرات مسلم شیعیان کوفه این است که معتقدند همان حکمت و معرفتی که در نزد پیامبر اکرم (ص) بوده و علم لدنی و آسمانی خوانده می شد، پس از وفاتشان به فرزندان و خاندانشان به ارث رسیده است و به این جهت، اطاعت از آنها را وظیفه خود می دانستند (۲) و امامان را تنها مفسران اعتقادات دینی خود تلقی نموده و برای آنها عصمت قائل می شدند. وی حتی لفظ «مهدی» را که به معنای هدایت شده در راه مستقیم است، پشتوانه اعتقاد شیعه تصور نموده است. (۳)

او پس از اینکه تفکر شیعه را محصول ماجرای کوفه می داند، می گوید تفکر شیعه در کوفه باقی نماند و به بلاد دیگر نیز سرایت نمود و در بخش های زیادی از سرزمین های اسلامی منتشر گردید. (۴) از نظر او امامان شیعه در ابتدا با غلو

ص: ۱۰۹

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 ۷۶: « علی أنه قد ظهرت منذ أيام المختار أفکار جدیده کان لها أثر کبیر فی نفوس الکثیرین من الشیعه. و يظهر أن هذه الأفكار التي نشأت فی مبدأ أمرها فی البيئات الغير العربیه إنما كانت بقیه من عبادہ الملوک، تلك العبادہ التي كانت مشهوره عند قدماء الفرس بعد أن خالطها بعض العقائد الأشراقیه و التي لا یبعد أن تكون قد انتقلت إليهم عن طریق الديانہ البابلیه القديمه»

۲- 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، صص ۷۸ - ۷۷: « و کان من بین العقائد المسلم بها عند الشیعه من أهل الکوفه أن الحکمه العالیه التي أفاضها الله علی محمد (صلی الله علیه و سلم) لیفصل علی هدیها فی الأمور وفق إرادہ الله لم تزل بموت النبی، و إنما ورثها عنه أعقابہ و کان البعض یعزو إليهم علماً لم یحصلوه علی النحو الذي تحصل به العلوم البشریه و إنما تلقوه من لدن الحکمه الالهیه مباشره... أما بعد فقد علمت بحال أهل الکوفه فی حبههم أهل هذا البيت... افترضوا علی أنفسهم طاعتهم و وظفوا علیهم شرائع دینهم...»

۳- 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 ۷۹: «و کان طبعياً أن یعتبر الناس هولاء الأئمه أنفسهم المرجع الوحید لتفسیر هذا الاعتقاد و تحديد مداه بعد أن تأصل فی قلوبهم الاعتقاد بعصمتهم.... و يتضح لنا الاعتقاد بعصمه الأئمه من لفظ « المهدی» و هو لقب الشرف الذي کان یلقب به الأئمه من آل البيت (و معناه الهادی إلى الطريق المستقیم)»

۴- 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 ۷۹: «... لاسیما إذا علمنا أنها نشأت فی الکوفه و تأثرت بالدیانات السابقه للإسلام، و قد انتشرت تلك العقائد فی جزء عظیم من الدوله الاسلامیه بقدر إزدیاد تدمر المسلمین و سخطهم ثم ضعف الدوله الأمویه و انحلالها.»

مسلمانان نسبت به خودشان، مخالفت می کردند و آنها را _ با تبعید یا انداختن در آتش _ تویخ می نمودند، اما بعدها آنگاه که دیدند، از این مسئله می توانند برای براندازی حکومت بنی امیه و نابودی حاکمان استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر دادند(۱)

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

از دیگر موضوعاتی که فلوتن در بخش سوم کتاب خود به آن پرداخته است، پیشگویی های آخر الزمان است که در کتاب های فریقین ذکر گردیده است. وی در تکذیب این پیشگویی ها به کتاب استاد خود «دخویه» که در باره آثار این پیشگویی ها در حادثه های قرن دهم است(۳) و به بعضی از سخنان دیگر خاور شناسان استناد می کند، سپس به سخن مختار اشاره می کند که معتقد بود، او همان مردی است که گفته شده از قبیله ثقیف قیام می کند و به پیروزی بزرگی

ص: ۱۱۰

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

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

۳- 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 ۱۱۰.

می رسد، همانطور که این پیشگویی در باره حجاج بن یوسف هم، مصداق داده شده است. (۱)

بنا بر اعتقاد او، این پیشگوئی ها ریشه در یهودیت و مسیحیت دارد (۲) که از طریق کتاب های این ادیان یا توسط یهودیان و مسیحیانی که مسلمان شده بودند، وارد فرهنگ اسلامی گردیده و در قرن نخست، آب و رنگ عربی به خود گرفته است. از جمله این پیشگویی ها، پیشگویی درباره سرنوشت جهان است که از آشکارترین مصادیق آن در قرآن، مسئله نزدیک بودن روز قیامت (یوم الحساب) است که پیش از اسلام در نزد مسیحیان نیز مطرح بوده است. وی می گوید در باره ظهور حضرت مهدی علیه السلام، آمدن مسیح علیه السلام، دجال و دیگر حوادث آخر الزمان در قرآن، پیشگویی نشده است و این پیشگویی ها صرفاً در سنت و روایات آمده است، به طوری که این احادیث در عصر بنی امیه جزئی از اعتقادات گردید و ذهن مسلمانان را به خود مشغول نمود.

از جمله پیشگویی هایی که به نظر فلوتن دارای ریشه یهودی و عبری است و مسلمانان از یهودیان گرفته اند، «الهرج» به معنای قتل و کشتار در آخر الزمان است که به نظر او از ریشه عبری «*hereg*» گرفته شده و در هر دو زبان عربی و عبری به معنای کشتن و قتل است. (۳) همچنین معتقد است کلمه دجال که در پیشگویی های آخر الزمان مسلمانان آمده است، از ریشه آرامی است و همان فرد

ص: ۱۱۱

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعہ و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۱۱: «كان المختار زعيم الشيعه يزعم أنه هو « ذلك الرجل من ثقيف الذي يفتح عليه بالمدار، فتح عظيم. على أن تلك النبوءة قد صدقت في الحجاج بن يوسف من نفس قبيلة ثقيف»

۲- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعہ و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۱۵: «ترجع هذه التنبوات إلى أصل يهودی أو مسیحی، إلا- أنها لم تلبث أن صبغت بالصبغة العربیه فی القرن الأوّل الهجری و قد شاع هذا النوع من التنبو فی الأمة الإسلامیه عن طریق كتب التنبوات أو عن طریق الأحادیث التي وضعها اليهود و المسيحيون أو التي لا يخلو إسنادها من بعض اليهود أو المسيحيين ممن دخلوا الإسلام»

۳- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعہ و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۱۱۷ - ۱۱۶: «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) ...»

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

فلوتن بعد از اینکه به مسئله آخر الزمان و پیشگویی های این دوران می پردازد، سپس به تاثیر مهدویت در سرنگونی حکومت و دولت بنی امیه اشاره نموده^(۳) و آن را عامل به قدرت رسیدن بنی عباس می داند. وی پس از آن، در صفحات پایانی، به تاثیر مهدویت در ایران اشاره ای اجمالی کرده و در باره آن دسته از مدعیان مهدویت که از خاندان اهل بیت و شیعیان نبوده اند، توضیح می دهد.^(۴)

نقد و بررسی آراء فان فلوتن

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

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

ص: ۱۱۲

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانيه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۱۱۹ - ۱۱۸.

۲- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانيه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۰.

۳- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانيه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۲.

۴- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانيه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۴۵.

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

سومین اشکال بر فلوتن این است که وی مهدویت را عقیده ای تاسیس شده به وسیله مختار ثقفی و شیعیان کوفه می داند که دارای ریشه های فکری ایرانی و تحت تاثیر ادیان ایران باستان بوده اند، در حالی که شیعه قبل از مختار نیز وجود داشته است و منسوب نمودن شیعه به کوفه و مختار سخنی ضعیف و آسیب پذیر است. یک بار ممکن است گفته شود، ایرانی ها به جهت قرابت و شباهت میان ادیان باستانی خود همچون مذهب زرتشت، مزدک و مانی با مذهب شیعه به سوی افکار شیعه گرایش پیدا نموده اند و یک بار ادعا می شود که شیعه را ایرانی ها به وجود آورده اند که بر فرض اگر هم سخن نخست پذیرفته شود، اما لزوماً به معنای پذیرفتن سخن دوم نیست، زیرا شیعه قبل از اینکه به ایران بیاید و یا قبل از قیام مختار وجود داشته و تأسیس آن ربطی به ماجراهای کوفه نداشته است. با وجود آنکه مدعیان مهدویت نوعاً برای کسب قدرت و مشروعیت به آموزه های اعتقادی و دینی که ریشه در باور توده مردم دارد، تمسک می کردند که می توان به نقد این مسأله پرداخت، اما نمی توان سوء استفاده آن ها را دلیل نادرستی اعتقادات اسلامی نیز، تلقی نمود و اعتقاد دینی را بدون بنیاد و اصالت دانست. متأسفانه فلوتن میان این دو مسأله می آمیزد و انتقاد از مختار ثقفی و یا دیگر مدعیان را دلیل بر نادرستی این باور و اعتقاد دینی می داند.

چهارمین اشکال این است که وی بخش‌های زیادی از افکار شیعیان را تحت تاثیر ادیان ابراهیمی، ادیان باستانی و داستان‌های بنی اسرائیل می‌داند و برای اثبات این امور به مباحث زبان‌شناسی و ریشه‌شناسی کلمات می‌پردازد. 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 مشابهت‌زبانی میان «الهرج» در روایات اسلامی با کلمه «hereg» در فرهنگ یهودی را که هر دو به معنای قتل و کشتن است و یا دجال در فرهنگ اسلامی با کلمه «antichrist» در مسیحیت را که هر دو از علائم آخرالزمان است، دلیل بر این دانست که روایات مذکور در فرهنگ اسلامی از آئین یهودیت و مسیحیت تأثیر پذیرفته است و مشابهت‌زبان‌شناختی و وجود ریشه‌های مشترک لفظی، دلیلی بر این امر تلقی نمی‌شود.

فصل پنجم: مهدویت از دیدگاه ایگناس گلدتسیهر

اشاره

- مقدمه.

- روش تحقیق گلدتسیهر.

- نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

- نقد و بررسی آراء گلدتسیهر.

ص: ۱۱۵

ایگناتس گلدتسیهر^(۱) (۱۹۲۱ - ۱۸۵۰) اهل مجارستان، یهودی الاصل و از خاورشناسان برجسته غربی است که در زمینه اسلام شناسی دارای تألیفات و آثاری است و بعضی او را بنیانگذار اسلام شناسی در اروپا می دانند. وی دکترای خود را در سال ۱۸۷۰ میلادی با رساله ای درباره تنخوم اورشلیمی شارح یهودی عهد عتیق کتاب مقدس در قرون وسطی دریافت داشت و در بوداپست مجارستان، استاد زبان های سامی گشت.^(۲) استاد وی در رشته شرق شناسی بلاشر بود و در عصر جیمز دارمستر می زیست و در موضوع مهدویت بسیار شبیه او می اندیشید و نخستین تالیفش در زمینه اسلام شناسی، کتابی است با عنوان «ظاهریت: مسلک و تاریخچه» که در سال ۱۸۸۴ انتشار یافته است.

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

ص: ۱۱۶

۱- Ignaz Goldziher

۲- عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص ۵۱۹.

۳- اجناس جولدتسیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعه الثانيه، دار الکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۵۹.

۴- آدرس کتاب شناسی این اثر به شرح ذیل است: گلدتسیهر، درس هائی در باره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

کتاب «گرایش های مسلمانان در تفسیر قرآن» به وسیله اندیشمند مصری، دکتر عبدالحلیم نجار با عنوان «مذاهب التفسیر الاسلامی» به عربی ترجمه شده است. (۱)

کامل ترین تالیف گلدتسیهر که در آن به طور تفصیل در باره مهدویت سخن گفته است، کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» است که با وجود آنکه این کتاب در خصوص مهدویت نیست، اما در بخشی از آن پیرامون مهدویت و فرقه های منسوب به آن، سخن گفته است. شاید در میان آثار خاورشناسانی که مستقلاً در باره مهدویت کتاب نوشته اند و در ضمن اسلام شناسی به این موضوع پرداخته اند، 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 می رسد، دلیل اینکه گلدتسیهر در باره 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. بی تردید این جریان در اختصاص دادن بخش زیادی از کتاب به مسئله مهدویت موثر بوده است.

روش تحقیق گلدتسیهر

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

ص: ۱۱۷

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.

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 می کنند اما گلدتسیهر فاقد تجربه مستقیم بیرونی است و بر نوعی تجربه درونی تکیه می کند. از نظر بدوی، گلدتسیهر در صدد جعلی بودن یا اصالت آنها نیست بلکه در جست و جوی گرایش های نهان و اغراض پنهان راویان است. وی درباره او می گوید:

«... وی در پژوهش های خود روش استدلالی داشت نه استقرائی یعنی با نظام ذهنی از پیش ساخته و با دیدگاه های کلی و اجمالی به سراغ منابع می رفت 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 نتیجه گیری از آنها پردازد.»^(۱)

با این وجود به نظر می رسد، گلدتسیهر نگاه پدیدارشناسانه و همدلانه نسبت به موضوع از خود نشان نمی دهد و در شناخت اسلام و به ویژه در بررسی افکار شیعه و در خصوص امامت و مهدویت، بیش از هر چیزی، آنچه مورد توجه اوست، تفسیر تاریخی از موضوع و بررسی عوامل جامعه شناختی و روان شناختی از آن می باشد. وی در اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت، به تاثیر پذیری شیعه از فکر خلافت موروثی بنی امیه اشاره می کند و معتقد است تفکر بنی امیه عامل اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت شده است و این عنصر فکری را در تحلیل بسیاری از مباحث مهدوی دخالت می دهد.

ص: ۱۱۸

گلدتسیهر در بررسی پاره ای از مباحث، گرایش خود به تفکر یهودیت را نشان می دهد و همچون دارمستتر، معتقد است، اسلام تحت تاثیر ادیان پیشین قرار داشته است. وی حتی معتقد است، پیامبر اکرم (ص) چیزی بیش از آنچه که دین یهودیت و مسیحیت طرح نموده اند، نیاورده است، وی در کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» می گوید:

«وحی که محمد (ص) آورد، دینی جدید نبوده است.»^(۱) و یا در جای دیگری از همین کتاب می گوید، راهبان مسیحی و احبار یهود از استادان و معلمان پیامبر اکرم (ص) بوده اند.^(۲)

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

«اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی بر می گردد و در آن پاره ای از ویژگی های مبحث سوشیالیسم که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می شود.»^(۳)

علاوه بر این وی، اعتقاد به پاره ای از امور را در مهدویت، نوعی اسطوره گرایی و خیال پردازی می داند و بر این باور است که اعتقاد به آن ها

ص: ۱۱۹

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۱۷ «والوحي الذی نشره محمد فی ارض مکه لم یکن لیشیر إلی دین جدید، فقد کان تعالیم و استعدادات دینیه نماها فی جماعه صغیره و قوی فی أفراد هذه الجماعه، فهماً للعالم موسساً علی الحکم الالهی و لکن لم یحدد، تحديداً دقیقاً حیثئذ، أشكال هذا الحکم أو مذاهبه».

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰ «كما صار رهبان المسيحيين و أحبار اليهود موضع مهاجمه منه، و قد كانوا فی الواقع أساتذه له».

۳- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۸ « و قد امتزج بالفکره المهدیه التي ترجع فی اصلها إلی العناصر اليهودیه و المسيحيه بعض خصائص «ساوسخایانت saoschyant» الزادشتی..»

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

«پاره ای از خیال پردازی ها و تصورات سرکش و بی منطق که ساخته ذهن افراد بیکار و ماهر است، به مسئله مهدویت افزوده شد که در طول زمان موجب پیدایش بسیاری از اسطوره ها از دل مهدویت شده است... و احادیثی در موضوع مهدویت وارد شد که مناقشه مسلمانان را در بر داشت، احادیثی که منسوب به پیامبر(ص) است... و این احادیث صحیح نمی باشد و در کتاب های صحیح ضبط نشده است»^(۱).

گلدتسیهر نسبت به مسائل مربوط به مهدویت بسیار بدبینانه و منفی می نگرد و آن ها را زائیده فکر بعضی از انسان های سودجو، بیکار و حرفه ای می داند که این امور را به پیامبر نسبت داده اند و آن ها را با اسطوره ها و افسانه ها آمیخته اند. به نظر می رسد گلدتسیهر در نسبت جعلی دادن به مهدویت متأثر از ابن خلدون می باشد و مانند بسیاری از خاور شناسان در ابتدا این را پذیرفته است که تفکر مهدویت به وسیله عده ای از شورشگران ترویج یافته و پاره ای از عناصر آن جعلی و ساختگی است.

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

گلدتسیهر مسئله مهدویت را برآمده از سرخوردگی تاریخی و راهی برای توجیه فتنه ها و آشوب هایی می داند که به وسیله بعضی از انقلابی های سیاسی به

ص: ۱۲۰

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

وجود آمده است. از نظر او مهدویت راهی برای جلب اعتماد و محبت مردم است که همچون ابزاری در دست بعضی از شورشگران و انقلابیون قرار گرفته است.^(۱) وی به هیچ وجه برای مهدویت ریشه های اعتقادی و مبتنی بر متون دینی قائل نیست و گویی که او از اول نادرستی این فکر را برای خود پیش فرض گرفته است و سپس به توجیه گرایش افراد به این بحث می پردازد. به نظر می رسد ادعای مهدویت از جانب افرادی همچون محمد احمد سودانی که در زمان حیات گلدتسیهر به وقوع پیوسته، بی تاثیر در پیدایش این فکر در او نمی باشد و چون عملکرد این مدعی دروغین مهدویت در اروپا و کشورهای هم جوار سودان تاثیر گذارده بود، بدیهی است که این واقعه در هندسه ذهنی گلدتسیهر و در نتیجه گیری های کارکردگرایانه او نسبت به مهدویت بی تاثیر نبوده است و از قضاوت های او که مهدویت را عاملی برای ایجاد اغتشاش، شورش و جلب اعتماد مردم می داند، استنباط می شود که سخنانش تحت تاثیر حوادث سودان قرار داشته است.

گلدتسیهر در بخش پنجم از مهم ترین کتاب خود در زمینه مهدویت شناسی، یعنی کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» در باره مهدویت و فرقه های 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 تاثیر گذارده بود، نگاهی آسیب شناسانه و منفی نسبت به این آموزه دینی ارائه می دهد.

ص: ۱۲۱

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، صص ۲۱۹ - ۲۱۸. « و قد أمکن استخدام هذه العقیده خلال عصور التاریخ الاسلامی لتبریر الفتن و القلاقل التي أشعل نيرانها بعض الثائرين السياسيين الدینيين، متطوعين إلى قلب النظم الحکومه القائمہ، و ساعين إلى استجلاب محبه الشعب حتى یفتتن بهم، علی اعتبار أنهم یمثلون الفکره المهدیه، فدفعوا بذلك بأجزاء کبیره من العالم الاسلامی إلى خوض غمار الاضطرابات و الحروب»

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

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

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

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

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

ص: ۱۲۲

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۸ « فتحولت فکرة المهدی تدریجاً إلى أن صارت طوبی utopia مهدیه، دفع المومنون بها إلى مستقبل بعيد غامض، و أصبحت قابله لأن تمتزج بها دائماً خرافات و أقاصیص أخرویه ممنعه فی السذاجه و الإغراب، و هی لاتخرج فی الأصل عن أن الله سیبعث يوماً ما رجلاً من نسل النبی سعیید ما بطل من سنته...»

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳ « نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشیعیه یرتکز علی نظریتهم فی الامامه و فی الوراثة الشرعیه لها، لمن اصطفاهم الله تعالی من ذریه آل البیت و خصصهم لهذه المرتبه العالیه.»

یک اعتقاد فرعی و یا حاشیه ای تلقی نمی گردد، بلکه این فکر در نزد آنان به مراتب جدی تر و مهم تر از نگاه اهل سنت به این بحث می باشد. (۱)

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

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

ص: ۱۲۳

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳ « و یری الشیعه أن الاعتراف بإمام العصر سواء أظهر جهره ام نافع عن حقه بالدعوه سراً، شرط من شروط الايمان، لاتقل عندهم فی المرتبه عن الايمان بوحدايه الله و نبوه محمد، و يحتمون الايمان بهذه الامامه أكثر ممن تحتم العقائد السنیه الاعتراف بالخلافه كما سار عليها المسلمون فی أدوار تأريخهم» و ليس الاعتراف بالامام فی مذهب الشیعه أمراً تکمیلیاً لصحة العقیده، بل هو جزء جوهری من صميم القواعد الايمانيه لايفصل عن أرفع الحقائق الدينیه».

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۹ «أما فی الاسلام السنی، فإن ترقب ظهور المهدي، علی الرغم من استناده إلى الوثائق الحدیثیه و المناقشات الکلامیه، لم یصل ألبته إلى أن یقرر کعقیده دینیه، و لم یبد قط عند أهل السنه إلا کحلیه أسطوريه لغايه مثلی مستقله أو کأمر ثانوی بالنسبه لجوهر النظریه السنیه للکون. و یرفض الاسلام رفضاً قاطعاً العقیده المهديه علی صورتها الشیعیه، كما یهزأ بفکره الإمام الکامن و حیاته الطویل».

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

دارند.^(۱) وی تفکر شیعه را بستر و محیطی مناسب برای اعتقاد به مسئله مهدویت می داند و علت مهدویت خواهی شیعه را بر اثر روحیه مخالفت و انکار شیعه در برابر خلفا وقت تلقی می کند. از نظر او شیعه برای رسیدن به خلافت و مخالفت نمودن با حاکمان وقت، بحث مهدویت را ترویج کرده است و در این راه پیشوایان خود را از دست داده است،^(۲) گویی او برای مسئله مهدویت، منشأ دینی قوی ای قائل نیست و آن را مبتنی بر متون دینی نمی داند، از اینرو در صدد است تا از مسئله، تحلیلی سیاسی، جامعه شناختی و یا روان شناختی ارائه دهد.

او بنا به شیوه تاریخی که کوششی است تا برای هر فکر و اندیشه ای، ریشه های تاریخی و علی و معلولی بجوید و به گونه ای ریشه تاریخی فکر را پی جویی کند، معتقد است عامل به وجود آمدن تفکر مهدویت در شیعه ریشه در عصر حاکمیت بنی امیه دارد و اعتقاد به مهدویت را محصول تفکر وراثتی بنی امیه در امر خلافت و حکومت می داند. او از منظر جامعه شناختی و تاریخی به مسئله مهدویت می نگرد و طبیعی است که بیش از آنکه به دنبال دلیل باشد به دنبال علت است، وی مهدویت را اصلی جعلی و ساختگی از جانب شیعه برای مخالفت با حاکمیت سیاسی قرون اولیه می داند و از آنجا که اعتقادات دینی در نظر توده مردم، منشأ آسمانی دارد و مورد وثوق و اطمینان قلبی آنان می گردد، از اینرو مردم آن را به عنوان یک امر حتمی و دینی پذیرفته اند. به طور کلی از

ص: ۱۲۴

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

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۹ «و مادما قد ادر كنا كنه التشيع، فمن الطبيعي أن يكون الاسلام بصورته الشيعيه هو وحده البيئه الملائمه التي ينبغي أن ينمو بها بذره الأمانى المهديه، فإن حركه التشيع مند بدايتها هي احتجاج و استنكار لمناهضه الخلفاء للحق الالهى مناهضه عنيفه و ابطالهم إياه بالقهر و الاعتصاب الذى أصبحت الأسره العلويه ضحيه له مع أنها هي وحدها الجديره بالخلافه».

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

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

با بررسی جدی ترین کتاب گلدتسیهر درباره اسلام یعنی «العقیده والشریعه فی الاسلام» آنچه که به وضوح مشخص است، عدم اطلاعات دقیق وی نسبت به فرقه ها و اعتقادات مذاهب اسلامی است و به نظر می رسد که گاهی نتیجه گیری ها و انتقادات او از روی عدم شناخت دقیق است.

وی در بخش پنجم کتاب با عنوان فرقه ها به بررسی افکار و اندیشه های فرقه های اسلامی، پیرامون مهدویت پرداخته است و در این راستا حتی به افکار فرقه بهائیت نیز اشاره می کند و بدون آنکه میان مذاهب ریشه دار و دارای پایه های کلامی و تاریخی و فرقه های بدون اصالت همچون بهائیت تمیز گذارد، آن ها را در کنار یکدیگر بررسی می کند.

از جمله پژوهش های او در فصل پنجم، پژوهش پیرامون تفکر شیعه می باشد، وی در باره فکر شیعه به اهمیت و اساسی بودن امامت اشاره می کند و معتقد است امامت در عقاید شیعه، رکن اساسی و بنیادی تلقی می شود که البته در بیان این مسئله به نکته مهمی اشاره نموده و اشتباه نکرده است اما پس از آنکه امامت را از مهم ترین آموزه های تفکر شیعه خوانده و به مسئله مهدویت در اعتقاد شیعه اشاره می کند، تصور نموده که این بحث صرفاً از جانب شیعه مطرح گردیده

ص: ۱۲۵

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۸۵. « و تلک هی الآمال الصامته الی خرجت منها فکره المهدی، الی وفقت بین الواقع و المثل الاعلی، و بدأ علی أثرها الاعتقاد الراسخ فی ظهور حاکم إلهی یوجهه الله توجیهاً حسناً.»

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

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 می کند و به گونه ای به تحلیل این موضوع می پردازد که گویی این فکر از جانب شیعه به وجود آمده تا در برابر حاکمان وقت و عدم مشروعیتشان در امر خلافت، به آن تکیه کنند. او اعتقاد شیعه به مهدویت را مبتنی بر متون دینی و کتاب و سنت نمی داند و معتقد است، شیعه این بحث را ترویج و توسعه داده است، تا ترمیم و جبرانی بر ناگواری های تاریخی، ظلم ها و ستم های 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 ریشه های اعتقادی نمی داند، بلکه آن را صرفاً عاملی برای توجیه مخالفت و شورش های آشوب گران و انقلابیون تلقی می کند.

گلدتسیهر در پژوهش خود پیرامون آموزه های دینی نگاهی درونی و کلامی ندارد و تنها به مهدویت از منظر تاریخی صرف و شرایط علی و معلولی می نگرد و می کوشد تا ریشه ها و عوامل تاریخی، اجتماعی و سیاسی پیدایش این اندیشه را بیان کند. وی مهدویت را صرفاً نوعی فرافکنی و تخیله روانی فرقه ای همچون شیعه می داند که از اقلیت مذهبی برخوردارند و خواسته اند با این بحث جهت ترمیم روحی و سامان بخشی اضطرابات روحی خود استفاده کنند، حال آنکه اگر

گلدتسیهر خود پیش از قیام مختار ثقفی می زیست و در باره این موضوع به پژوهش می پرداخت، باز متوجه می شد 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 می زیست و این حادثه در توصیف و تبیین او از مسئله مهدویت بسیار تاثیر گذار بود. او همچون دیگر خاورشناسان قرن نوزدهم با نوشتن کتاب در باره مهدویت، نوعی عکس العمل منفی نسبت به اصل و ریشه مبحث مهدویت، نشان داد و همچون دارمستتر، در شناخت مسئله مهدویت، استناد به مباحث ابن خلدون می کند. به همین خاطر گلدتسیهر نه تنها برای مهدویت کارکرد مثبت و مفید قائل نیست، بلکه آن را زائیده افکار عده ای شورشگر و مخالف حکومت و نظام سیاسی وقت می داند و معتقد است این بحث به وجود آمد تا بتوانند از این راه به فعالیت، قیام و مخالفت با حاکمان پردازند. از اینرو در بررسی مهدویت بیش از آنکه مسأله را از جنبه کلامی مورد بررسی قرار دهد، به تاثیرات آن در حوزه سیاسی، روان شناختی و اجتماعی می پردازد و بیش از توجه به اصل اعتقادی مهدویت، به مدعیان مهدویت نظر دارد.

فصل ششم: پژوهش ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت

اشاره

- مقدمه.

- شیوه تحقیقی ادوارد براون.

- تالیفات ادوارد براون.

- آثار ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت..

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

- مدعیان جانشینی علی محمد باب..

- داوری های ادوارد براون درباره بابیه و بهائیت..

ص: ۱۲۸

به اقرار بسیاری از مورخان و اندیشمندان، ادوارد گرانویل براون (۱۹۲۶ - ۱۸۶۲) (۱) از برجسته ترین و پرکارترین ایران شناسانی است که در زمینه ایران شناسی، تاریخ ادبیات ایران و تاریخ پاره ای از مذاهب اسلامی - بابت و بهائیت - آثار درخور توجهی از خود به جای گذارده است و یکی از متخصصان در زمینه فرقه بابت و بهائیت تلقی می گردد. وی به واسطه عمومی خویش که در جنگ میان دولت عثمانی و روسیه تزاری به طرفداری از دولت عثمانی برخوایسته 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 می خواند به آموزش و یادگیری زبان ترکی همت گمارد و چون به او گفته بودند که برای یادگیری زبان ترکی باید زبان فارسی و عربی را بیاموزد، متوجه زبان فارسی شد. او نزد یکی از ایرانیان مقیم انگلیس یعنی میرزا محمد باقر بواناتی فارسی آموخت و با وجود آنکه در سال ۱۸۸۷ درس پزشکی خود را به پایان رساند، اما گویی بنا بود که به جای عرصه پزشکی در حوزه ایران شناسی به فعالیت پردازد، به طوری که در باره فرهنگ ایرانی به حدی از

ص: ۱۲۹

رشد و کمال رسید که اولین تاریخ ادبیات ایران که از کامل ترین 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 زبان های شرقی را به عهده گرفت که این سمت را تا پایان حیات خویش، سال ۱۹۲۶ به عهده داشت و در انگلستان انجمنی به نام «انجمن ایران» (Persian Society) را تاسیس نمود. وی همچنین مدیریت انجمن اوقاف گیب را که منتشر کننده متن های شرقی بود، پس از درگذشت گیب (F.J.W.Gibb)، متخصص ادبیات ترکی، به عهده گرفت.^(۱) او در جریان مشروطه خواهی در ایران به حمایت از مشروطه خواهان برخاست و از آنها حمایت نمود و در این زمینه به نوشتن کتابی در زمینه روزنامه نگاری و شعر در عصر مشروطه پرداخت. سفرهای متعددی به کشورهای شرقی از جمله مصر، تونس، قبرس، ترکیه، ایران داشت و در این سفرها با پاره ای از رهبران مذهبی باییت و بهائیت از جمله میرزا یحیی (صبح ازل) شاگرد و جانشین علی محمد باب، حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت و تعدادی از شاگردان و بزرگان فرقه باییت و بهائیت دیدار داشت که ماجرای این دیدارها به دنبال خواهد آمد.

ص: ۱۳۰

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

ادوارد براون نسبت به قرآن، اسلام و شخصیت پیامبر اکرم(ص)، بر خلاف بسیاری از خاور شناسان غربی، نگاه منصفانه ای دارد. شیوه و روش وی بر خلاف بسیاری از خاور شناسان غربی که به فرقه ها و مذاهب اسلامی نگاه تاریخی داشتند، نگاهی سفرنامه ای، نقلی و وقایع نگارانه است و در بیان افکار و اعتقادات فرقه های باییت و بهائیت توصیفی و نقلی می نگرد.

برخلاف خاورشناسانی همچون دارمستر، فان فلوتن و مار گولیوٹ که در بیان نهضت و قیام محمد احمد سودانی، مختار ثقفی، کیسانیه و دیگر جریان های مهدویت به بستره های تاریخی موضوع می پردازند و می کوشند تا عوامل تاریخی و سیاسی این حرکت ها را بیان کنند، براون به نقل دیدارها و گفتگوهای شخصی با بابیان و بهائیان می پردازد و از قضاوت های موافق یا مخالف تا حد زیادی پرهیز می کند. به همین جهت در زمینه آشنایی با این فرقه ها، اطلاعات خوبی از سخنان او کسب می شود، هر چند که با خواندن آثارش _ طبق سخنانش در مقدمه نقطه الکاف _ احساس می شود، وی احساس ترحم و شفقت نسبت به رهبران باییت دارد و از کشته شدن آنها رنجیده خاطر گردیده است.

تالیفات ادوارد براون

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

خوبی به خوانندگان می دهد. به علاوه آثار او در زمینه ادبیات و زبان فارسی نیز مورد توجه متخصصان در حوزه ادبیات فارسی قرار گرفته است. پاره ای 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 می گردد که درباره تاریخ ادبیات ایران از زمان باستان تا عصر جدید را شامل می گردد).

۲ _ پزشکی عربی(۲) (شامل چهار سخنرانی وی در دانشکده سلطنتی انگلیس در سال ۱۹۲۱ است).

۳ _ تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت.

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

۵ _ تذکره الشعراء اثر دولتشاه، ۱۹۰۱.

۶ _ لباب الالباب تالیف عوفی، ۱۹۰۶.

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

۸ _ ملاحظاتی درباره نوشته ها و عقاید حروفیه، ۱۸۹۸.

۹ _ توصیف یک نسخه قدیمی تفسیر قرآن، ۱۸۹۴.

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

۱۱ _ کتاب «نامه هایی از تبریز» (شامل نامه های ادوارد براون به دیگران است که قریب به اتفاق آنها برای تقی زاده نوشته شده است). (۳)

ص: ۱۳۲

۱- . The litrary history of Persisn

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

۳- عنوان کتاب شناسی آن عبارت است از: ادوارد براون، نامه هایی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۲.

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

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

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

ص: ۱۳۳

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۳۴

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

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

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

شرح ۲۷ نسخه خطی مربوط به باییه» در جلد ۲۴، سال ۱۸۹۲، و مقاله «خاطراتی از شورش باییان زنجان در سال ۱۸۵۰» در جلد ۲۹، ص ۱۸۹۷. (۱).

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق در باره 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» (۲) یکی از مهم ترین عوامل به وجود آمدن علاقه در وی برای پژوهش در باره فرهنگ و ادبیات ایرانی و شناخت فرقه بابیت و بهائیت و حتی مسافرت به ایران، خواندن کتابی بود که کنت دو گوینو (۳)، سفیر فرانسه در ایران با عنوان «ادیان و فلسفه ها در آسیای وسطی» (۴) نوشته بود. (۵) ادوارد براون همانطور که در مقدمه کتاب نقطه الکاف می گوید، هنگامی که به مطالعه تصوف مشغول بود، با دیدن کتاب دو گوینو در کتابخانه کمبریج به جهت احتمال یافتن مطالبی در باره تصوف مشغول مطالعه آن می گردد و به طور اتفاقی بخش دیگر کتاب که در باره تاریخ باییه و چگونگی پیدایش و انتشار این فرقه بوده، برای او جلب توجه می کند و با خواندن این بخش از کتاب که حدود سیصد صفحه از کتاب را شامل

ص: ۱۳۵

۱- نقد آثار خاورشناسان، ص ۱۹.

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

۳- Comte de Gobineau .

۴- Les Religions et Ies Philosophies dans I Asie Centrale, par M. ie Comte de Gobineau, -۴
. Paris, et

۵- کنت دو گوینو از سال ۱۲۷۴ - ۱۲۷۱ وزیر مختار دولت فرانسه در طهران بود و یکی از نخستین خاورشناسانی بود که در بحبوحه پیدایش فرقه 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 «مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی» که به زبان فرانسوی است، کتابی دیگری با عنوان «سه سال در ایران» نوشته است که توسط ذبیح الله منصوری به زبان فارسی ترجمه شده است و کتابشناسی آن به شرح ذیل است: کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی تا.

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

خواندن کتاب دو گوینو و 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، طهران، شیراز، کرمان و دیگر شهرها سفر می کند و با فرقه های متفاوت مذهبی از جمله مسلمانان، بابی ها، زردشتی ها هم نشینی می کند و در باره آنان اطلاعاتی را کسب می کند و نیز با ادبیات و زبان فارسی آشنا می شود و در نزد اسدالله سبزواری، یکی از شاگردان ملا هادی سبزواری، با فلسفه شرقی آشنا می گردد، که محصول این سفر تألیف کتابی با عنوان «یک سال در میان ایرانیان» (۲) است که همچون سفرنامه ای تلقی می گردد که در آن به شرح و توصیف وقایعی می پردازد که در این یک سال با آنها برخورد نموده است. (۳)

ص: ۱۳۶

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۳۷

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

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

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

«اشکالی که هست در این است که صبح ازل که بلا شبهه باب او را جانشین و وصی خود قرار داده بود به شدت و اصرار هر چه تمام تر از تصدیق دعوی نابرداری خود امتناع شدید و ابای مستمر نمود، بنا براین بهائی که قطعاً باید به من جانب الله بودن باب معتقد باشد (چه کسی که به یک ظهوری ایمان آورد باید تمام ظهورات قبل را نیز تصدیق نماید) بالضروره مجبور است اعتراف کند که باب که مظهر مشیت الهی و مبعوث من جانب الله و دارای الهام و علم من لدنی بود عالمماً 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) می دانست و حتی توقیع و نامه ای را که علی محمد باب در وصایت به جانشینی میرزا یحیی برای او فرستاده بود، در مقدمه همین کتاب «نقطه الکاف» ذکر می کند، نامه ای که میرزا یحیی آن را از روی خط باب، استنساخ کرده بود و برای ادوارد براون

ص: ۱۳۸

فرستاده بود. (۱) ادوارد براون در باره اختلاف این دو نابرادری یعنی میرزا یحیی نوری و میرزا حسینعلی نوری می گوید:

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

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

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

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

ص: ۱۳۹

۱- نقطه الکاف، صفحه لد.

۲- نقطه الکاف، صفحه لج.

۳- نقطه الکاف، ص ی.

این امر موجب شد تا ادوارد براون به ترجمه و تصحیح آثاری که پیش از این تذکر داده شد و به ویژه کتاب «نقطه الکاف» همت گمارد. در واقع یکی از قدیمی ترین و جامع ترین آثاری که ادوارد براون در باره بابت چاپ و تصحیح نموده و در آن به طور محققانه از بابت سخن گفته، همین کتاب «نقطه الکاف» است که به وسیله شاگرد علی محمد باب، میرزا جان کاشانی نوشته شده است. او جزء بیست و هشت نفری بود که در سال ۱۲۶۸ کشته شد و قبل از انشعاب در بایبه 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 بایبه می باشد و با مقدمه ای که ادوارد براون بر آن نوشته و به ارزش و اهمیت آن افزوده، از آثار مهم تاریخی در باره بابت و بهائیت تلقی می گردد و در این کتاب تا حد زیادی پرده از شیادی و حیل گری میرزا حسینعلی (بهاء الله) پرده بر می دارد و جانشینی صبح ازل را اثبات می کند.

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

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

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 نسخ های آن را معدوم کنند^(۲).

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^(۳) وی با کمال تعجب از حيله گری بهائیان در نابود سازی کتاب نقطه الکاف می گوید:

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

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

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

ص: ۱۴۱

۱- نقطه الکاف، صفحه مه.

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

۳- نقطه الکاف، صفحه مه: «وقتی که راقم حروف در سنه ۱۳۰۵ در ایران بودم بهائیان را که در نقاط مختلفه آن مملکت دیدم، عموماً از شناختن صبح ازل تجاهل 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».

۴- نقطه الکاف، صفحه مو.

حقیقت تاریخ بایبه و ماهیت مذهب این طایفه در ابتدای ظهور آن تاریک تر و مغشوش تر و مدلس تر می گردد»^(۱)

مدعیان جانشینی علی محمد باب

ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف ذکر می کند که میرزا یحیی معروف به صبح ازل یک سال قبل از اعدام علی محمد باب به عنوان جانشین باب انتخاب شده بود و بعد از کشته شدن علی محمد باب در بیست و هفتم شعبان سال ۱۲۶۶ عموم بایبه او را به عنوان جانشین می شناختند و واجب الاطاعه می دانستند. بعد از اینکه سه تن از بابی ها در شوال سال ۱۲۶۸ به قصد ترور ناصر الدین شاه به سوی او تیر اندازی می کنند، این عمل موجب می شود که ناصر الدین شاه چهل نفر از شخصیت های برجسته بایبه را دستگیر کند و بیست و هشت نفر از آنها از جمله مولف کتاب نقطه الکاف، حاجی میرزا کاشانی را اعدام می کند و در این گیرودار صبح ازل با لباس مبدل به سوی بغداد فرار می کند و پس از او برادرش میرزا حسینعلی هم که در زندان ناصر الدین شاه بود، از زندان رها می شود و به بغداد می گریزد، به طوری که شخصیت های زیادی از بابی ها در بغداد جمع می شوند و ده سال در بغداد باقی می مانند که در این مدت میرزا حسینعلی مطیع و پیرو صبح ازل بوده و از او فرمان می برده است.

از اواخر اقامت بابی ها در بغداد به تدریج، ادعاهای عده ای از بابی ها مبنی بر اینکه «من یظهره الله» هستند، آغاز می گردد، که از جمله آن ها میرزا حسینعلی است. پس از ادعای او، بعضی از پیروان قدیمی بایبه او را تهدید می کنند و بر او سخت می گیرند، به گونه ای که او قهر کرد و از بغداد خارج شد و حدود دو سال

ص: ۱۴۲

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

پس از این، عده ای 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 می شد و ادعای نیابت علی محمد باب را می نمود. (۱) پس از آنکه بابی ها 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 بابی ها 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 بابی ها، دولت عثمانی، میرزا حسینعلی و طرفداران او را به عکا و صبح ازل و اتباعش را به جزیره ای در قبرس تبعید نمود. پس از این انشعاب، کشتن شدن بعضی از طرفداران طرفین، یعنی صبح ازل و میرزا حسینعلی، به وسیله طرف مقابل حاکی از تصفیه حسابی می کند که هر یک از دو طرف نسبت به خصم خود داشته اند. (۳)

ص: ۱۴۳

- ۱- نقطه الکاف، صفحه م.
- ۲- ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه مج در باره زمان ادعای میرزا حسینعلی می گوید: « تاریخ ادعای من یظهره الله نمودن بهاء الله را در بعضی از کتب بهائیه در سنه ۱۲۸۰ نوشته اند، 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- نقطه الکاف، صفحه م.

با خواندن این بخش از تاریخ فرقه بابیت و بهائیت انسان به وضوح درک می کند که چگونه هیچیک از دو فرد یعنی صبح ازل و بهاء الله در مسیر درست نبوده اند و در نفسانیت خود و اغوای پیروان خویش قدم بر داشته اند، آشنائی آن ها با علم حروف و ابجد و ظاهر فریبی، موجب شد که عده ای را دور خود جمع سازند و ادعاهای نادرست کنند. با خواندن توصیفات ادوارد براون، حيله گری و شیادی هر يك از رهبران این دو فرقه استنباط می شود که چگونه برای رسیدن به مقاصد خود به هر شیوه ای حتی کشتن دیگران

توسل می جستند.

هر چند ادوارد براون در اختلاف میان صبح ازل و میرزا حسینعلی حق را به صبح ازل می دهد و در «نقطه الکاف» میرزا حسینعلی (بهاء الله) و فرقه بهائیت را مفتضح می سازد و پرده از عدم حقایق او در عدم جانشینی بر می دارد، اما این به این معنا نیست که وی وفادار به صبح ازل بوده است و یا اعتقاد دینی به او داشته است. به نظر می رسد که با احیا و چاپ این کتاب بیش از آنکه حقایق صبح ازل اثبات شود، حيله گری و شیادی بهاء الله و بهائیان آشکار می گردد. برخورد خونین و کشتارهایی که هر يك از این دو نسبت به یکدیگر روا می داشتند، خود تداعی گر حکومت مامون و امین در عصر عباسیان است و نشان از این است که آن دو از عوام گرایی عده ای از مردم استفاده می نمودند، هر چند که سرانجام با مخالفت علماء و فقهاء شیعه مواجه شدند و به مرگشان منجر گشت.

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

ص: ۱۴۴

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

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

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

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

ص: ۱۴۵

۱- نقطه الکاف، صفحه عو.

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

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

۴- نقطه الکاف، صفحه ک.

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

داوری های ادوارد براون در باره بابیه و بهائیت

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

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

ص: ۱۴۶

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

ص: ۱۴۷

فصل هفتم: مهدویت از دیدگاه مارگولیوٹ

اشاره

- مقدمه.

- نگرش مارگولیوٹ پیرامون مهدویت..

- نقد و بررسی نگرش مارگولیوٹ..

ص: ۱۴۸

دیوید ساموئل مارگولیوٹ (۱) (۱۹۴۰ _ ۱۸۵۸) از جمله خاورشناسانی است که در زمینه اسلام و اندیشه های اسلامی دارای آثار پژوهشی و تالیفی است. وی در آکسفورد در زمینه ادبیات کلاسیک و زبان های سامی تحصیل نمود و به واسطه زبان های سامی که در باره ادیان ابراهیمی و در حوزه شرق شناسی است با فرهنگ اسلامی و سرزمین های اسلامی آشنا گشت. آثاری علمی و قلمی وی را می توان به دو بخش تقسیم نمود، بخش نخست، آثاری است در باره موضوعات غیر اسلامی، و بخش دوم آثاری است که در زمینه موضوعات اسلامی نوشته شده است. بخش نخست آثارش عبارتند از:

۱ _ فن شعر ارسطو.

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

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

۴ _ انتشار رسائل ابوالعلاء معری (سال ۱۸۹۸).

بخش دوم آثار مارگولیوٹ در باره موضوعات اسلامی عبارتند از:

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

ص: ۱۴۹

۲_ تالیف کتاب «اسلام» در سال ۱۹۱۱.

۳_ ایراد سخنرانی هایی درباره «تحول اسلام در آغاز راه» که در سال ۱۹۱۴ مجموعه این سخنرانی ها چاپ گردید.

۴_ تالیف کتاب «روابط میان عرب و یهود» در سال ۱۹۲۴. (۱)

۵_ تالیف مقاله ای با عنوان «مهدی» در دائره المعارف دین و اخلاق (ویراسته جیمز هاستینگ). (۲)

نگرش مارگولیووت پیرامون مهدویت

مارگولیووت از جمله دائره المعارف نویسانی است که در باره مهدویت مقاله مستقلی تحت عنوان «مهدی» دارد که در آن به بررسی مفهوم، سابقه کلامی و تاریخی اعتقاد به مهدویت پرداخته است. این مقاله تنها اثر اوست که در آن به بحث در باره مهدویت پرداخته است. وی با وجود آنکه از خاورشناسان معروف غربی در زمینه اسلام شناسی است، اما در بیان مهدویت سخنان ناصوابی دارد. وی در این مقاله سخنانی می گوید که نه تنها مورد تایید شیعه نیست، بلکه با مضامین موجود در منابع اهل سنت نیز سازگار نمی باشد.

با خواندن سخنان مارگولیووت در باره مهدویت به وضوح آشکار می گردد که وی در این باره تحت تاثیر دیگران خاورشناسان قبل از خود همچون دارمستتر و یا گلدتسیهر بوده است و گاه سخنان او تداعی گر سخنان دیگر خاورشناسانی است که پیش از او در باره مهدویت سخن گفته اند. روش

ص: ۱۵۰

۱- ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقین، ص ۵۹۳.

۲- D. S. Margoliought, Encyclopedia of religioun and ethics, Edited by games Hasting, .latest edit, Edinbough, New York, , vol , p

مارگولیوٹ در تحقیق پیرامون موضوعات اسلامی، تاریخی است و می کوشد تا مسئله ای همچون مهدویت را در ضمن جریانات تاریخی و تحت تاثیر رخدادهای قرون نخستین اسلام بررسی کند. وی در بررسی اعتقاد به مهدویت، از دیدگاه و زاویه دید یک فرد غیر مسلمان می نگرد و تلاش می کند 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 می کند و قضاوت خود را در باره اعتقاد مسلمانان به مهدویت، مبتنی بر تحولات به وجود آمده پس از وفات پیامبر اکرم (ص) می داند. وی بی آنکه به دلیل یا دلایل اعتقاد به مهدویت از جانب معتقدان به بحث بنگرد، به بیان علت ها و اینکه چرا اعتقاد به مهدویت در صدر اسلام و قرون نخست تحقق یافته، می پردازد. از اینرو وی به جای بیان دلیل به بیان علت و تبیین جامعه شناسانه اقدام می ورزد و از این منظر در باره موضوع، داوری می کند؛ به همین جهت رویکرد و روش تحقیقی او در این باره تاریخیگری است. اصولاً «دائرة المعارف دین و اخلاق» که زیر نظر جیمز هاستینگ نوشته شده و متعلق به هشتاد سال پیش است، بر خلاف «دائرة المعارف دین» که در دهه های گذشته زیر نظر میرچیا الیاده نوشته شده است، دارای شیوه تاریخی است و در دوره حیات علمی مارگولیوٹ که به دهه های آخر قرن نوزدهم میلادی و دو دهه نخست قرن بیستم بر می گردد، بر خلاف دهه های گذشته که افرادی همچون اتین ژیلسون، میرچیا الیاده و هانری کربن دارای شیوه پدیدار شناسانه بودند، شیوه تاریخی روشی متداول در دین شناسی بوده است و مولفان دائرة المعارف دین و اخلاق، زیر نظر هاستینگ، در حوزه دین شناسی، روش تاریخی را برگزیده بودند،

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

مارگولیوٹ در باره مهدویت همچون فان فلوتن، دار مستتر و گلدتسیهر به علل تحقق یابی مهدویت در تاریخ اسلام می پردازد و معتقد است، مهدویت از زمان محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام توسط مختار بن عبیدالله و توسط عده ای از هواداران محمد بن حنفیه _ فرقه کیسانیه _ به وجود آمده که پس از کشته شدن او عنوان مهدی (عج) را به او اطلاق نموده اند.

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

«مؤید اقبال عمومی به اندیشه مهدویت فراوانی تعداد مدعیان این عنوان در تاریخ اسلام است. محمد عبیدالله (متوفای ۹۳۴ م) نخستین خلیفه فاطمی با استفاده از انتظارات مردم از مهدی و احساسات شیعه، در شمال آفریقا به قدرت رسید.... بنیانگذار جنبش اصلاح طلب موحدین در قرن دوازدهم، محمد بن تومرت (متوفای ۱۱۳۰ م) نیز مدعی شد که مهدی است.... شیخ عثمان دن فودیو از سوکوتو، شیخ احمدو باری از ماسینا و حاج عمر تال از امپراطوری توکلور از گرایش های 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 انعطاف پذیر ظهور مهدی،

می توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطر است، ادعای مهدویت مطرح گردد.»^(۱)

مارگولیوئث پس از این امر به بیان حدیثی از پیامبر اکرم (ص) می پردازد که مورد استفاده مدعیان مهدویت قرار گرفته است، حدیثی که پیامبر فرموده است، جهان پایان نمی پذیرد مگر آنکه فردی از امت من، که هم اسم من است، ظهور کند. یا در حدیثی دیگر پیامبر به آنان که از جریانات پس از وفات ایشان احساس ناراحتی می کنند و در این باره پرسش می کنند، می فرماید:

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

همچنین در نقل یک حدیث دیگر می گوید که بنا به دیگر سنت اسلامی که شاید منظور او شیعه باشد، مهدی از فرزندان فاطمه، دختر پیامبر (ص) می باشد، یا در سخن دیگری گفته شده است:

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

وی پس از نقل این احادیث می گوید، مدعیان مهدویت به دلیل اینکه این سخنان را شنیده بودند، با تکیه بر آن ها ادعای مهدویت نموده و خود را مصداق سخنان نبوی دانستند. در واقع مارگولیوئث مسئله مهدویت را به وجود آمده از وضعیت سیاسی و اجتماعی آن دوران می داند،^(۳) به طوری که عده ای برای جلب

ص: ۱۵۳

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

۲- Ibid., p .

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

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

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

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

طبق سخن مارگولیوٹ بعید است، پیامبر اسلام در زمان خود منتظر مهدی (عج) بوده باشد که سخن کاملاً درستی است، اما این مسأله هیچ ربطی ندارد که پیامبر دارای پیشگویی و پیام های غیبی در موضوع مهمی چون مهدویت نباشد. پیامبران و پیشوایان دینی گاه در باره آینده و حتی برای قرن ها بعد از خود، پیشگویی می نمودند، از اینرو هر چند که پیامبر در زمان خود در انتظار مهدی (عج) نیست، اما به پیشگویی آینده می پردازد که این پیشگویی ها در کتاب های روایی فریقین آمده است.

ص: ۱۵۴

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

مارگولیوٹ اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام و آمدن منجی را در میان مسلمانان تحت تاثیر مفهوم انتظار مسیح از جانب یهودیان و مسیحیان می داند. وی به حدیثی اشاره می کند که آمدن عیسی بن مریم را وعده داده است و این دسته سخنان را از علائم تاثیر پذیری مسلمانان از یهودیت و مسیحیت تلقی می کند. در این راستا به لغت شناسی و ریشه شناسی کلمه «مهدی» می پردازد و پس از اینکه نظریه متداول در باره کلمه مهدی را که اسم مفعول و به معنای کسی است که از جانب خداوند هدایت یافته، ذکر می کند، به بیان یکی دیگر از معانی محتمل در باره کلمه «مهدی» می پردازد. وی به نقل از بعضی زبان شناسان می گوید، یکی از معانی لغوی کلمه این است که یاء نسبت به کلمه «مهد» به معنای گهواره، اضافه شده است که به معنای «مردی منسوب به گهواره» می باشد. سپس در این رابطه اشاره به آیه ای می کند که در سوره مریم آمده، مبنی بر اینکه مسیح در گهواره سخن گفته است (۱) که به نظر می رسد او با این ریشه شناسی و تفسیر می خواهد این احتمال را قوت بخشد که مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره، اقتباس نموده اند.

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

ص: ۱۵۵

در انتها لازم به ذکر است که مارگولیوٹ اعتقاد به مهدویت را همچون اسلحه و ابزاری در دست گروه های سیاسی و مبارز بر علیه حاکمیت وقت یا استعمار خارجی می داند و نوعاً دایره المعارف نویسان همین رویه را در تحلیل تاریخی مهدویت مورد توجه قرار می دهند و از زاویه کلامی و اعتقادات اسلامی به مسأله نظر نمی کنند. به عنوان نمونه دبلیو. مادلانگک در مقاله ای ذیل عنوان «مهدی» که در دایره المعارف اسلام چاپ کمبریج نوشته شده است،^(۱) بیش از آنکه ریشه بحث مهدویت را در متون اسلامی بجوید، به روند تاریخی استفاده از این بحث به وسیله مدعیان دروغین مهدویت که آغازش از دوره بنی امیه است، می پردازد.

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

ص: ۱۵۶

۱- دبلیو. مادلانگک، دایره المعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۹ - ۱۲۵.

مارگولیوٹ همچون دیگر خاورشناسان، به مسئله مہدویت نگاه تاریخی دارد و به جای آنکه به توصیف این مولفه دینی از دیدگاه کلامی و آراء موجود در متون دینی و با تکیه بر سخن مسلمانان پردازد، از زاویه تاریخی، به آن نظر می‌کند. از اینرو در بیان این موضوع به جریانات فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله و زید بن علی اشاره می‌کند. طبیعی است که از منظر اسلامی، مسئله مہدویت، جدای از جریانات تاریخی و مدعیان مہدویت، قابل بررسی است و وجود جریانات انحرافی همچون مدعیان دروغین هیچ لطمه‌ای به اصل مسئله مہدویت و بنیادی بودن آن وارد نمی‌سازد. اگر وی و دیگر نویسندگان دائره المعارف دین و اخلاق به مسئله مہدویت 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 دائره المعارف از اعتبار و سندیت بیشتری برخوردار می‌شدند.

مارگولیوٹ در تاثیر پذیری مسلمانان از یهودیان و مسیحیان در بحث مہدویت نگرش درست و واقع بینانه‌ای ندارد و بیهوده می‌کوشد تا این سخن را با ریشه شناسی و بعضی از احتمالات ضعیف به اثبات برساند. وی می‌گوید، پیامبر ظهور و قیام مہدی علیه السلام را امری لازم و حتمی نمی‌دانسته است. در حالی که سخنان پیامبر اکرم (ص) 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 مہدی علیه السلام، توصیف ویژگی‌ها، علائم ظهور و خصوصیات دنیا پس از ظهور ایشان است. متأسفانه آنچه موجب قضاوت‌های نادرست مارگولیوٹ در این موضوع شده، ناآشنایی او با منابع دسته اول حدیثی و کلامی فریقین است.

اشاره

پیرامون مهدویت

- مقدمه.

- کنت دو گوینو در ایران.

- نگرش کنت دو گوینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه.

- نگرش گوینو پیرامون مهدویت..

- مقایسه میان اهل الحق و بهائیت..

ص: ۱۵۸

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

وی در این سفرنامه به موضوعات مهمی چون آداب و سنت توده مردم، وضعیت فکری، اعتقادی و روابط اجتماعی آنان پرداخته و میان رفتار و آداب

ص: ۱۵۹

۱- . Joseph Arthur de Gobineas .

۲- . 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 کتاب شناسی این کتاب عبارت است از: کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا.

مردم ایران و مردم اروپا، به ویژه فرانسه به مقایسه می پردازد. در بخشی از کتاب به فرقه های مذهبی ایران از جمله شیخیه، بهائیت، زرتشتی، اهل الحق، علی الهی و امثال آن و تبیین چگونگی و چرایی پیدایش این مذاهب و نگرش پاره ای از این مذاهب در باره منجی گرایی و مهدویت، اشاره می کند. از بررسی گزارش ها و سخنان گوینو در باره فرقه های مذکور استنباط می گردد که غالب فرقه های مذهبی در عصر قاجار دارای گرایش و رویکرد باطنی و تأویلی بودند و قابل توجه است که شرایط فرهنگی، مذهبی و سیاسی ایران در دوره قاجار و پیش از آن به گونه ای بوده که بستره مناسبی برای گرایش عرفانی و تأویلی تلقی می شد و فرقه های مذکور از این سنخ بوده اند.

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

عبارتند از:

۱ _ بررسی عدم تساوی نژادهای بشری (۱۸۵۴م).

۲ _ رساله ای درباره خطوط میخی (۱۸۶۴م).

۳ _ مذاهب و عقاید فلسفی در آسیای میانه (۱۸۶۵م).

۴ _ تاریخ ایران بر طبق گفته مورخین خاور زمین.

۵ _ افسانه های آسیایی. (۱)

کنت دوگوینو در ایران

گوینو در کتاب «سه سال در ایران» که به مردم شناسی و رفتار شناسی مردم ایران پرداخته، نکات مهمی را در باره دربار قاجار، روحانیت و فرقه های مذهبی

ص: ۱۶۰

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

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 شرق شناسان و پژوهشگران غربی قرار گرفت.

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

کتاب نقطه الکاف به وسیله یکی از شاگردان علی محمد باب، به نام میرزا جان کاشانی نوشته شده بود که خود جزء بیست و هشت نفری بود که در سال 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 می باشد که بعدها با مقدمه ای که ادوارد براون بر این کتاب نوشت، پرده از حیلہ گری میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله برداشت.

کنت دو گوینو، زمانی وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بود که مسأله بهائیت، بابت و شیخیه در فضای فرهنگی و مذهبی ایران، مطرح شده بود و مورد توجه مردم، روحانیت، حکومت و شرق شناسان قرار گرفته بود. به همین جهت، در بخشی از کتاب «سه سال در ایران»، در بیش از سی صفحه، در باره فرقه های منسوب به مهدویت همچون شیخیه، بابیه و بهائیت سخن گفته شده است و گوینو علاوه بر فرقه بهائیت، افکار و اندیشه های زرتشتیان، فرقه های صوفیه همچون علی الهی، اهل الحق، شباهت میان اهل الحق و بهائیت و نگرش زرتشتیان در باره آمدن منجی را مورد توجه قرار می دهد.^(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 می باشد، 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 جدید التاسیس، بدون دلدادگی و اعتقاد به این فرقه ها به توصیف افکارشان پرداخته و به سنجش و مقایسه میان گروه ها و طبقه های اجتماعی و مذهبی ایران در عصر قاجار و گاه هم سنجش میان این دوران با دوره صفویه همت گمارده است.^(۲)

ص: ۱۶۲

۱- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، صص ۹۰ - ۶۷.

۲- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۷.

وی در بخشی از کتاب به افکار فرقه شیخیه اشاره می کند و به وجود آمدن این فرقه و دیگر فرقه ها و مسلک های مذهبی در ایران را معلول رفتار علمای شیعه و روحانیت می داند. 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 می سنجد.

به نظر می رسد او تحت تاثیر انقلاب فرانسه و جریان روشنفکری موجود در فرانسه و شرایط موجود در عصر رنسانس میان کلیسا و دانشمندان، می کوشد تا وضعیت نابهنجار ایران و عامل تحقق یافتن فرقه های مذهبی و منسوب به امام مهدی علیه السلام را ثمره و نتیجه چالش و نزاع میان روحانیت با این فرقه ها بداند. به نظر می رسد، او با این پیش فرض ذهنی که محصول اختلاف میان نهاد کلیسا و روشنفکری در عصر رنسانس است، رفتار روحانیت را عامل عمده تحقق این فرقه ها می داند، حال آنکه افکار مسلکی چون شیخیه و سپس بابیت، بهائیت و فرقه های صوفیه ریشه در اندیشه های اعتقادی و کلامی این فرقه ها دارد و اختصاص به عصر قاجار هم ندارد.

در واقع گوینو به گونه ای در باره فرقه های جدیدالتاسیس قاجار سخن می گوید که گویی، ایجاد این فرقه ها 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 مشعشع و سپس با افکار علی محمد باب و شاگردانش آشنا می بود، هیچگاه رفتار علماء شیعه را دلیل تأسیس این فرقه ها نمی خواند، بلکه اندیشه های افرادی همچون شیخ احمد

احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی ای است که می توان ریشه تاریخی آن مولفه ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب الدین سهروردی، ابن عربی، حافظ رجب برسی و دیگران دید. به عنوان مثال اعتقاد شیخیه به عالم مثال و قائل شدن به جسم هورقلیایی برای امام مهدی علیه السلام که ریشه در آثار سهروردی دارد، ربطی با این موضوع ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، بابیت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد و یا عقاید فرقه های همچون علی الهی و اهل الحق که در باره امام علی علیه السلام و شریعت، نگاه افراطی و غلوآمیز دارند و با فهم و تفسیر خاصی از آموزه های دینی و قرآن و قرائت خاصی از امامت، ولایت و حکمت باطنی همراه است، هیچ ارتباطی با وضعیت اجتماعی و اخلاقی یک صنف نمی تواند داشته باشد.

الگو و مدل گوینو در تحلیل وضعیت مذاهب در عصر قاجار برگرفته از مدل اروپایی در عصر رنسانس و متأثر از مذهب پروتستان و از شخصیت مارتین لوتر، کالون و اصحاب دایره المعارف فرانسه چون ولتر و روسو و دیگران می باشد. وی بدون آشنائی با ریشه های دیرینه افکار شیخیه و تصوف، یکی از علل تأسیس این فرقه ها در عصر قاجار را، فضای اجتماعی و سیاسی این دوره می داند و همان تحلیل از اصحاب دایره المعارف و روشنفکران انقلاب فرانسه و مذهب پروتستان در هنگام تأسیس رنسانس را در باره ایران تعمیم می دهد (۱).

ص: ۱۶۴

۱- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۷: «قبل از انقلاب کشیش های فرانسوی انواع فسق و فجور را مرتکب می شدند و به مبادی دیانت پایبند نبودند و روز به روز تنفر مردم از این طایفه زیاد تر می شد. نتیجه این رفتار کشیش ها همان شد که در تاریخ نوشته و بعد از انقلاب فرانسه مردم به طوری از روحانیون رمیدند و کناره گرفتند که مدت دو نسل به کلی نفوذ و حیثیات و حتی اسم این طایفه از بین رفت و وجود روحانیون حقیقی از قبیل اسقف «بین ونو» که در کتاب تیره بختان ویکتور هوگو بدان اشاره شده، نتوانست که از اضمحلال این طبقه جلوگیری نماید».

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

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

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

«شیعه ها می گویند امام دوازدهم زنده است و با قالب جسمانی خود مرور ایام می نماید... ولی شیخی ها با این عقیده مخالف هستند و می گویند که امام دوازدهم یعنی مهدی (علیه السلام) با قالب جسمانی زنده نیست، بلکه با قالب روحانی زنده می باشد... شیخی ها می گویند که روح امام دوازدهم قابل انتقال است و هم اکنون از بدن یک نفر به بدن دیگری منتقل می شود، 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 می نماید و به این طریق با مرور ایام زنده است.»^(۲)

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

ص: ۱۶۵

۱- کنت دو گویینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصور، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۷.

۲- کنت دو گویینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصور، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۸.

مهدویت اثر نهاد و بسیاری از پژوهشگران در حوزه مهدویت معتقدند، افکار و ادعاهای بایه 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 (ع) می‌باشد.

متأسفانه گوبینو 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، بایه، 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 گوبینو اختلافات مذهبی را صرفاً به جهت کشمکش‌های اجتماعی و یا تنش‌های فرقه‌ای نمی‌داند، بلکه به دنبال بنیادهای فلسفی و کلامی مسأله است. او خوب می‌داند که اعتقادات شیخیه، ریشه‌های عمیق و بنیادی دارد و برخاسته از نگاه خاص تاسیس‌کنندگان این فرقه‌ها است، از اینرو هیچگاه بایت و بهائیت را که تحت

تأثیر افکار شیخیه هستند، هم سطح شیعه امامیه، شیخیه و اسماعیلیه قرار نمی دهد و در بیان اختلاف میان امامیه و شیخیه صرفاً به دیدگاه های کلامی آن ها اشاره می کند.

گوینو پس از سخن گفتن در باره شیخیه و نگرش آن ها در باره جسم امام مهدی علیه السلام، پیرامون مذهب زرتشتی ها در ایران و چگونگی کاسته شدن از تعداد آن ها و ضعیف شدن این مذهب در ایران سخن می گوید.^(۱) او پس از آنکه در باره افکار زرتشتیان و حیات فکری و اجتماعیشان پس از ورود اسلام به ایران و مفهوم انتظار از دیدگاه زرتشتیان سخن می گوید، اضافه می کند که آن ها نیز در انتظار آمدن فردی هستند تا مذهب زرتشتی را احیاء کند و آن را به رونق و عظمت اولیه اش برساند:

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

گوینو با دیدن اختلاف میان فرقه های مذهبی ایران به نقل از چند مسافر اروپایی که به ایران سفر کرده بودند، می گوید بنا به نظر آنان، الان به جهت اختلافات فرقه های مذهبی، فرصت خوبی ایجاد شده تا دیانت مسیح وارد ایران شود و با استفاده از این اختلافات، ترویج و تبلیغ گردد، اما گوینو در جواب آن ها می افزاید، من معتقدم، محال است دیانت مسیحیت در ایران مستقر گردد،^(۳)

ص: ۱۶۷

۱- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۷ - ۷۹.

۲- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۵.

۳- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۶ «در مسائل مذهبی... ممکن است ایرانیانی یافت شوند که احیاناً مذهب مسیح را قبول نمایند... ولی من به روایات این ملت آشنا شده ام، می دانم که هرگز یک ایرانی و خصوصاً ایرانی شهرنشین باطناً مذهب مسیح را قبول نمی کند و در عین حال که خود را مسیحی معرفی می نماید، ممکن است، دین دیگری داشته باشد».

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

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

مقایسه میان اهل الحق و بهائیت

گوینو زمانی در ایران می‌زیست که آغاز نزاع میان بایان و بهائیان بود و سه سال از جریان قتل عام بیست و هشت نفر سران بایه 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 وقایع نویسان تاریخ ایران، در صدد شناخت بیشتر اندیشه‌های فرقه باییت 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 اهل الحق مطابقت می‌دهد. وی در باره افکار و باورهای اهل الحق، بیان می‌دارد که آنان جماعتی هستند، ظاهراً مسلمان که باطناً هیچ اعتقادی به مبانی و مبادی اسلام ندارند، مسلمانان را دشمن

ص: ۱۶۸

۱- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، صص ۸۷-۸۶.

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

«مدت کمی است که در صفحات جنوب ایران مذهب جدیدی بروز کرده که پیروان آن به اسامی مختلف خود را اهل المعرفت و یا اهل الطریقت می خوانند و مردم آنان را به نام بهائی معروف نموده اند»^(۱)

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

«من تصور می کنم که (بهائیت) شعبه جدیدی از مذهب اهل الحق است، زیرا از لحاظ عدم تمایز بین پاکی و پلیدی و تساوی افراد بشر و عدم تمایز افراد از لحاظ مومن و کافر بودن کاملاً شبیه به عقیده اهل الحق می باشد. این جماعت هم برای زوجات خود قائل به آزادی هستند و اگر زن های آن ها چادر به سر می کنند برای روپوشیدن از مسلمانان است و به طوری که می گویند در مجالس خودشان بدون حجاب می باشند»^(۲)

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

«حاصل این است که من در اصول عقیده، تفاوتی بین بهائی ها و اهل الحق ندیدم، این است که تصور می کنم مذهب بهائی یک شعبه از مذهب اهل الحق باشد»^(۳)

ص: ۱۶۹

۱- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۹.

۲- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۹.

۳- کنت دو گوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۹۰.

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

ص: ۱۷۰

فصل نهم: دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت

اشاره

- مقدمه.

- تالیفات همیلتون گیب..

- اندیشه های همیلتون گیب در باره اسلام.

- دیدگاه همیلتون گیب در باره امامت از منظر شیعه

- سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب..

ص: ۱۷۱

همیلتون الکساندر روسکین گیب (۱) (۱۹۷۵ _ ۱۸۹۵) از اسلام شناسان 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 دلبردگی های دوره کودکی، او را علاقه مند به فرهنگ اسلامی و ادبیات عرب نمود، به طوری که این علاقه دوره کودکی سرنوشت علمی و پژوهشی او را رقم زد و او تا پایان عمر به تحقیق و مطالعه در باره ادبیات عرب، تاریخ و تمدن اسلامی و اسلام شناسی پرداخت و در این زمینه ها دست به تألیف زد.

رشته تحصیلی او عبارت بود از زبان های لاتینی و یونانی قدیم ولی در زبان های فرانسوی، آلمانی و علوم طبیعی نیز آموزش کامل یافت. در سال ۱۹۱۲، وارد دانشگاه ادینبرا شد و در سال اول در رشته زبان های 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،

ص: ۱۷۲

همکار توماس آرنولد،^(۱) خاور شناس معروف گردید و پس از مرگ آرنولد، کرسی عربی به او تفویض گردید. از جمله فعالیت های علمی و پژوهشی وی می توان به ویراستاری دایره المعارف اسلام، استادی زبان عربی در دانشگاه های آکسفورد، لندن، هاروارد و ریاست مرکز مطالعات خاور میانه دانشگاه هاروارد اشاره نمود. همیلتون گیب به جهت فعالیت های علمیش از دولت انگلیس لقب «سر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور» گرفت. یکی از همکاران وی استاد ویلیام ر. پولک درباره وی می گوید:

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

تالیفات همیلتون گیب

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

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

ص: ۱۷۳

۱- .Thomas Arnold

۲- اسلام بررسی تاریخی، ص ۱۲.

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

۴- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائمی، انتشارات دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.

۵- همیلتون گیب، درآمدی بر ادبیات عرب، یعقوب آژند، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.

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

۵_ تطور تاریخنگاری در اسلام (این اثر نیز مقاله ای از کتاب تاریخنگاری در اسلام است که به فارسی ترجمه شده است) (۱)

۶_ فتوحات اعراب در آسیای میانه (۱۹۲۳).

۷_ وقایع نامه جنگ های صلیبی (لندن، ۱۹۳۲).

۸_ گرایش های تازه در اسلام (شیکاگو، ۱۹۴۷).

۹_ سفرنامه ابن بطوطه (۱۹۵۸)، این کتاب به وسیله گیب، به زبان انگلیسی ترجمه و تصحیح شده است.

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

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

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

ص: ۱۷۴

۱- همیلتون گیب و دیگران، تاریخنگاری در اسلام، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س ۱۳۶۱.

۲- در باره شرح حال و آثار همیلتون گیب به مقدمه کتاب: همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، صص ۱۳ - ۹ رجوع شود که به وسیله مترجم آن آقای منوچهر امیری نوشته شده است، همچنین به کتاب نقد آثار خاورشناسان، تالیف مصطفی حسینی طباطبایی، صص ۱۴۰ - ۱۳۴، رجوع گردد. در باره تالیفات همیلتون گیب یادنامه ای 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.

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

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

اندیشه های همیلتون گیب در باره اسلام

در میان تألیفات مذکور از همیلتون گیب، دو کتاب به اندیشه های شیعه و نگرش آن به امامت و مهدویت اشاره بیشتری دارد. از جمله آن دو کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» است که از مهمترین آثار گیب در زمینه اسلام شناسی است. از مقدمه نه چندان روشن همیلتون گیب در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» استنباط می گردد که دانشگاه آکسفورد تصمیم گرفته بود در زمینه اسلام، کتاب هایی را با عنوان «دین محمدی یا محمدیگری»،^(۱) منتشر سازد.^(۲) از جمله مولفان این سلسله آثار می توان به دیگر شرق شناس برجسته مارگولیوٹ اشاره نمود که او هم پیش از گیب، ذیل عنوان «اسلام» کتابی نوشته بود.

همیلتون گیب از جمله نویسندگان این سلسله آثار، نخستین بار ذیل عنوان اسلام یا محمدیت (سال 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)

ص: ۱۷۵

۱- .Mohammedanism

۲- همیلتون گیب کاربرد لفظ Mohammedanism به معنای محمدیگری یا محمدیت را برای اسلام نادرست می داند و در کتاب خود می گوید: «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 می پنداشتند ترکان و کافران ماحومت Mahomet (محمد) را به شکل بتی می پرستند؛ چه این اشتباهی است مضاعف، زیرا در نظر مسلمانان هر تصویر یا نماد (سمبل) بصری که با پرستش دینی مربوط باشد، کفر است. (اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۲).

این اثر را منتشر ساخت. همانطور که گیب در مقدمه اشاره می کند، او پس از چند دهه به جهت تحولات فکری و روحی حاصل از گذشت زمان، به تصحیح و تغییر مباحث کتاب می پردازد و در آن تغییراتی اساسی ایجاد می کند. گیب معتقد است، در برابر دو دسته از محققان، دسته نخست اندیشمندان مسلمانی که برای دفاع از حریم فکری و اعتقادی اسلام می کوشند و دسته دوم شرق شناسانی که با غرض ورزی و موضع برتر به اسلام خرده می گیرند، تلاش نموده تا با نگاهی منصفانه و همدلانه به توصیف اسلام، فرقه های اسلامی، شیوه ها و روش های موجود در تمدن اسلامی و وضعیت اسلام در دوره معاصر پردازد.^(۱) وی طبق نگرش بعضی از اندیشمندان، نسبت به دیگر شرق شناسان منصف تر است، اما به نظر می رسد او هم از لغزش ها مصون نمانده است.

دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه

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

«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 می کنند».^(۲)

ص: ۱۷۶

۱- وی در این باره می گوید: «... نوشته های 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 نوشته های غالب مبلغان (میسوینرها) صادق است و این عین بی انصافی است که پیشرفت هایی 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 رفته اند، نادیده بگیریم. با اینهمه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری ذاتی است که در ارزیابی هر یک از نوشته های ایشان باید آن را به حساب آوریم».

(اسلام، بررسی تاریخی، صص ۱۷ - ۱۶).

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۱.

او این فکر را تحت تاثیر حکمت های کهن بابلی می داند، 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 می کند. وی می گوید:

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

از نظر گیب عمده احادیث در باره فرقه های مختلف سده های اول و دوم را می توان در مجموعه های حدیثی ای که از اعتبار و شهرت کمتری برخوردار هستند، یافت. بنا به نظر او روش های حدیث شناسی نخستین حدیث شناسان، این امکان را به آنها داده تا غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام احادیث قرن دوم را، به ویژه آن دسته از احادیث که در باره اعتقادات شیعه، سخنان حاکمان بنی عباس و پیشگویی های عصر ظهور است، مردود اعلام کند. او در این باره می گوید:

«قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه های مختلف سده های اول و دوم را فقط می توان در مجموعه هایی که کمتر اعتبار و اشتها دارند، سراغ کرد. قضاوت ها و ضابطه های نخستین محدثان... توانسته است، غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیث های مربوط به سده دوم را نظیر آنهایی که موید عقاید شیعه یا دعاوی بنی عباس یا پیشگویی در باره ظهور مهدی^(۲) علیه السلام است، طرد کند»^(۳)

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

ص: ۱۷۷

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۱.

۲- به نظر می رسد، همیلتون گیب در باره ضعیف بودن احادیث پیرامون علائم و پیشگویی های عصر ظهور همچون بعضی از بزرگان اهل سنت سخن گفته است. به عنوان مثال احمد بن حنبل در این باره می گوید: در سه مورد احادیث ضعیف فراوانی می توان یافت، ثواب سوره های قرآن، مغازی (جنگ ها) پیامبر و پیشگویی های ظهور.

۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۰۴.

«شیعه در سده بعدی کتب و مراجع خاص خود را فراهم آوردند و به رد احادیث سنیان پرداختند و تنها صحت احادیث مروی از علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام را اعلام کردند»^(۱).

همچنین در توضیح و تعریف شیعه امامیه می گوید:

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۷۸

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۰۵.

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۲.

۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۰.

۴- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۲.

به شمار می رفتند، سخن می گوید. وی خاطر نشان می کند که واعظان به عنوان مبلغ و قصاص (قصه گویان) به بیان افسانه های باستانی تازیان، نصرانیان، زرتشتیان و بوداییان می پرداختند و این داستان ها را از انجیل، تورات و به ویژه از مسیحیت و آیین گنوسی اقتباس می نمودند و سپس این داستان ها را در قالب اسلامی می ریختند. گیب معتقد است، این قصه گویان میان عقیده مسیحیان درباره ظهور دوم مسیح با اعتقاد به ظهور امام مهدی علیه السلام پیوند ایجاد می نمودند و به صورت داستان برای مردم نقل می کردند. او در این باره می گوید:

«آنان (قصه گویان) اذهان شنوندگان خود را با موادی مأخوذ از منابع نامتجانس و ناجور می انباشتند، همچون افسانه های باستانی تازیان و نصرانیان و زرتشتیان، حتی داستان های بوداییان و همچنین موادی برگرفته از اناجیل و هاگانای یهود و از فرهنگ و افسانه ها... و اینها را در شکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می کردند در میان این انبوه مواد، دو منبع یعنی مسیحیت و آیین گنوسی بیش از همه خودنمایی می کنند اما سهم این دو را در یک قالب اسلامی می ریختند... در میان این پیوند های مهمی که به شجره اسلام زده اند، تبدیل شکل عقیدتی ظهور دوم مسیح است به صورت اعتقاد به ظهور مهدی (کسی که به راه راست هدایت شده) که حضرتش به مدد انقلابی الهی، پیروزی نهایی را نصیب اسلام خواهد کرد.»

البته به نظر می رسد سخنان گیب یا مترجم در اینجا بسیار مبهم و 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 اینست که قصه گویان این داستان ها را با یکدیگر می آمیختند و میان داستان های موجود در ادیان با مضامین اسلامی، گره زده و قرینه سازی می نمودند. البته سخنان بعدی او تا حدی حاکی از این است که وی با نظر اول موافق است و بر این باور است که مسلمانان یا متصوفه این اعتقادات را از مسیحیان اخذ نموده اند، زیرا او در ادامه

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

«در رأس تکریم و تعظیمی که مومنان برای شخصیت محمد(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 افسانه هایی که کلیسای شرقی هاله ای از آنها بر گرد شخصیت بنیانگذار دین رسم کرده بود به حضرت محمد(ص) انتقال یافت».^(۱)

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

«درباره روابط صوفیه با شیعه نشانه های قوی در دست داریم که ارتباط اصلی آنها را با تشیع آغازین نشان می دهد. هم با توجه به این حقیقت که سلسله معنوی اولیای تصوف به قدیمترین شخصیت های شیعه نظیر سلمان فارسی منتهی می شود و هم از جهت اینکه این سلسله ها از سلمان به امام علی علیه السلام و خود پیغمبر اکرم(ص) متصل می گردد».^(۲)

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

«دانش گنوسی یا درک اسرار معنوی مخصوص به فلاّن سلسله تصوف مستقیماً از آن دانش سری نشات می گیرد که پیغمبر(ص) به علی علیه السلام فاش کرده است».^(۳)

ص: ۱۸۰

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۸.

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۷۵.

۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۷۵.

همیلتون گیب شیعه آغازین را دلیل به وجود آمدن تصوف می‌داند، در حالی که نگاهی به عصر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و مخالفت آن امامان با روحیه تصوف گرایی حاکی از این است که مذهب شیعه اولیه، نمی‌توانسته عامل تحقق یابی تصوف باشد. با توجه به اینکه حاکمان بنی عباس می‌خواستند در برابر عقاید اسلامی و روحیه ظلم ستیزی و حساسیت سیاسی علویان یا شیعیان جایگزینی بیابند، در عقاید به سوی ترجمه آثار فلسفی یونان پیش رفتند و در عرصه سیاسی نیز به تأیید و ترویج روحیه انزوا طلبانه و درون گرایانه تصوف پرداختند و آن را در راستای سیاست های خود می‌دیدند. از طرف دیگر علاوه بر اینکه روحیه عرفانی تا حدی برخواسته از عوامل روان شناختی و برگرفته از عناصر درون دینی است، اما وجود پاره ای از عوامل تاریخی و محیطی نیز در این امر بی‌دخالت نبوده است، از جمله اینکه همجواری میان تمدن اسلامی با تمدن های ایران و هند و تعامل میان مسلمانان با پیروان مذاهب هندویی، بودایی، گنوسی، مسیحی و امثال آن می‌توانسته در تاثیر 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، بلکه امامان با آن مخالفت ورزیده و در سخنانشان تصوف را نفی نموده‌اند. وجود پاره ای از سخنان حکمی و معنوی در سخنان پیشوایان دینی، نمی‌تواند دلیل بر تاسیس تصوف، به عنوان یک نهاد و طبقه اجتماعی به وسیله آن امامان باشد، به علاوه که ادعای سلسله های صوفیه در متصل نمودن خود به

بعضی از شاگردان پیشوایان شیعه، همچون کمیل بن زیاد، معروف کرخی و امثال آن، صرفاً نوعی گمانه زنی و ادعا است و نمی‌تواند دلیل بر تایید تصوف از جانب امامان تلقی گردد. به نظر می‌رسد قرابت و شباهت میان سخنان معنوی و حکمی امامان با تصوف، بزرگترین عامل این برداشت گردیده است، به طوری که پاره‌ای از اندیشمندان و مورخان همچون مصطفی شیبی و یا همیلتون گیب پیشوایان شیعه را مؤسس تصوف تلقی نموده‌اند، حال آنکه میان اخلاق و حکمت شیعی که پیشوایان شیعه مروج آن بوده‌اند با تصوف - در روش و غایت - فاصله زیادی وجود دارد.

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

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

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

«فرقه بابیه پس از مرگ باب به دو شاخه تقسیم شد. اکثریت بابی‌ها از مرید او میرزا حسینعلی معروف به بهاء الله (۱۸۱۷ - ۱۸۹۲ / ۱۲۳۳ - ۱۳۱۰ ه. ق) پیروی کردند که آن را به نام خود نسبت داد و بهائیت خواند. بهائیت

ص: ۱۸۲

که اکنون قطعاً خارج از مرز اسلام قرار دارد، کامیابی های مختصری در ایران و ایالات متحده داشته است و مرکز آن در حیفا واقع در فلسطین است.»^(۱)

سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

دومین کتاب مهم همیلتون گیب در باره اسلام، کتاب «مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام» است. این کتاب در باره نگرش سیاسی اسلام، تفاوتش با نگرش مسیحیان و آراء شیعه و سنی در باره مسئله خلافت و حکومت سخن می گوید. از آنجایی که در بخش هایی 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 تئوری های حکومت دینی و نگرش فریقین پیرامون نظریه های سیاسی، پژوهش می کنند، توصیه می کنیم.

وی در ابتدای کتاب بیان می کند که نسبت دین و سیاست در اسلام با نسبت آن دو در مسیحیت متفاوت است، به طوری که نباید این دو دین را در عرصه نظریه های سیاسی با یکدیگر سنجید. وی در این باره استدلال می کند که دین مسیحیت در زمانی که تأسیس گردید، در درون و متن یک نظام و حکومت سیاسی تجلی نمود اما اسلام زمانی که تأسیس شد، سازمان سیاسی را هم بنیان گذارد و خود تشکیل دهنده یک حکومت سیاسی نیز بود. او در این باره به ریشه شناسی کلمه ملت^(۲) می پردازد و می گوید، کلمه ملت در غرب به معنای مردم است، زیرا آنچه که در غرب اهمیت دارد ملت و قراردادهای اجتماعی است،

ص: ۱۸۳

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۰۶.

۲- nation .

درحالی که کلمه ملت در فرهنگ اسلامی به معنای دین و آیین است زیرا آنچه که مردم و جامعه را در فرهنگ اسلامی با یکدیگر مرتبط ساخته و اهمیت دارد آیین و شریعت است و مسلمانان در برابر کلمه ملت به معنای مردم از کلمه قوم استفاده می کنند. وی حتی اختلاف عقاید را در صدر اسلام مبتنی بر ریشه های سیاسی می داند و در این باره چنین می گوید:

«اسلام در دنیایی که خود سازمان سیاسی اش را پایه گذاری کرده است، نشو و نما نموده است، اختلاف عقاید در اوایل اسلام، جنبه های سیاسی داشته است، نه جنبه ی مذهبی. همگامی مردم مسلمان و مساعدت با سران سیاسی خود با قبول الزاماتی جهت توسعه ی حکومت سیاسی در آن طرف مرزهای اسلام و در اثر اختلافاتی که با دنیای بیرون از خود دیده، دامنه ی بیشتری یافته است... سده های نخستین اسلام پر است از اختلافات ناشی از این مسائل و برخورد سنت های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با حقایق مسلم و مسائل ثابت و تغییرناپذیر اسلامی»^(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 می کنند 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 می داند، از اینرو در عصر غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام، به تبعیت از حکومت های وقت، سازگاری و عدم مخالفت با حاکمان را توصیه می کند. طبق نظر او با وجود دو تفکر و مبنای متفاوت اعتقادی در شیعه و سنی، اما نتیجه این دو فکر که

ص: ۱۸۴

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

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

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

از نظر او فرق مسلمانان و مسیحیان این است که در جوامع غربی و مسیحی، ارتباط و همبستگی مسیحیان با یکدیگر بر اساس قراردادهای اجتماعی و پیمان‌های عرفی است که با یکدیگر توافق نموده‌اند، اما همبستگی مسلمانان، همبستگی طبیعی، طایفگی و خانوادگی بوده است، به علاوه در جوامع مسیحی

ص: ۱۸۵

-
- ۱- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۳۸-۳۷.
 - ۲- وی در این باره می‌گوید: «همه مقامات قضایی و مدنی از طبقه حاکمه منشعب شده و به میل آن‌ها تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند. وظیفه عرفی مردم اطاعت است و وظیفه شرعی آن‌ها را ملزم می‌کند که در محیط کار خود درستی و صحت عمل را در نظر داشته باشند و فقط هنگامیکه دین مردم در خطر باشد، می‌توانند به رهبری مخصوصی متوسل به زور شوند.» (دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، ص ۳۸).

چون میان سیاست و دین فاصله وجود دارد، از اینرو گاه در یک کشور غربی، در چند منطقه از یک کشور، بر حسب قرارداد ممکن است، چند حکم و قانون متفاوت وجود داشته باشد، به عنوان مثال در یک منطقه طلاق جایز باشد و در منطقه دیگر ممنوع باشد، اما به جهت اینکه مسلمانان تابع شریعت و قوانین اسلامی هستند و طلاق در اسلام ممنوع اعلام شده است، از اینرو بر خلاف یک کشور غربی، امکان ندارد که در یک منطقه اسلامی، طلاق ممنوع و در منطقه دیگر مجاز باشد، بلکه در همه جای کشور اسلامی، احکام و قوانین از وحدت و یکسانی برخوردار است.

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

«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 می شناسد، خارج از این تعاریفات کلی، در اسلام هیچگونه نظریه ی سیاسی، یعنی هیچگونه بحثی در مورد وسائل و اسبابی که آرمان ها و هدف های اسلامی را تأمین کند، نشده است.»^(۱)

گیب معتقد است، هیچگاه در تفکر اسلامی به مردم توصیه نشده است که در فعالیت های سیاسی و حکومتی شرکت فعال داشته باشند، بلکه پاره ای از رهبران مذهبی اگر هم گاهی در طول تاریخ وارد عرصه سیاست شده اند، با تردید

ص: ۱۸۶

۱- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائمی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۳۷ - ۳۶.

و دو دلی این کار را انجام داده اند.^(۱) از نظر او دلیل کنار آمدن عالمان مذهبی با حاکمان صرفاً حفظ منافع دین است، و رهبران مذهبی چون خطر وحدت میان مذهب با حکومت های سیاسی را می دانستند، از اینرو برای حفظ کیان دین ارتباط خود را با سیاست کم کردند.^(۲)

در تحلیل سخنان مذکور، لازم به ذکر است که دیدگاه سیاسی فریقین، ریشه در دیدگاه کلامی آنها دارد که همیلتون گیب در بعضی از موارد بدون توجه به این اختلاف کلامی، میان رویه و شیوه سیاسی شیعه و اهل سنت یکسان به داوری می پردازد و میان آن دو مذهب تفکیک نمی کند. بنا به تفکر کلامی اهل سنت اعتقاد بر این است که پس از وفات نبی اکرم (ص) جامعه اسلامی وارد دوره حکومت دینی شده و پس از پیامبر کسی برخوردار از مشروعیت آسمانی، حق جعل شریعت و منصب نبوی نیست، از اینرو جانشینی پیامبر را نوعی زعامت و خلافت سیاسی صرف می دانند. این نگرش کلامی در عرصه فلسفه سیاسی تا به امروز متداول ترین و رایج ترین نظریه در میان عالمان دینی اهل سنت تلقی می گردد، از اینرو اهل سنت اطاعت از حکومت سیاسی وقت را لازم می بینند 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

ص: ۱۸۷

۱- وی می گوید: « در تاریخ هیچگاه از افراد مردم یا سازمان های متشکلی از مردم، خواسته نشده است که در مسئولیت های سیاسی حکومت شرکت موثر داشته باشند. حتی پاره ای از رهبران مذهبی، چنانکه دیده شده است، خواه ناخواه و با شک و تردید، عملاً وارد امور سیاسی شده اند» (همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، ص ۳۸).

۲- وی می گوید: « رهبران مذهبی بزودی خطر یکی شدن مذهب و حکومت های 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 ی سعی خود را در این بکار بردند که در جامعه اسلامی یک شعور مذهبی مشترکی را توسعه دهند» (همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۲۹ - ۲۸)

حاکمان نرمش نشان می دادند از روی اضطرار و شرایط دوران بوده است و از نظر آنان حکومت صرفاً متعلق به پیشوایان دینی و آسمانی است. اما به نظر می رسد سخنان همیلتون گیب در پاره ای از موارد، بر اساس تفکر اهل سنت بیان شده و تفاوت نگرش سیاسی اهل سنت با اندیشه سیاسی شیعه را مورد توجه قرار نداده است.

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

با توجه به اینکه شیعیان پس از غیبت امام مهدی علیه السلام در انتظار ظهور ایشان بوده و خلافت و رهبری سیاسی را حق انحصاری ایشان می دانستند، به طور طبیعی در باره خلافت و زعامت سیاسی حاکمان در طی قرون نیز نظر مساعدی نداشته، حق حکومت را برای آنها عاریه ای و موقتی دانسته و مشروعیت دینی

برای آنان قائل نبوده اند.^(۱) به همین جهت شیعیان ترجیح می دادند تا در رابطه با حکومت های وقت، کج دار و مریز رفتار کنند تا ظهور امام مهدی علیه السلام تحقق یابد و از طرف دیگر، عالمان دینی هم، چون این منصب را از آن امام می دانستند، ترجیح می دادند تا در امر حکومت دخالت نکنند، اگر هم گاهی به دربار و حکومت نزدیک می شدند صرفاً به این جهت بود که بتوانند از این راه به تصحیح حاکمان، احقاق حق توده مردم و به حفظ کیان دین پردازند که مطالعه عصر صفویه و قاجار خود موید این نگرش می باشد. مردم از حاکمان انتظار داشتند تا به اجرای قوانین و احکام دین پردازند و همچنین خود را ملزم به مخالفت با حاکمان نمی دیدند، به طوری که پاره ای از عالمان شیعه نیز حتی قیام بالسیف و جنگ و ستیز برای دگرگونی حکومت وقت را برای خود مشروع نمی دانستند.

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

ص: ۱۸۹

۱- وی می گوید: «اکثریت شیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارند، قائل به دوازده امام اند که آخرین ایشان محمد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال ۸۷۳ م / ۲۶۰ هـ. ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی اند» (همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، ص ۱۴۲).

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

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

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

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

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

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

۳ _ یاس و ناامیدی: یاس از وضعیت موجود، سرکوب خواسته ها و امیال، به ستوه آمدن از وضعیت حاکمان و سختی شرایط زندگی، سومین علت مهدویت گرایی در طول تاریخ غیبت، بوده است. عوام و بسیاری از انسان های زجر کشیده به جهت خستگی از وضعیت موجود جامعه و از طرفی اعتقاد به این امر که سرانجام جامعه به وسیله یک مصلح آسمانی به اصلاح و عدالت خواهد

رسید، به جایی رسیدند که با کوچکترین ندای مدعیان مهدویت که خود را مبشر و دارای رسالت آسمانی می خواندند، جذب آنها شده و به آنان دل می دادند، به عنوان نمونه نگاهی به پیروان محمد احمد سودانی، مدعی مهدویت در سودان، و وضعیت نابسامان آن دوران خود موید این است که چگونه مردم به جهت نابسامانی ها، 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 شرق شناسی متعلق به دوره چهارم است و در دوره ای می زیست که شیوه پدیدارشناسی میان شرق شناسان متعارف بوده است، لکن وی نیز همچون شرق شناسان قرن نوزدهم، نگاهی تاریخی به شیعه و مهدویت دارد و بسیاری از سخنان او در باره پیدایش افکار کلامی شیعه که آن را محصول جریانات اجتماعی و سیاسی قرن دوم می بیند و اندیشه شیعه را در باره امامت و مهدویت تحت تاثیر ادیان ایران باستان و عرفان شرقی می داند، قابل نقض است.

ص: ۱۹۲

فصل دهم: دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

اشاره

- مقدمه.

- تالیفات آنه ماریشیمل..

- شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل..

- نگرش آنه ماری شیمل درباره تشیع و مهدویت..

- تفاوت شریعت و فرهنگ...

- جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه شیمل..

- امامت در اندیشه شیعه.

- فرقه های شیعی..

- فهرست منابع:

ص: ۱۹۳

خانم آنه ماری شیمیل (۱) (۲۰۰۲ _ ۱۹۲۲م) از جمله برجسته ترین شرق شناسان و اسلام شناسان معاصر است که در زمینه اسلام شناسی، عرفان اسلامی، تاریخ ادیان، فرهنگ اسلامی، عرفان اسلامی، ادبیات و مولوی شناسی دارای آثار متعددی است. بعضی از محققان فهرست تالیفات او را به ۱۱۳ اثر تخمین زده اند که به زبان های آلمانی، انگلیسی، ترکی و فرانسه نوشته شده است. وی که به زبان های متعدد احاطه داشت، سال های زیادی را در سرزمین های اسلامی سپری نموده و با مطالعه و تحقیق، اطلاعات و آگاهی های زیادی را درباره فرهنگ، تمدن و آداب کشورهای اسلامی بدست آورد، به طوری که با خواندن آثار وی، حجم اطلاعات و آگاهی های گسترده وی در باره تمدن اسلامی هر خواننده مسلمانی را شگفت انگیز خواهد نمود. وی در هر زمینه ای از موضوعات اسلامی که مقاله و کتاب نوشته، خوانندگان اثر خود را سیراب نموده است و این امر در باره همه آثار او صادق است. وی به جهت کوشش های علمی و فرهنگی برنده جایزه صلح کتاب در سال ۱۹۹۵ فرانکفورت و بسیاری از جوایز بین المللی شده است و از جمله اسلام شناسانی است که برای ایراد سلسله سخنرانی های گیفورد (۲)

ص: ۱۹۴

۱- Annemarie Schimmel .

۲- سخنرانی های گیفورد (Gifford Lectures) مجموعه سخنرانی هایی است که در سال ۱۸۸۹ میلادی به ابتکار لرد گیفورد کشیش اسکاتلندی، در دانشگاه ادینبورگ راه افتاد و در آن اندیشمندان بزرگی همچون ویلیام جیمز، هانری برگسون، آلفرد نورث وایتهد، سید حسین نصر و آنه ماری شیمیل سخنرانی کرده اند.

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

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

ص: ۱۹۵

۱- آنه ماری شیمیل، زندگی غربی، شرقی من (خاطرات آنه ماری شیمیل)، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.

۲- عرفان پلی میان فرهنگ‌ها (بزرگداشت آنه ماری شیمیل)، به کوشش شهرام یوسفی فر، دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.

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

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

تالیفات آنه ماری شیمیل

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

۱ _ شکوه شمس (۲) (این کتاب در زمینه شخصیت و افکار مولوی است که همراه با مقدمه ای طولانی از سید جلال الدین آشتیانی، انتشار یافته است).

۲ _ ابعاد عرفانی اسلام (۳) (این کتاب به بررسی تاریخ تصوف و مبانی آن می پردازد).

۳ _ تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام (۴) (این کتاب با رویکردی پدیدارشناسانه به شناخت پاره ای از موضوعات مهم اسلامی می پردازد).

ص: ۱۹۶

۱- همچنین کتاب شناسی اجمالی آثار آنه ماری شیمیل در دو کتاب آمده است ۱- افسانه خوان عرفان، تدوین حسین خندق آبادی، (مقاله کتاب شناسی آثار پروفیسور آنه ماری شیمیل، تالیف خسروناقد)، موسسه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱، صص ۵۹-۴۹؛ ۲- آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمیل، صص ۹۵-۷۹.

۲- شیمیل شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.

۳- شیمیل ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.

۴- شیمیل تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

۴_ درآمدی بر اسلام(۱) (این کتاب به شناخت اسلام، شخصیت حضرت محمد(ص)، بررسی قرآن، فرقه ها و پاره ای از علوم اسلامی می پردازد).

۵_ محمد (ص) رسول خدا(۲) (این کتاب درباره زندگی و شخصیت پیامبر اسلام است).

۶_ زن در عرفان و تصوف اسلامی (به تبیین شخصیت بعضی از زنان بزرگ مسلمان از جمله زنان عارف می پردازد). (۳)

۷_ نام های اسلامی (در باره نام های اسلامی در عرصه های متفاوت زندگی مسلمانان نوشته شده است). (۴)

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل

روش تحقیق و پژوهش خانم شیمل، طبق بیان وی در کتاب «تبیین آیات خداوند» پدیدارشناسانه می باشد. وی در آغاز این کتاب بسیاری از شرق شناسان و اسلام شناسان را متهم می کند که همدلانه اسلام را نشناخته اند و بدون آنکه کتاب آسمانی مسلمانان قرآن و دیگر مبانی اصلی اسلام را بشناسند، به این نتیجه رسیده اند که اسلام در برابر مسیحیت بدعتی بیش نیست. وی در ابتدای کتاب «تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام» سخنی را از ریماروس، از مورخان ادیان درباره اسلام نقل می کند:

«من شخصاً متقاعد شده ام از میان کسانی که دین ترکی (اسلام) را به داشتن این و یا آن نقص متهم می کنند، تنها معدودی قرآن را خوانده اند، و در بین آن تعداد

ص: ۱۹۷

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

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

۳- شیمل زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، س ۱۳۷۹.

۴- شیمل نام های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

معدود هم که آن را مطالعه کرده اند، تعداد بسیار انگشت شماری وجود داشته اند که به کلمات آن کتاب معنای صحیح و وسیعی را که شایسته آن است، بخشیده اند»^(۱)

شیمیل چگونگی توجه یافتن خود به شیوه پدیدارشناسی را در شناخت اسلام، اینگونه نقل می کند 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 می شود و به او می گوید، ما مسلمانان سال های زیادی است که با این بحثی که شما نقل می کنید در فرهنگ اسلامی با عنوان صفات جلال و جمال آشنا هستیم و عارفان به آن تذکر داده اند. شیمیل نقل می کند که سخن آن دانشجو وی را به فکر برد و به این نتیجه واداشت که باید در شناخت اسلام به سوی روش پدیدارشناسی و رویکرد همدلانه از اسلام گام نهاد. از نظر او شاید تنها روشی که بتوان به وسیله آن در یک نگاه تطبیقی میان مباحث مشترک ادیان به عناصر یکسان رسید، همین روش پدیدارشناسانه است.^(۲) در واقع منظور شیمیل این بود که در شناخت اسلام باید با همزبانی و از دیدگاه یک فرد مسلمان نگریست نه اینکه مانند بعضی از دین شناسان غربی مباحث اسلام را بر اساس شیوه تاریخی و زاویه دید خود بشناسیم، بلکه به تعبیر مارتین هایدگر جنگل را به وسیله یک جنگلی و یک کویر را با یک کویری بشناسیم.^(۳)

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

ص: ۱۹۸

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

۲- تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ص ۳۱.

۳- موريس كوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۳۲.

بعضی از دیگر دین شناسان از این شیوه استفاده نموده اند، اما شیمل در اتخاذ این شیوه برای شناخت اسلام بیشتر تحت تاثیر فرید ریش هایلر بوده که شیمل کتاب «تبیین آیات خداوند» را به او هدیه کرده و در باره شیوه پدیدارشناسانه او می گوید:

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

شیمل معتقد است، پاره ای از اسلام شناسان در شناخت اسلام از شیوه های دیگر استفاده نموده اند که هر چند آن روش ها می تواند مفید باشد، اما فهم دقیق اسلام نیازمند آشنایی با زبان اسلام، مطالعه دقیق متون اسلامی، دست نوشته ها و کتیبه ها، و آشنایی با زبان های محلی و فرهنگ های بومی است.^(۲) وی معتقد است، محقق باید از گرایش ها 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 می گوید:

«وی می کوشد ابتدا با مطالعه پدیده ها و سپس سطوح عمیق تر و عمیق تر بازتاب های انسانی در مقابل الوهیت (ذات الهی) به کانون یا قلب یک دین وارد شود تا اینکه به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد... بالاترین تجربه روحی و معنوی می تواند با یک موضوع (محمول) حسی شعله ور شود».^(۳)

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

ص: ۱۹۹

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

۲- تبیین آیات خداوند، صص ۳۵ - ۳۲.

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

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

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

خواندن آثار او گواهی می دهد که وی گاه در بیان اعتقادات مذاهب و فرقه ها به سخنانی استناد می کند که مورد وثوق نیست و او صرفاً آن ها را در بعضی از مجالس مذهبی دیده و یا شنیده است که به بعضی از آن ها 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 اینباره می‌گوید:

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

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

ص: ۲۰۱

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

نگرش آنه ماری شیمل در باره تشیع و مهدویت

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

تفاوت شریعت و فرهنگ

همانطور که پیش از این بیان شد، بخشی از اطلاعات وی بر گرفته از نقلیات و سخنان مردم و یا مشاهدات وی از پاره ای سرزمین های اسلامی و دیدن بعضی از آداب و رسوم متداول میان مسلمانان سرچشمه می گیرد که این دسته از سخنان شفاهی، آثار شیمل را آسیب پذیر و در معرض سوء فهم قرار داده است، افکار و سنت هایی که ریشه در منابع و متون دینی فریقین ندارد و صرفاً آداب و رسومی است که با گذشت زمان و با تکیه بر ریشه های فرهنگی و بومی در میان مردم شکل گرفته است. در واقع خانم 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 می یابد و تبدیل به عادت می گردد، ریشه در شریعت و آداب دینی دارد. مثلاً- وی پس از بیان چشم زخم و تاثیرات نگاه در اسلام در باره برخورد خانم ها در نگاه به نامحرم می گوید:

«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 خانم ها مطلقاً باید از چشم در چشم شدن با مردان غریبه پرهیز کنند، یادآور خطر نگاه است، از این جهت برخی خانم ها برای اجتناب از این قبیل تماس ها از عینک های تیره استفاده می کنند»^(۱).

در واقع از این سخنان گمان می رود 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 می کند:

«در خلال بارداری، خانم ها از ورود به زیارت گاهها اولیاء و بزرگان نیز محروم هستند»^(۲).

همچنین وی در کتاب تبیین آیات خداوند در بخش جنبه های مقدس و حیوانات و گیاهان در باره اسبی که حضرت مهدی علیه السلام، بر روی آن سوار می شود این سخن را نقل می کند:

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

ص: ۲۰۳

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۰۹.

۲- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۰.

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۱۰۸.

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

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

جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه آنه ماری شیمل

شیمل در بخش دیگری از کتاب تبیین آیات خداوند، به صورت مفصل در مورد اسطوره های موجود در فرهنگ اسلامی سخن می گوید و از انواع اساطیر انسان شناسانه، اعتقادی، علت شناختی و اخروی سخن می گوید، از جمله اینکه در اسلام پاره ای از این اسطوره ها همچون افسانه های خدایان و واسطه های الهی که در ادیان اسطوره ای و غیر سامی به چشم می خورد، وجود ندارد اما پاره ای دیگر همچون اساطیر انسان شناسانه و آخرت گرایانه وجود دارد. وی معتقد است در اسلام، اساطیر در باره آخرت بسیار زیاد است و به دلیل اینکه در قرآن به این موضوع و نیز سرنوشت افراد در دنیای دیگر بسیار فراوان پرداخته شده است، از اینرو اسطوره ها در این عرصه ترویج یافته است، به طوری که عده ای از افراد داستان هایی را در باره بهشت و جهنم و رخدادهای آن ساخته اند. وی در این باره می گوید:

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

ص: ۲۰۴

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

شیمیل پس از اینکه به بیان اساطیر اخروی در قرآن اشاره می کند که سرمنشأ پاره ای از داستان ها و نقلیات گردید، مواردی از مسائل مهدویت علیه السلام را از جمله مصادیق اسطوره گرایی می داند، 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 داستان ها با اطلاعات و آیات قرآنی تایید نگردد، باید پشتوانه و عامل به وجود آمدن آن ها را فلاسفه و متصوفه تلقی کنیم. وی در این باره می گوید:

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

از نظر او این دسته از افکار و اعتقادات بر اثر عوامل روان شناختی و اسطوره های فردی و جمعی مسلمانان به وجود آمده است. البته در اینکه پاره ای از افکار و سخنانی که در باره علائم ظهور و یا ویژگی های پس از ظهور گفته شده و دارای وثاقت و اعتبار هم نیست، ریشه در اسطوره گرایی و آرکی تایپ ها دارد، تردیدی نیست، اما اینکه هر مسأله مربوط به موضوع مهدویت را که با

ص: ۲۰۵

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۰۰.

۲- تبیین آیات خداوند، صص ۳۰۱ - ۳۰۰.

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

شیمیل در راستای تاثیر اسطوره در تفکر مسلمانان به بعضی از دیگر موارد از جمله اسطوره هایی که پیرامون شخصیت نبی اکرم (ص) است، اشاره می کند. وی از پاره ای اندیشمندان متجدد یاد می کند که در تلاش برای زدودن جنبه های غیر واقعی و اسطوره ای از شخصیت پیامبر هستند و در ادامه می گوید آیا بهتر نیست تا به جای بیان و نقل جنبه های غیر طبیعی و اسطوره ای از زندگی و شخصیت پیامبر برای فرزندانمان، به بیان ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیامبر پردازیم(۱).

لازم به ذکر است که با خواندن بخش مذکور از کتاب خانم شیمیل و تحلیل اسطوره گرایانه ای که از پاره ای افکار و اندیشه های مسلمانان ارائه می دهد، می توان تفاوت روش پدیدارشناسانه او را با روش پدیدارشناسانه هانری کربن دریافت. کربن هیچگاه این بخش از اندیشه های مسلمانان را برآمده از اسطوره گرایی نمی دانست، بلکه این افکار را با تکیه بر مبانی عرفانی و باطنی تحلیل و تأویل می نمود، به طوری که این اندیشه ها او را به وجد و سر ذوق می آورد، اما در برابر، خانم شیمیل نیز با وجود آنکه با افکار و اندیشه های موجود در سنت عرفانی مسلمانان آشنا است، اما تحلیلی را که از اسلام می پسندد،

ص: ۲۰۶

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۰۲: « تمایلی نیز در جهت اسطوره زدایی داده های قرآنی و حتی بیش از آن داستان های مشهور مرتبط با شخص پیامبر (ص) وجود داشته است... متجددین مسلمان کم و بیش به انتقاد از اشعار مولودیه حضرت رسول (ص) پرداخته اند که در آنها گفته می شود چگونه همه مخلوقات عالم وجود، به این طفل تازه متولد شده که همچون رحمتی برای عالمیان فرستاده شده بود (انبیاء، آیه ۱۰۷) تبریک می گفتند، در حالی که پرندگان و جانوران نیز در این جشن و تحسین شرکت داشتند. آیا این کاری غیر منطقی و خلاف عقل، و بلکه حتی خطرناک نبود که به عوض تأکید روی ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیغمبر (ص) 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 متعالی تر آمده بود به کودکانمان این گونه افسانه های اساطیری را یاد دهیم؟».

رمزگشایانه و اسطوره زدایانه و در تقابل با رویکرد پدیدارشناسانه و تاویلی کرین است.

امامت در اندیشه شیعه

شیمل در باره مفهوم رهبری و ولایت آسمانی بر امت یا جامعه از اندیشه شیعی یاد می کند و بنا به تصور رایج و غلطی که در بسیاری از شرق شناسان قرن نوزدهم و نویسندگان دایره المعارف ها دیده می شود، بیان می دارد 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 می رسد شیمل نیز همچون بسیاری از اسلام شناسان غربی که در تحلیل موضوع مهدویت به ریشه ها و بنیان های اعتقادی آن در متون دینی نمی پردازند، به تاسی از آنها در بیان تاریخ مهدویت به دنبال قیام مختار و محمد بن حنفیه می رود و سپس نیز متوجه فرقه اسماعیلی می گردد، گویی که صرفاً باید مهدویت را در تاریخ سیاسی و تحولات اجتماعی قرن دوم جست. شیمل در کتاب خود در این باره چنین قضاوت می کند:

«فرمانروایی الهی را می توان، 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 ۷۰۰م/۸۱ه) اعتقاد گسترده به مراجعت این فرد قهرمان - که معمولاً تصور می شود در غاری زندگی می کند - 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)

ص: ۲۰۷

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

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

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

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

ص: ۲۰۸

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۶.
۲- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۷ «در جامعه گسترده اسلامی، نقش اساسی متعلق به علمای دینی است، فقهای الهی و مفسرین شریعت اسلامی، زیرا در حدیثی آمده العلماء ورثة الانبياء، علماء جانشینان انبیا هستند. آنان مسئول حفظ و نگهداری قانون الهی و سنت اند. از این روی آنان در حفظ و ثبات امت اسلامی سهم داشته اند، هر چند که به ویژه در دوران جدید، به عنوان افرادی سرزنش شده اند که در مقابل نوسازی جامعه اسلامی و تطابق آن با ارزش ها و رسوم متفاوت عصر جدید مقاومت می‌کنند.»

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۸.

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

«با کمال تعجب اولین نطفه های عقاید و افکاری که بعدها عقاید کلامی شیعی شناخته شده، حول محور علی علیه السلام و یا دو پسر وی از نسل فاطمه علیها السلام یعنی نوه های حقیقی پیامبر اسلام (ص) دور نمی زند، بلکه پیرامون شخصیت یکی دیگر از پسران علی علیه السلام که از همسری غیر از فاطمه علیها السلام بود یعنی محمد بن حنفیه دور می زند»^(۱)

شیمیل محمد بن حنفیه را مؤسس و بنیان گذار عقاید کلامی شیعه می داند و بر این باور است که اندیشه های اعتقادی و کلامی شیعه از جریان سیاسی کیسانیه و قیام مختار شکل گرفته است. به طوری که اظهار می دارد، برای او بسیار عجیب است که چرا عقاید کلامی شیعی حول محور امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام نمی باشد و حول شخصیت محمد بن حنفیه است.

البته شایان ذکر است که بر خلاف تصور شیمیل، که تدوین افکار شیعه را با قیام مختار و فرقه کیسانیه می داند، تاسیس اندیشه های 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

ص: ۲۰۹

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

حسین علیه السلام، نهادینه شده است، و قیام مختار و سپس جریان کیسانیه تنها یکی از آن جریان‌های 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 در باره مهدویت خود بیانگر این است که او تحت تاثیر شیوه تاریخی دیگر مستشرقان بوده است. همانطور که بیان شد، پدیدارشناسی خانم شیمل بسیار متفاوت از دیدگاه دیگر پدیدارشناسان است و در تحلیل مهدویت تفاوت زیادی میان سخنان او با دیگران به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه کربن در تحلیل مهدویت، به اهمیت و ارزش اساسی آن در عرفان اشاره می‌کند و هیچگاه از آن تحلیل تاریخی ارائه نمی‌دهد. وی مهدویت را بنیان معرفت‌شناسی شیعه و رکن اساسی رویکرد عرفانی و حکمت معنوی شیعه تلقی می‌کند و بیش از آنکه مهدویت را متأثر از جریان‌های سیاسی قرن دوم هجری و جنبش‌های سیاسی بداند، آن را پایه استوار فکر شیعه تلقی می‌کند، به همین جهت در سنجش سخنان کربن با شیمل، نگاه تاریخی شیمل به مسأله مهدویت آشکار و هویدا است و در نگرش او مهدویت از منزلت ویژه‌ای برخوردار نیست و تنها یک آموزه و مولفه در کنار دیگر اعتقادات شمرده می‌شود در حالی که در نزد کربن، مهدویت تنها یک مولفه و آموزه دینی نیست، بلکه یک رکن و ستون معرفت‌شناسی معنوی شیعه را تشکیل می‌دهد که با نبود آن عرفان و حکمت شیعی فرو می‌ریزد.

از جمله آثاری که آنه ماری شیمل در آن به صورت منظم و کلاسیک پیرامون شیعه و فرقه های 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 (ص)، می داند، بیان می دارد که این منصب پس از امام علی علیه السلام، طبق تعیین پیشین، به عهده فرزندان امام گذارده شده است. وی در این باره می گوید:

«مطابق عقیده شیعه، محمد (ص) کمی پیش از رحلت خویش، علی علیه السلام را رهبر امت اسلامی کرد و او را با اسرار و رموز سر به مهر ایمان آشنا ساخت، منصبی که بعضی از اولاد و نسل خاص ایشان، که از قبل تعیین شده اند، به نوبت آن را به ارث می برند، 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 فرقه های شیعی از جمله کیسانیه، زیدیه و اسماعیلیه و امامیه اشاره می کند و معتقد است، وجه مشترک تمامی فرقه های شیعی - به جز زیدیه - این است که نسبت به سه خلیفه نخست، حالت تبری و بیزاری دارند.^(۲)

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

«تشیع دوازده امامی از سال ۱۵۰۱ میلادی، دین رسمی ایران بوده است. این مذهب بر مبنای اعتقاد به امام غایبی که از غیب بر جهان حکم می راند قرار دارد.

ص: ۲۱۱

۱- درآمدی بر اسلام، صص ۱۵۸ - ۱۵۷.

۲- درآمدی بر اسلام، ص ۱۷۰ «در نزد تمام گروه های شیعی مرسوم است که سه خلیفه اول را طرد (تبری) نمایند، زیرا که بر طبق اعتقاد پیروان و شیعیان علی (ع) آنان غاصبین منصب خلافت، که بدون شک برای حضرت علی (ع) مقرر شده بود، شناخته می شدند از این روی اسامی ابوبکر، عمر و عثمان در بین شیعیان به چشم نمی خورد. زیدیه های جدید از این تبری خودداری می کنند. این کنار گذاشتن سه خلیفه اول و حتی صب و دشنام دادن به آن ها (که به هر حال جزء اولین گروندگان به اسلام و از اصحاب محترم پیامبر اسلام (ص) بودند)، است که یکی از موانع سخت نزدیکی بین شیعه و سنی را به وجود آورده است. تمایل و رغبت نسبت به علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر (ص) نیز در بین بسیاری از سنیان با ایمان رایج می باشد.»

منصب الهی وی، در غیاب ایشان را مجتهدین و یا علمای مذهب بیان می کنند... مطابق اعتقاد شیعیان، امام مخزن یک جوهر درخشان الهی است که نسل به نسل به ارث می رسد» (۱).

شیمیل پس از اینکه در زمینه امامت امامان شیعه سخن می گوید، این پرسش را مطرح می سازد که آیا پدر، فرزندی را که این نور در او می درخشد، جانشین خود می کند یا اینکه این نور به طور طبیعی به فرزند و امام بعدی منتقل می گردد:

«هر چند که این سوال باقی می ماند که آیا پدر، آن فرزندی را که این نور در وی می درخشد جانشین خود می کند و یا اینکه این نور به طور اتوماتیک (خود به خود) به اولین اولاد پسر وی منتقل می شود» (۲).

البته این پرسش عجیب شیمیل، این تصور را در خواننده ایجاد می کند که شاید آشنایی او به عرفان بیشتر تاریخی و به صورت معلومات عمومی است و اینکه شاید او با مبانی اعتقادی شیعه و عرفان آشنایی عمیق نداشته است.

از جمله مذاهب شیعه که مورد توجه شیمیل قرار گرفته، فرقه اسماعیلی است که در باره مفهوم امامت و اعتقاد به حضور امام در هر دوره ای نظرگاه خاصی دارد. وی به صورت خلاصه به بیان افکار آنان همچون روحیه تاویل گرایانه شان از آموزه های دینی، چگونگی تفسیر قرآن و آداب دینی، و نگرش آن ها درباره مفهوم امام می پردازد و از بعضی شخصیت های دینی آنان نام می برد. وی همدلانه تفسیر آن ها از نیایش و عبادت را توضیح داده و بیان می دارد که از منظر اسماعیلیه، امام در قید حیات است و مرکز حقیقی دین است (۳).

ص: ۲۱۲

۱- در آمدی بر اسلام، ص ۱۶۲.

۲- در آمدی بر اسلام، ص ۱۶۲.

۳- در آمدی بر اسلام، صص ۱۶۵ - ۱۶۴ شیمیل در توضیح افکار اسماعیلیه می گوید: «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 می باشد 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، خانه ای که در آن دانش الهی سکونت دارد، و آن امام حقیقت سلام الله علیه است».

از جمله دیگر مذاهب که در باره مهدویت نظرگاه خاصی دارند و مورد توجه شیمیل قرار گرفته، فرقه بابیه است. وی به اشتباه دلیل تسمیه باب را به این جهت می داند زیرا او خود را باب یا (در) خداوند می دانست که مومنان از طریق او می توانند با خداوند ارتباط برقرار کنند. وی جریان بابیه را از جریان های مذهبی قرن نوزدهم می خواند و درباره آنها می گوید:

«در ایران در قرن نوزدهم میلادی جریان جدیدی به وجود آمد که تا حدودی بر مکتب فقهی شیخیه مبتنی بود. این جریان جدید حرکت بابیه بود که وجه تسمیه آن چنین بود که بنیانگذار این حرکت، سید علی محمد تبریزی در سال ۱۸۲۶ میلادی. خود را باب «در» معرفی نمود تا از آن طریق مومنین بتوانند به حضور خداوند برسند».^(۱)

شیمیل در بیان افکار فرقه بابیه گاه قضاوت نادرستی دارد، به عنوان نمونه می گوید چون باب تصمیم داشت تا زنان را از قید حجاب آزاد سازد، از اینرو زنان از مدافعان علی محمد باب بودند، در حالی که زنان در دوره قاجار بسیار سنتی و وفادار به مذهب بودند و وضعیت فکری و انسان شناسی آن دوران اصلاً قابل مقایسه با وضعیت کنونی نیست. او کشته شدن شاعره ای به نام «طاهره قره العین» را که از طرفداران فرقه بابیه بود، دلیل بر طرفداری زنان از علی محمد باب تلقی می کند و می گوید:

«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 قره العین (متوفای ۱۸۵۲م) بود: از آن روی که باب مصمم بود تا بانوان را از قید حجاب سخت آزاد سازد، لذا حرکت بابیه در نظر خانم هایی که در آرزوی برخورداری از یک آزادی و فعالیت بودند، بسیار جذاب می نمود».^(۲)

ص: ۲۱۳

۱- در آمدی بر اسلام، ص ۱۷۱.

۲- در آمدی بر اسلام، صص ۱۷۲ - ۱۷۱.

او در انتهای بخش «تشیع و فرقه های مرتبط با آن» به فرقه بهائیت، یکی دیگر از فرقه های جدید التاسیس در زمینه مهدویت، اشاره می کند و در باره آنها می گوید، فرقه بابیه در آغاز کار خود را وفادار به چارچوبه اسلام شیعی با رویکرد عرفانی می دانست اما جانشین باب، بهاء الله فرقه خود را به صورت رادیکال تر و افراطی تر تاسیس نمود و شریعت اسلام را منسوخ می دانست و خود را پیامبری دیگر پس از حضرت محمد (ص) می خواند، به همین جهت این مذهب نتوانست قابل پذیرش قرار گیرد:

«جانشین باب، بهاء الله (متوفای ۱۸۹۲م) نهضت مزبور را در جهتی رادیکال تر رهبری کرد. پیروان آن، بهاییان رابطه خود با اسلام را همانند رابطه مسیحیت با یهود می دانند. قوانین اسلامی از نظر این ها متوقف و منسوخ گردیده و... از آنجایی که آنان مدعی هستند دین ایشان پس از حضرت محمد (ص)، خاتم پیامبران، ظهور کرده لذا، از نظر شریعت اسلامی، هر اندازه هم که افکار و عقاید آنان بلند و عالی باشد، باز قابل پذیرش نیست.»^(۱)

در پایان باید خاطر نشان ساخت که با وجود آنکه خانم آنه ماری شیمل از اطلاعات کم نظیری در باره 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 پدیدار شناسانه می داند، اما به نظر می رسد در بعضی موارد نسبت به اسلام همدلانه و از منظر یک مسلمان نمی نگرد و به جای وفاداری به شیوه

ص: ۲۱۴

پدیدارشناسی، به سوی شیوه تاریخی گرایش پیدا می کند، به طوری که این امر بعضی از داورى ها و نتیجه گیری های او را آسیب پذیر ساخته است.

ص: ۲۱۵

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

۲. آشتیانی، جلال، و همکاران، در احوال و اندیشه های هانری کرین، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹.

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

۴. انجمن ایران شناسی فرانسه و ایران، چکیده های ایران شناسی، طهوری، تهران، س ۱۳۸۳.

۵. بدوی، عبدالرحمن، دائرهالمعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷.

۶. بدوی، عبدالرحمن، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکنند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س ۱۳۷۵.

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

۸. براون، ادوارد، نامه هائی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۲.

۹. پازوکی، شهرام، یادى از هانری کربن، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

۱۰. حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج)، سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، موسسه امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۷.

۱۱. حسینی طباطبائی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، چاپخش، تهران، س ۱۳۷۵.

۱۲. حکیمی، محمد رضا، نان و کتاب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۸۴.

۱۳. جمعی از نویسندگان، مرجع مهدویت، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج) و پایگاه اطلاع رسانی پارسا، قم، س ۱۳۸۴.

۱۴. جمعی از نویسندگان، آشنایی از آن سوی افق (بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات باز، تهران، س ۱۳۸۲.

۱۵. خندق آبادی، حسین، حکمت جاویدان، موسسه توسعه دانش، تهران، س ۱۳۸۰.

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

۱۷. دارمستتر، جیمز، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، س ۱۳۸.

۱۸. دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخار زاده، نشر فرزانه، تهران، س ۱۳۷۶.

۱۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷.

۲۰. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

۲۱. سعید، ادوارد، شرق شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۱.

۲۲. سهروردی، شهاب الدین، حکمهالاشراق، تصحیح هانری کربن، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران.

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

۲۴. شیمیل، آنه ماری، افسانه خوان عرفان (مجموعه مقالات)، تدوین حسین خندق آبادی، موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱.

۲۵. شیمیل، آنه ماری، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

۲۶. شیمیل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.

۲۷. شیمیل، آنه ماری، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.

۲۸. شیمیل، آنه ماری، درآمدی بر اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۵.

۲۹. شیمیل، آنه ماری، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۸۲.

۳۰. شیمیل، آنه ماری، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، س ۱۳۷۹.

۳۱. شیمیل، آنه ماری، زندگی غربی شرقی من، سید سعید فیروز آبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.

۳۲. شیمیل، آنه ماری، نام های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

۳۳. صالح حمدان، عبدالحمید، طبقات المستشرقین، مکتبه المدبولی، بی جا، بی تا.

۳۴. صالح، هاشم، الاستشراق بین دعاته و معارضیه، الطبعه الثانيه، دارالساقی، اللبنا، س ۲۰۰۰.

۳۵. طیباوی، خاورشناسان انگلیسی زبان، سید خلیل خلیلیان، نوید، تهران، س ۱۳۴۹.

۳۶. عداس، کلود، ابن عربی سفر بی بازگشت، نیلوفر، تهران، س ۱۳۸۲.

۳۷. عبدالله خوروش، حسین، فرهنگ اسلام شناسان خارجی، موسسه مطبوعاتی مطهر اصفهان، اصفهان، س ۱۳۶۲.

۳۸. فخاری، عبدالحسین، ذهنیت مستشرقان، چاپ سوم، نشر آفاق، تهران، س ۱۳۷۸.

۳۹. فلوتن، فان، السیاده العربیه و الشیعہ و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدکتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانيه، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، س ۱۹۶۵.

۴۰. فلوتن، فان، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

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

۴۲. کوربان هنری، نظره فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر

السلمان، موسسه فكر الاوحد للتحقيق و الطباعه، لبنان، س ۲۰۰۲م.

۴۳. كربين، هانرى، آئين جوانمردى، احسان نراقى، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳.

۴۴. كربين، هانرى، تاريخ فلسفه اسلامى، سيد جواد طباطبايى، چاپ دوم، كوير، تهران، س ۱۳۷۷.

۴۵. كرامر، رابرت. اس، دائرهالمعارف جهان نوين اسلام (عنوان: مهدى)، بهروز جندقى، مجله انتظار، بنياد فرهنگى حضرت مهدى موعود(عج)، قم، سال چهارم، شماره يازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳).

۴۶. كوروز، موريس، فلسفه ي هايدگر، محمود نوالى، انتشارات حكمت، تهران، س ۱۳۷۸.

۴۷. گلدتسيهر، ايگناتس، درس هاى درباره اسلام (فرقه ها)، علينقى منزوى، بي جا، بي تا.

۴۸. گلدتسيهر، ايگناتس، العقيدة و الشريعة فى الاسلام، يوسف موسى، محمد، و همكاران، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثه، مصر، ۱۹۵۹.

۴۹. گوبينو، ژوزف كنت دو، سه سال در ايران، ذبيح الله منصورى، مطبوعات فرخى، تهران، بي تا.

۵۰. گيب، هميلتون، اسلام (بررسى تاريخى)، منوچهر اميرى، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، س ۱۳۶۷.

۵۱. گیب، همیلتون، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.

۵۲. گیب، همیلتون، درآمدی بر ادبیان عرب، یعقوب آژند، موسسه امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.

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

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

۵۵. مادلانگ، دلیو، دائرهالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۶۷. یوسفی فر، شهرام، عرفان پلی میان فرهنگ ها بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.

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

Balyuzi, H.M, Edward Granville Browne and the bahai faith, George Ronald, - ۶۹
. ,London

ص: ۲۲۳

. Bosworth.C.E and others, The Encyclopedia of Islam, Brill, Leiden, , vol -٧٠

. , Browne, Edward G, A year Among the Persians, London -٧١

Eliade, Mircea, The Encyclopedia of Religion, macmillan publishing company, New -٧٢
. , York

Hasting, games, Encyclopedia of religioun and ethics, charles scribners sons, New -٧٣
. York, , vol

Hussain, J. m, The occultation of the Twelfth Imam a Historical Background, - ٧٤
. , Princeton

. , Kohlberg, E, from Imamiyya to Ithna-Ashariyya, Bsoas -٧٥

Kohlberg, E, Imam and community in the pre – Ghayba period, in Authority and -٧٦
. , political culture in shiism, ed S.A. Arjomand, Albany, New York

Makdisi, George, Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A..R. Gibb, - ٧٧
. , E.J.Brill, Leiden

. , Sachedina, a, Islamic Messianism, Princeton -٧٨

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

