

تلقی هانری گربن از تفکر شیعی در باب

امامت و مهدویت

اکبر طالب پور^۱

نرگس خوشکلام^۲

چکیده

هانری گربن برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی و فلسفه اسلامی بود که به سبب آشنایی با علامه طباطبایی به حقایق قابل توجهی در مکتب تشیع دست یافت. وی با نگاه پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه‌ها و عناصر بنیادین شیعه و حکمت معنوی پرداخت و تشخیص داد که مسأله امامت و مهدویت، بنیاد اصلی مذهب شیعه است. او معتقد بود نمی‌توان برای تشیع، عرفان و حکمت معنوی ارزش قائل شد، و در عین حال، مسئله امامت و ولایت امام را که سر انجام به امام زمان علیه السلام ختم می‌گردد، نادیده گرفت، وی فلسفه غیبت و ظهور امام زمان علیه السلام را در شایستگی و ناشایستگی افراد و معرفت آنها می‌دانست. در این مقاله با بررسی آثار هانری گربن، با استفاده از روش تحلیل محتوا نظرات وی درباره فلسفه شیعی و مهدویت مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. نتایج بررسی پدیدار شناختی آثار هانری گربن با استفاده از روش تحلیل محتوا نشان داد؛ در نزد وی تنها دین بر حق دین اسلام است و در میان مذاهب اسلامی تنها تشیع می‌تواند به عنوان نسخه نهایی و مذهب جهانی مورد پذیرش عام قرار گیرد، چون تنها در سایه آموزه‌های حقیقی تشیع می‌توان ارتباط میان جهان آخرت و دنیا را حفظ کرد، چرا که در این مذهب حضور امام به عنوان واسطه فیض و حلقه اتصال بین جهان دنیوی و اخروی حفظ می‌شود.

واژه‌های کلیدی: هانری گربن، دازاین، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، تشیع، امامت.

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه الزهراء، نویسنده مسئول، ایمیل؛ a.talebpour@ac.ir alzhra

۲. پژوهشگر و کارشناس ارشد حوزه علوم اجتماعی، narges_khoshkalam@yahoo.com

۱. مقدمه و بیان مسأله

آشنایی جهان غرب با اسلام، عموماً به واسطه مقالات یا کتب مستشرقان بوده است که خود اطلاع درستی از این مکتب آسمانی نداشته‌اند، چنانکه گُربن^۱، خود در این باره معتقد است که محققان اروپایی که در جست و جوی عقاید عالی اسلامی بوده‌اند، تا کنون درباره «حکمت شیعه» که نماینده واقعی جنبه باطنی اسلام است، تقریباً به کلی در جهل بوده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ۱۶).

گُربن، نخست طی سالهای ۱۹۲۴-۱۹۲۳، تحت تعلیم ژیلسون هنر مطالعه و تعمق در متون قرون وسطی را آموخته و به مدد او، ابن سینا و فلسفه اش را کشف و به شناخت شیخ اشراق که به نوعی او را در تمام عمر شیفته و مفتون خود ساخت، دست می‌یابد. او همچنین طی سالهای ۱۹۲۶ - ۱۹۲۷، در مدرسه زبانهای شرقی، به مطالعه پرداخته و دیدار با ماسینیون^۲، مستشرق بزرگ فرانسوی قرن بیستم، کلید گشایش و درک تفکر شرقی شده و در پرتو تعلیم او با شیخ اشراق آشنا می‌شود. گُربن با آنکه کاملاً معطوف شرق و اندیشه‌های معنوی آن می‌شود به مطالعه در باب تفکر آلمانی نیز می‌پردازد و با کشف آن حین گذر از آثار لوتر^۳ و اندیشمندان پروتستانی همچون کارل بارت، با اندیشه‌هایی به سبک هایدر آشنا شد، هایدری که راهگشای درک هرمنوتیک (تأویل) معنوی بود (کولن، ۱۳۹۰، ۱۹۶ و ۱۹۷).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین اتفاق زندگی گُربن، گسست وی از تفکر هایدرگر در معنای درک مفهوم دازاین^۴ بود، به زعم وی فلسفه هایدرگر و به طور کلی فلسفه معاصر غربی حاوی مختصاتی بود که بسیاری از پرسش‌های بزرگ بشر را بی پاسخ رها می‌کند. گُربن مدت‌ها برای یافتن پاسخ‌های قانع کننده وقت صرف کرده بود و به بیان خودش نهایتاً فلسفه شیعی و حکمت الهی حکمای ایرانی را قانع کننده یافته بود. برای گُربن جوان پیش از عزیمت به ایران، تقریباً مشخص گشته بود که مرگ، انتهای

1. Henry Corbin.
2. Massignon.
3. Luther.
4. Dasein.

جهان نیست. با این حال او برای یافتن پاسخی برای پرسشی که در ذهن داشت، رهسپار ایران گشت. پرسشی که گربن در پی پاسخ آن به ایران عزیمت کرد، این بود: آیا امکان بودن در ورای مرگ، فقط با مرگ محقق می‌گردد؟ یا پیش از مرگ نیز انسان می‌تواند در خارج از جهان خویش بایستد؟ پاسخ این پرسش به روشنی در آموزه‌های شیعی وجود داشت و به روشنی می‌شد با حدیث «موتو قبل ان تموتوا» به چنین پرسشی پاسخ داد. پاسخ این پرسش را علامه طباطبایی با توجه به آموزه‌های شیعی به هانری گربن داد و وی را شیفته مکتب تشیع نمود و او با یک رویکرد پدیدارشناسانه به مطالعه تفکر شیعی و محور بنیادین آن - امامت و حضرت مهدی علیه السلام - پرداخت. این چنین بود که آرای هانری گربن در تطابق کامل با تفکر شیعی در باب امامت و مهدویت شکل گرفت و منجر به شکل‌گیری نوع دیگری از اندیشیدن در فلسفه غربی گردید که با آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام قرابت ویژه‌ای داشت. در تحقیق حاضر با استفاده از روش تحلیل محتوا، در صدد بررسی تطابق آرای هانری گربن در مورد تفکر شیعی در باب امامت و مهدویت هستیم تا ضمن روشن نمودن زوایای مختلف این امر، به افزایش آگاهی اندیشمندان در این حوزه کمک نموده و پاسخگوی شوق شناسی ناقص مبتنی بر غلبه همه جانبه غرب باشیم.

۲. ادبیات و چهارچوب مفهومی تحقیق

در زمینه بررسی آرای هانری گربن مطالعاتی که انجام شده است هیچکدام بطور خاص به بررسی تطابق آرای وی با تفکر شیعی نپرداخته‌اند و اکثر مطالعات در این زمینه تنها به بیان فلسفه گربن پرداخته‌اند، بنابراین و با توجه به این نکته که هدف اصلی تحقیق حاضر بررسی میزان تطابق آرای هانری گربن با تفکر شیعی می‌باشد، مطالعه در خور توجهی که بتواند بعنوان پیشینه تحقیق مورد استفاده قرار گیرد وجود نداشته است. با این اوصاف در ادامه به چهارچوب مفهومی تحقیق پرداخته شده است. یکی از مفاهیمی که در تحقیق حاضر مورد استفاده قرار گرفته است، روش پدیدارشناسی هرمنوتیک است. این واژه از دوره یونان باستان به گونه‌ای پراکنده رواج داشته است. اما هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک هایدگراس است که هرمنوتیک را در ساحت وجودشناسی به کار می‌گیرد و از آن برای تفسیر هستی و هستی‌شناسی فهم و تفسیر

بهره می‌برد (موسوی، ۱۳۸۴، ۱۴۴). هایدگر در اثر دوران‌ساز خویش، هستی و زمان^۱ (۱۹۲۷) که از آثار اولیه او به شمار می‌رود، نوعی هرمنوتیک ضد ذهنی را بنیان نهاد که بر مکانمندی تمام و کمال ما در تاریخ و زبان تأکید می‌کند. مسئله فهم کاملاً از کندوکاوی محققانه در ذهن شخص دیگر جدا می‌شود و در مقابل بر جای‌گیری در یک جهان زمانی تأکید می‌شود که معنای آن مسبوق بر ماست و ما از آن فهمی ضمنی داریم. هایدگر می‌گوید: ما فهمی از وجود داریم و هدف تأویل، آشکار ساختن پیش‌فهمی است که ما پیشاپیش از هستی در جهان خود داریم (کربای، ۱۳۷۷، ۱۲). در اینجا پدیدارشناسی به منزله روش هرمنوتیکی درمی‌آید و بر اساس نظریه هرمنوتیکی هایدگر در پدیدارشناسی دازاین، تأویل در آگاهی انسانی و مقولات انسانی بنیاد گذاشته نمی‌شود، بلکه در ظهور شیء مورد معاینه، یعنی واقعیتی که با ما ملاقی می‌شود، بنیاد گذاشته می‌شود. در واقع، علم هرمنوتیک به صورت هستی‌شناسی فهم و تأویل درمی‌آید. هایدگر گام نهایی را برمی‌دارد و ذات علم هرمنوتیک را قوه هستی‌شناسی فهم و تأویل تعریف می‌کند که انکشاف وجود اشیا در نهایت، استعدادهای بالقوه هستی خود (دازاین) را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، علم هرمنوتیک هنوز نیز نظریه فهم است، اما فهم به طرز متفاوت (هستی‌شناسی) تعریف می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷، ۱۴۴).

واژه دازاین در فلسفه معهود و متعارف آلمانی به معنای وجود^۲ به کار می‌رفت. مراد از این مفهوم که انسان دازاین است توجه دادن به تنهایی اوست. به منزله کسی که همواره خودش را در موقعیتی خاص می‌یابد، در عین حال او «آنجا» است، بدین معنا که آنجا او بر او منکشف می‌شود و مرکز رجوع است. اگر چه دازاین بر حسب استعمال معهود، عموماً برای «وجود» استفاده می‌شود، هایدگر معنای آن را به وجود انسان محدود می‌کند، و خود، همین کلمه وجود را نیز به معنایی محدود برای نوعی از هستی که متعلق به دازاین است مورد استفاده قرار می‌دهد. به نظر هایدگر انسان از همه باشندگان دیگر [اتم‌ها، کوه‌ها، درخت‌ها و...] متمایز است، چون او نه فقط هست، بلکه فهمی دارد از آن که کیست و مسئولیتی دارد برای آن که هست. بدین معنا فقط اوست که «وجود» دارد (مک کواری، ۱۳۷۶، ۴۰ و ۴۱). بدیهی است که

1. Being and Time.
2. Existence.

داشتن چنین مفهومی از دازاین تنها منجر به بودگی و بودن و در نهایت درک این بودن بوسیله انسان می‌شود، اما چنین مفهومی به هیچ وجه جهان پس از مرگ را در بر نمی‌گیرد و به عبارتی تنها یک مفهوم این جهانی محسوب می‌شود، اما تطابق آرای گزین با تفکر شیعی در باب امامت و مهدویت منجر به گسترش این مفهوم به جهان پس از مرگ نیز شده است.

با توجه به مطالب فوق چهارچوب تئوریک مقاله حاضر در واقع بسط مفهوم دازاین به جهان قبل و بعد از مرگ بوده است تا بتواند از این منظر مفهوم امامت و مهدویت را روشن تر نماید.

۳. روش تحقیق

استفاده از تحلیل محتوا به‌منزله تکنیکی علمی عمدتاً در قرن بیستم رایج شد و گرایش‌های گوناگون علوم اجتماعی همچون؛ ارتباطات، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و روان‌شناسی آن را در پژوهش‌های خود به‌کار گرفتند (M. S. Poole & J.P. Folger, 1981, 487). پس از جنگ جهانی دوم هارولد لاسول^۱ و همکارانش با انتشار کتاب زبان سیاست، دیدگاه‌ها و جهت‌های نوینی را برای به‌کارگیری این تکنیک فراهم آوردند. اواسط قرن بیستم ایراداتی به تحلیل‌های سطحی بدون در نظر گرفتن محتوای پنهان تحلیل وارد شد. از این زمان بود که رویکردهای کیفی در تحلیل محتوا گسترش یافتند. تحلیل محتوای کیفی، تمرکز بر مشخصات زبان به‌منزله وسیله ارتباطی برای به دست آوردن معنا و محتوای متن دارد (R. W. Budd & R. K. Thorp, & L. Donohew, 1967, 125). به اعتقاد فیلیپ استون (P. Stone, 1966, 5) تحلیل محتوا روشی است که به‌گونه عینی و براساس قواعد معین، مشخصاتی ویژه از یک پیام را کشف می‌کند. این تعریف کاملاً با تحلیل محتوای کیفی قرابت دارد. تحقیق حاضر نیز به منظور بررسی آرای گزین بر تحلیل محتوای کیفی متمرکز شده است، این نوع از تحلیل محتوا را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایند طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی، و تم‌سازی یا طراحی الگوهای شناخته شده دانست (Hsiu- Fang Hsieh & Sara E. Shanon, 2005, 21).

1. Harold Lasswell.

کلمات یا محتوای عینی متون می‌رود و تم‌ها یا الگوهایی را که آشکار یا پنهان هستند به صورت محتوای آشکار می‌آزماید (Patton, 2002, 18).

مطالعه‌ای که از روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد تلخیصی استفاده می‌کند با شناسایی و کمی کردن کلمات یا مضامین ویژه موجود در متن، با هدف فهم چگونگی کاربرد این کلمات یا محتوای آنها در متن آغاز می‌شود. این کمی‌سازی نه تنها تلاشی برای فهم معنای کلمات است، بیشتر از آن، کشف کاربرد این کلمات در متن است. تحلیل کردن برای نمود یک کلمه یا مضمون ویژه در متن، نشانی از تحلیل محتوای واضح و مشخص است (Denzin, N. & Y. Lincoln, 2000, 241). اگر تحلیل در همین متوقف گردد، تحلیلی کمی محسوب می‌شود اما تحلیل محتوای کیفی با رویکرد تلخیصی به تحلیل محتوای پنهان و نهفته موجود در کلمات می‌پردازد، در اینجا تمرکز روی کشف معانی اصولی واژه یا مضامین آن است و از این نوع تحلیل محتوا در مطالعات تحلیلی انواع مقالات موجود در مجلات علمی و همچنین کتاب‌های مرجع استفاده می‌شود. به عبارت دیگر در رویکرد تلخیصی محققان می‌کوشند بر اساس کاربرد کلمه و یا معانی‌ای که یک کلمه می‌تواند داشته باشد، کشف کنند که هدف بنیادین چه بوده است. در تحقیق حاضر در بررسی آرای کُربن به توصیف جنبه‌های مشاهده‌پذیر و جزئیات ملموس محتوای کتب کُربن پرداخته شده است و واحد تحلیل موضوعاتی بوده است که او مطرح نموده است. با توجه به این امر که براساس واحد معنا، باید داده‌ها را با توجه به نوع تحقیق در رمزهای مختلف قرار داد، پس از رمزها به بررسی مقوله که مرحله بعدی در تحلیل محتوای کیفی است، پرداخته شد.

۴. یافته‌ها

یافته‌های تحقیق حاضر در چند بخش اصلی شامل؛ روش تحقیق پدیدارشناسانه، مسیر دایره نبوت تا ولایت و دکترین مهدویت ارائه شده‌اند که در ادامه مورد بررسی قرار گرفته است.

۴-۱. روش پدیدارشناسانه کُربن

برخلاف روش تاریخی‌گری که بین خاورشناسان پیش از کُربن شایع بود، شیوه تحقیق او توصیفی و همدلانه بود، او به جای اظهار نظر شخصی و تحلیل تاریخی

پیرامون مباحث دینی، می‌اندیشد که آموزه‌های چون مهدویت در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری اسلام، به ویژه شیعه چه نقش و کارکردی دارد (موسوی گیلانی، ۱۳۸۴، شماره ۱۷).

بر این اساس پدیدار شناسی روش تحقیق هانری گربن بود که به قول هایدگر،^۱ در آن سعی می‌شود موقعیتی فراهم شود تا خود شیء، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیفتد. وقتی یک مرد جنگلی، از جنگل صحبت می‌کند، یا یک اهل کویر، از کویر صحبت می‌کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آنها چگونه پدیدار می‌شوند؛ نه اینکه ما به آنها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده، بنگریم (کوروز، ۱۳۷۸، ۲۵ و ۲۶). در روش پدیدار شناسانه، محقق می‌کوشد از منظر یک مؤمن به کانون یک دین وارد شده و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین، دست یابد (شیمل، ۱۳۷۶، ۳۶).

از همین منظر در رویکرد پدیدار شناسانه محقق، موضوع مورد مطالعه خود را همانگونه مطالعه می‌نماید که خود سوژه آن را درمی‌یابد نه بدان سان که محقق برای دانش و معرفت، یک چهارچوب از پیش تعیین شده مشخص نماید. از این رو گربن در آثار خود با استفاده از یک رویکرد پدیدار شناسی هرمنوتیکی سعی نموده است تا به درک مذهب تشیع دست یابد. نمونه‌هایی از استفاده از چنین رویکردی را می‌توان در آثار وی مشاهده نمود. به عنوان مثال جایی که علامه طباطبایی از قول گربن، مطرح می‌کند: به عقیده من، مذهب تشیع تنها مذهبی است که رابطه هدایت الهی را میان خدا و خلق، همیشه زنده نگه داشته و به طور مستمر و پیوسته ولایت را زنده و پابرجا می‌گذارد. مذهب یهود، نبوت را که رابطه‌ای است واقعی میان خدا و عالم انسانی، در حضرت کلیم ختم کرده و پس از آن، به نبوت حضرت مسیح و حضرت محمد صلی الله علیه و آله ادعان نموده و رابطه مزبور را قطع می‌کند. مسیحیان نیز در حضرت عیسی متوقف شدند و اهل سنت نیز در حضرت محمد صلی الله علیه و آله توقف نموده و با ختم نبوت در ایشان، دیگر رابطه‌ای میان خالق و خلق، موجود نمی‌دانند. تنها، مذهب تشیع است که نبوت را با حضرت محمد صلی الله علیه و آله ختم شده می‌داند؛ ولی ولایت را که همان رابطه هدایت و تکمیل می‌باشد، بعد از آن حضرت و برای همیشه زنده می‌داند؛ رابطه‌ای که از اتصال عالم انسانی به عالم الوهی حکایت می‌کند؛ به واسطه دعوت‌های دینی قبل

1. MartinHeidegger.

از موسی و دعوت دینی موسی و عیسی و محمد ﷺ؛ و بعد از حضرت محمد ﷺ به واسطه همین رابطه ولایت، جانشین وی (به عقیده شیعه) زنده بوده و هست و خواهد بود. و این حقیقتی است زنده که هرگز نظر علمی نمی‌تواند آن را از لیست حقایق، حذف نماید. همانگونه که علامه بیان می‌کند به عقیده من، همه هادیان، برحق بوده و یک حقیقت زنده را دنبال می‌کنند و همه ادیان در اثبات وجود این حقیقت زنده، مشترکند. آری؛ تنها مذهب تشیع است که به زندگی این حقیقت، لباس استمرار پوشانده است (طباطبایی، ۱۳۳۹، ۲۰ و ۲۱).

با توجه به این امر می‌توان به روشنی دریافت که گُربن با اتخاذ روش پدیدارشناسی در مطالعه دین اسلام و مذهب تشیع توانسته است از منظر مؤمنین و بدون داشتن تصورات قالبی پیشین درک بهتری از اسلام و تشیع ارائه دهد. با توجه به مضمون فوق است که گُربن به امر امامت به عنوان واسطه فیضان و حلقه اتصال بین دنیا و آخرت توجه می‌نماید و این مفهوم را همچون یک فرد شیعی بسان ریسمانی برای حبل الله و رسیدن به معبود تلقی می‌نماید.

۲-۴. مسیر دایره نبوت تا دایره ولایت^۱

در این شیوه شناخت، منظور درک کامل نبوت به منظور هدایت دوباره آن به اصل و جوهره اش یعنی همان فلسفه نبوی می‌باشد. راهبر درونی^۲ که امکان وصول به خویشتن خویش را میسر می‌سازد، در حقیقت تصویری از امام و پیامبر را برای مومن شیعی به ارمان می‌آورد. منظور از بیان این مسیر، گذر از معنای ظاهری کتاب مقدس، قرآن و رسیدن به معنایی عمیق‌تر، معنوی‌تر و شخصی‌تر^۳ می‌باشد که این امر، امکان شناخت از ملکوت و خویشتن خویش را فراهم می‌سازد. تفسیری که بر مبنای جنبه باطنی آیات صورت می‌گیرد «تأویل» نام دارد و به شکل خیلی شماتیکی می‌توان گفت که اگر کلام با الهام بخشیدن به جان پیامبر در دل وی نزول کرده است، پس ادراک باطنی کلام، حکم پیمودن مسیری معکوس یا تأویلی خواهد بود که معنای ظاهر را به معنای سرچشمه اش برمی‌گرداند. این بازگشت، صرفاً تئوری گونه و

1 . Du cycle de la Prophétie au cycle de l'Initiation.

2 . Le guide intérieur.

۳. سه‌رودی در این باب چنین می‌گوید: قرآن را چنان بخوانید که گویی برای شمانوشته شده است. (برای درک بیشتر به کتاب مورد بحث رجوع شود)

ابژکتیو نیست و منظور زمینه سازی ابژکتیو گونه درکی صحیح و جدا از هر گونه ضرورت وجودی قرآن است. به معنای کامل تر، منظور در نظر گرفتن آن بسان کتابی است که به مدد آن نوعی تغییر درونی را مشاهده می کنیم. در حالی که مکتب سنی معتقد است دایره نبوت فقط به طور مشخص با انتخاب محمد ﷺ بسته می شود. در حالی که تشیع راه آینده را باز نگاه می دارد، زیرا معتقد است که حتی پس از بعثت خاتم پیامبران هنوز می توان در انتظار چیزی بود. به همین دلیل مکتب تشیع بیشتر گرین را مجذوب خود می کند (کولن؛ ۱۳۹۰: ۲۰۲-۲۰۰). این جذب گرین را که در جستجوی معرفت واقعی بود و از رویکرد یک عالم به مسائل پیرامون خود می نگریست به یک ویژگی خاص از مکتب تشیع می رساند که می تواند لب الالباب دین اسلام و تمام ادیان الهی باشد و آن، خالی نشدن زمین از حجت و خلیفه الهی برای ارشاد سالکان الی الله می باشد. در واقع می توان گفت که کلام الهی از باطن به جان نبی ساطع گردیده است و سپس به مؤمنین به صورت ظاهری بیان شده است. بنابراین به یک معنی درک این امر در دل مؤمن با مهندسی معکوس مجدداً باطنی شده و انکشاف و فهم امر قدسی رخ می دهد. در اینجا لازم به ذکر است که افرادی که نتوانسته اند به کنه این موضوع پی ببرند سعی در ایجاد ابهام در این زمینه داشته و تلاش هایی در راستای معصومیت زدایی برای درک موضوع از منظر خود داشته اند.

۴-۲-۱. دو خصیصه مذهب شیعه

گرین دو خصیصه عمده شیعه در باب امامت را اینگونه بیان نموده است: اولین خصیصه، این است که از بین کلیه صفاتی که انسان معمولاً و عادتاً به خدا نسبت می دهد - حتی در مذاهب توحید و یگانه پرستی - در حقیقت، هیچ یک، معرف ذات باری تعالی و ادراک حقیقت او نیست. ذات باری توسط انسان قابل ادراک نیست و با او رابطه ای نمی توان داشت، مگر بدان وجه و صورتی که خود او ارائه کند و به انسان بنماید و ظاهر سازد و آن صورت الزاماً و اضطراراً بر وفق اراده خاص او و شکل خاص اراده اوست و آن صورت و هیأت، صورت انسانی است در صفت کمال، و همین فرد اجلی و انسان کامل در مذهب شیعه به شخصیت «امام» اطلاق می شود. امام، مظهر وجود باری تعالی و تجلی ذات اوست. البته این مفهوم را نباید با مفهوم تجسد خداوند که در حکمت الهی دین مسیح، مذکور و مقبول است، اشتباه گرفت. اینجا موضوع مظهریت و تجلی ذات مطرح است. همچنین انسان کاملی که در اینجا مورد توجه قرار

گرفته با مباحث عرفان ابن عربی و بطور کلی تصوف اهل تسنن متفاوت می‌باشد و برای هر کسی امکان دست یابی ندارد و امری از پیش تعیین شده و محتوم می‌باشد به نحوی که اسامی این امامان شریف در الواح محفوظ ذکر شده است تا از مشتبه شدن امر بر دیگران جلوگیری شود.

خصیصه دوم اینکه متن قرآن کریم که وحی مُنزل و کتاب مقدس اسلام محسوب می‌شود، غیر از معنای اصطلاحی و ظاهری، حاوی معنایی مستتر، باطنی و معنوی است. دست یافتن به این معنی باطنی، مترادف با زنده شدن روح به زندگانی جدید، حیات جان و رستگاری و آزادی و آزادگی است. حقیقت این است که اولین وارث و نخستین صاحب امانت معنوی پیامبر اسلام، شخصیت امام اول و پس از او سلسله مستقیم فرزندان وی می‌باشند. به عبارت دیگر این ودیعه معنوی، ذات و شخصیت امام و نه شخصیت متفرد تاریخی او است، بلکه سرِ ضمیر او که مفتخر به التباس بعثت و مأموریتی جهانی گردیده است. بدین جهت معرفت تام به شخصیت و ذات امام، به منزله معرفت آزادی بخش و نجات دهنده روح می‌باشد (همان، ۲۱۱-۲۱۲). به همین خاطر شیعه امام را قرآن ناطق در نظر می‌گیرد و در ماجرای حکمیت شیعیان واقعی همچون مالک اشتر و... توجهی به اوراق قرآن بر سر نیزه‌ها نداشتند چون حکم قرآن را در زبان حضرت علی علیه السلام جاری می‌دانستند.

به زعم کُرَبَن مذهب شیعه نه تنها حاکمیت امام را جانشین اصل دموکراتیک سنت و جماعت در جامعه اسلامی کرده است، بلکه ایمان و اعتقاد به امام غایب، جنبه قدسی و اعتبار معنوی خاصی به مذهب شیعه می‌بخشد: هر فرد شیعه مؤمن با حضور قلب، خود را همراه و هم‌عنان امام و پیشوای حقیقی طریقت معنوی خود، احساس و ادراک می‌کند و این معنا را فلاسفه به نحوی دیگر و به عبارت دیگر در مفهوم «همزاد ربّانی و آسمانی»^۱ که همواره با هر فرد بشر زندگی می‌کند و هیچ گاه از او جدا نمی‌شود، اعتبار بخشیده‌اند (همان، ۲۱۵-۲۱۶).

۴-۲-۲. تفاوت عرفان شیعی با تصوف

در مقاله پیشداوری‌هایی درباره تشیع^۲ به تفاوت عرفان شیعی و تصوف پرداخته

1. Alter ego.

۲. ترجمه توسط مرسته همدانی از کتاب درباره اسلام ایرانی، EnIslamIranien، پاریس، ۱۹۷۱، جلد اول (شیعه دوازده امامی)، صص ۲۲-۱۵، این مقاله پس از اصلاح توسط آقای دکتر نوزد آقاخانی در عرفان ایران (مجموعه

است: شیعه دوازده امامی و عرفان شیعی همیشه میل به حفظ اعتدال و تقارن بین ظاهر و باطن و نماد و نمادینه (سمبل و سمبلیزه) داشته است و این تعادل برعکس، نزد بعضی از صوفیه به مخاطره افتاده است. یک نشانه این عدم تعادل آن است که برخی از سلسله‌های تصوف به یک شیخ یا قطب، ارادت فوق العاده دارند که عملاً ممکن است تجسم مرئی یا جانشین امام تلقی شود و اگر یک شیخ صوفی، مانند سعدالدین حمویه، ارادت فوق العاده‌ای نسبت به امام دوازدهم دارد، برعکس نزد برخی دیگر از صوفیه، برداشتی که از شخصیت شیخ دارند، ممکن است باعث تقلیل جایگاه امام شود و این برای تفکر ناب شیعی غیر قابل تحمل است؛ زیرا این تصوف که غالباً نوعی احترام افراطی را نسبت به شخص قطب به همراه می‌آورد، مسائل ناشی از غیبت امام را خدشه دار می‌سازد؛ غیبتی که باید تا پایان دوران ما به طول انجامد. تناقضی که مطرح می‌شود، این است که تصوف، متمایل به دنیوی کردن مابعدالطبیعه تشیع شده است. در واقع تصوف اینچنین منتهی به تضعیف مبحث امام شناسی شده و این همان نتیجه‌ای است که نهایتاً تصوف سنی به آن منجر شده است. اعتدال بین ظاهر و باطن فقط به وسیله تعادل بین نبوت و ولایت و پیامبرشناسی و امام شناسی می‌تواند حفظ شود و اگر جذب و ولایت ویژه امامان را به سادگی به شخص پیامبر انتقال دهیم، این تعادل از بین می‌رود؛ چنانچه اگر از امامت چشم پوشی کنیم، اصل توحید را غیرممکن می‌سازیم (توحیدی که به طور همزمان، مصون از تعطیل و تشبیه باشد) (همان، ۲۹۶-۲۹۷).

بنابراین امام شناسی ادامه و بسط نبی شناسی بوده و سلسله امامت بر محور امام مهدی علیه السلام که ادامه امام شناسی در عصر ما است، قرار دارد و مسئله مهدویت در پدیدارشناسی شیعه، دارای مرکزیت می‌باشد: اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبر شناسی است که با امام شناسی بسط پیدا می‌کند. وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلام معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام با گونه‌های ویژه آن، دست خوش همان فرابندی می‌شد که در مسیحیت، نظام‌های کلامی را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد (کُربن، ۱۳۷۷، ۱۵).

مقالات، شماره ۱۷، گردآوری: دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران، حقیقت، پاییز ۱۳۸۲، به چاپ رسیده است.

۳-۲-۴. رابطه شریعت و طریقت در تفکر شیعی

گَرین با اشاره به اینکه زمینه فکری اسلام به داشتن دو قطب شریعت و طریقت توصیف شده است، و این زمینه فکری برای به کمال رسیدن اسلام و معنویت آن ضروری است؛ به بحث درباره این زمینه فکری می‌پردازد که از نظر عرفای شیعه اگر یکی از این دو قطب منسوخ شود، این حقیقت اسلام است که به تمام و کمال لغو شده است. چرا که حقیقت، به درستی همان حقیقت یک دین الهی است و متضمن آن است و منشأ بی بند و باری فکر و روح نیست. معنای پنهانی و عرفانی حرام، همان حرام است و آن را به یک چیز حلال تبدیل نمی‌کند، متقابلاً شریعت جدا مانده از حقیقت، چیزی جز یک پوسته خالی نیست و از بین خواهد رفت و اگر جنبه باطنی دین منسوخ شود، تفکر ناب یک امت روحانی که به آن یک همبستگی نامشهود می‌دهد، از بین می‌رود. بنابراین مفهوم دین و سیستم اجتماعی یکی شده و این همان روزی است که بنیاد یک جامعه سنتی به طور جبران ناپذیری متزلزل خواهد شد و مفهوم دین نیز به شکست می‌انجامد (شاهجویی، ۱۳۸۴، ۳۰۰-۳۰۱).

بر خلاف وجود این اندیشه در تفکر شیعی به زعم گَرین این اندیشه در تفکر اهل سنت جایگاه خاصی ندارد که این امر منجر به جمود فکری و اجتماعی در نزد اهل سنت شده است، وی در این باره معتقد است که امامت و ولایت، مفاهیمی مکمل و جدایی ناپذیرند و ادامه لازم نبوت و نیز مأموریت الهی یا رسالت پیامبر و وحی که به وسیله او آورده شده است، امامت می‌باشد. امامت به مفهوم شیعی آن پشتیبان همیشگی و حامل حقیقت است که به شریعت جان می‌بخشد، قرآن را برای جهانیان تأویل و تفسیر می‌کند، همانگونه که آن را برای آیندگان محافظت و تشریح می‌نماید. بدون امامت تمام کوشش‌ها به طرف حقیقت به خطا می‌انجامد، چرا که امامت، تنها مرجع و شاخصی است که اجازه می‌دهد انسان به وسیله کوشش از بین دو ورطه تعطیل و تشبیه، صحیح و سالم عبور نماید (همان، ۳۰۱).

در راستای درک عمیق تأثیر گذاری تفکر شیعی در رویدادهای اجتماعی است که او امامان را دلیل پیشگیری از تاریخ زدگی^۱ قرآن می‌داند چرا که هدایت زنده و همیشگی قرآن به هیچ وجه به یک لحظه تاریخی و سیستم اجتماعی و مکان و زمان

1. Historicisme.

خاص بستگی ندارد و عقیده دارد که این سخن که شریعت نمی‌تواند جز با حقیقت زنده بماند، به این معناست که تنها حقیقت معنوی و باطنی است که می‌تواند تغییرات لازم را در شریعت به وجود آورده و از تحریف آن به وسیله سیاست‌های اجتماعی جلوگیری کند (همان، ۳۰۲).

۴-۲-۴. وجوب معرفت امام و برتری مقام امامت بر مقام نبوت

گربن بر اساس درک پدیدار شناختی خود اختلاف اهل سنت و شیعه را تنها بر سر جانشینی و رهبری سیاسی امام علی علیه السلام و خلیفه نخست نمی‌داند؛ بلکه او این اختلاف را بنیادی‌تر از مسئله رهبری سیاسی ارزیابی می‌نماید، زیرا اگر جانشینی و خلافت پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صرفاً یک نوع حکومت سیاسی و زعامت اجتماعی بود، بعد از قرن نخست اسلام، نباید این امر برای فریقین قابل توجه باشد، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این بحث وجود داشته و هنوز هم مسئله امامت - بر خلاف مسئله خلافت - از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می‌باشد (همان، ۳۰۶). بنابراین اختلاف ریشه دار از این وجه متصور می‌شود که بنا به اعتقاد شیعه، امام دارای ولایت و عهده دار تفسیر دین است و به تعبیر سهروردی، قیم بالکتاب است (گربن، ۱۳۷۷، ۱۱۷) در حالی که چنین تفکری نزد اهل سنت مقبول نمی‌باشد. به همین جهت شیعه معتقد است که اگر حجت خدا در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو خواهد برد، یا نشناختن امام هر عصری توسط انسان‌های آن دوره به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود می‌باشد، و امامت در تفکر شیعه نوعی جایگزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می‌باشد. از این رو پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر علیه السلام برای این مقام برگزیده شده‌اند، اما در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم صلی الله علیه و آله اسلام به شریعت محدود گردیده است. بنابراین اختلاف بین دو مذهب بیش از آنکه سیاسی باشد ریشه اعتقادی دارد و تفهیم مطلب بنا به پیچیدگی خاصی که دارد تا حد زیادی سهل و ممتنع می‌باشد.

گربن به مسأله محوری معرفت امام و اقرار به اطاعت از امام، که اتفاقاً از اختلافات اساسی بین اهل تسنن و اهل تشیع محسوب می‌شود و اساساً ربطی به مسأله جانشینی پس از پیامبر ندارد بلکه یک امر ازلی و ابدی بوده که نشانه بودن حجت در میان انسانها در تمامی اعصار است، اشاره نموده است (همان، ۱۵۱). این امر در قرآن

کریم به کرات مورد تذکر و توجه قرار گرفته است که برای هر امتی امامی و رهبری لازم است و اطاعت از این امام و رهبر بر تمامی مسلمین واجب می‌باشد (رعد: ۷). او در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک ناپذیر قائل بوده و معتقد بود که پیامبر بیان کننده رسالت و شریعت بود، که در طی ۲۳ سال به بیان پیام و رسالت الهی پرداخته و شریعت توسط ایشان بیان شده است، اما بعد دیگر شخصیت پیامبر که امامان دوازده گانه شیعه هم با او در این امر شریک هستند، امامت است. امام کسی است که توانایی فهم باطنی و جنبه ملکوتی شریعت در او است و امامت طریقتی است که انسان‌ها را به حقیقت خواهد رساند. به این ترتیب سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت به سرانجام خواهد رسید (کریم، ۱۳۸۲، ۷۴). تفکر گرین در این باره مبتنی بر سخن نبوی است که فرمودند: الشریعة اقولی، الطریقة اعمالی و الحقیقة احوالی؛ سخنان من به منزله شریعت است و رفتار من به مثابه طریقت و احوال من حقیقت است.^۱

در بیان برتری مقام امامت رسول اکرم ﷺ و پاره‌ای از انبیا- آنان که برخوردار از این مقام بودند- بر نبوتشان همین استدلال قرآنی کفایت می‌کند که حضرت ابراهیم، آن گاه که از ابتلائات و امتحانات سخت با موفقیت و سربلندی خارج می‌شود، مفتخر به مقام امامت می‌گردد (بقره: ۱۲۴) و خداوند به پاس ارزش دادن به صبر و شکیبایی او با وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می‌کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام که دارای مقام امامت بود چنین می‌گوید: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (انعام: ۷۵)؛ 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 عَلَيْهِ السَّلَام برتر از مقام نبوت او بود که خداوند پس از آزمون‌های سخت این مقام را به او داد. از همین مبحث چنین برداشت می‌شود که مقام امامت اجل از مقام نبوت بوده و امام در واقع به ملکوت آسمانها و زمین آگاه می‌باشد، بنابراین حضور چنین شخصی در ادامه خط سیر نبوت یک حضور حتمی برای امت اسلام تلقی می‌شود و لازم است این خط سیر

۱. عن النبي ﷺ قال الشريعة أقوالی والطریقة أفعالی والحقیقة أحوالی والمعرفة رأس مالي والعقل أصل دینی والحب أساسی والشوق مركبی والخوف رفیقی والعلم سلاحي والحلم صاحبي والتوكل زادي (ردائي - خ) والقناعة كنزي والصدق منزلي واليقين مأواي والفقر فخري وبه افتخر على سائر الأنبياء والمرسلين. (طباطبایی بروجردی، ۱۴۰۷، ۱۴: ۲۳۰).

حفظ شود چون چنین کسی واسطه فیض بین زمین و آسمان بوده و در صورت قطع حضور او ارتباط بین عالم علیا و عالم سفلی قطع خواهد شد.

به همین دلیل، گُربن امام را بشر ملکوتی می‌داند، به طوری که اگر عکس این قضیه صدق می‌کرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هیچ‌گاه اعطای این مقام نمی‌توانست برای حضرت ابراهیم و سایر انبیا پاداش تلقی گردد. (همان، ۸۲) از جمله ویژگی‌های کسانی مانند پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده‌اند، این است که به جنبه ملکوتی عالم مُلک احاطه و بر تأویل عالم اشراف دارند. از خصوصیات علم به ملکوت و باطن عالم این است که امام می‌تواند بسیاری از اموری را که توده مردم به آن جهل دارند و دلیل آن را نمی‌دانند، تأویل کند و لایه‌های درونی عالم را تفسیر نماید، همان‌طور که حضرت خضر عَلَيْهِ السَّلَام به جهت علم به ملکوت عالم، باطن و تأویل اموری را که هنگام همراهی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام انجام داده بود و در قرآن به سه مورد آن اشاره شده، بیان نمود. به همین ترتیب امام نیز به باطن عالم اشراف دارد و می‌تواند تأویل امور عالم را بیان کند. بدان جهت در قرآن آمده است که آنانی که امام هستند و از ملکوت عالم با خبرند، از راسخان علم هستند که بر بطون و حقایق قرآن احاطه دارند و توانایی تأویل قرآن و امور عالم را دارند (آل عمران: ۷).

۳-۴. دکترین مهدویت و فلسفه غیبت، هسته اصلی حقانیت شیعه

گُربن چندین مقاله مستقل درباره ولایت و امامت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام، نوشته و بر این باور بود که مهدویت آموزه‌ای اسلامی است که در عرفان اسلامی توانایی تبدیل شدن به یک نظریه و یا دکترین را دارد (شاهجویی، ۱۳۸۴، ۴۵). او بر خلاف بسیاری از دین پژوهان غربی، نگرش مثبت و همدلانه‌ای به مهدویت ارائه می‌دهد. او، امام را مظهر وجود باری تعالی و تجلی ذات او معرفی می‌کند و تذکر می‌دهد که این مظهریت، نباید با مفهوم تجسد خداوند که در حکمت الهی دین مسیح مذکور و مقبول است، اشتباه گرفته شود. سپس اضافه می‌کند: نزد شیعه امامیه، مظهریت مزبور در شخصیت‌های مقدس دوازده امام است که آخرین آنها در سنین کودکی در سال ۸۷۴ میلادی با غایب شدن خود، تلاش قدرت‌های اهریمنی برای نابودی ثروت معنوی

امامت در روی کره زمین را نقش بر آب ساخت. این امام در آخرالزمان به منظور برقراری حکومت نور مطلق و احیای زمین و آسمان، ظهور خواهد کرد.^۱

گُربن، در باره تفسیر پدیدارشناسانه از مهدویت معتقد بود در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزی و مثالی مربوط به ولادت و غیبت او فراوان به چشم می‌خورد. نقد تاریخی، در این جا، راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده‌ایم (گُربن، ۱۳۸۲، ۱۰۳). او در این جا به عنوان پدیدارشناس رفتار نموده و در راستای کشف نیت وجدان شیعی برای مشاهده آنچه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته، بوده است که نشانگر فراغت این اندیشمند بزرگ از ارزش داوری و نداشتن تعصب در این زمینه و عدم دخالت آرای خود در تحلیل جامعه مورد بررسی بوده است.

باید توجه داشت که گُربن، بیشتر به عرفان و حکمت اسلامی نظر کرده و موضوع مهدویت را نیز از دیدگاه معنوی آن مورد پرسش قرار داده است؛ از این رو، پرسش خود را از علامه طباطبایی چنین مطرح می‌کند: تصور امام غایب، چه اثری در تفکر فلسفی و اخلاق و روی هم رفته، زندگانی معنوی انسان دارد؟ آیا با تعمقی جدید در این تصور اساسی، مذهب تشیع نمی‌تواند به دنیای امروز یک غذای جدید روحی، برای احیای فلسفه و مبدأ نیرومندی برای زندگی معنوی و اخلاقی ببخشد؟ (طباطبایی، ۱۳۳۹، ۷۲).

علامه طباطبایی پاسخی مبسوط به این شرح ارائه نموده است: استفاده معنوی از «مهدی» پس از گذشت دو قرن و نیم از هجرت پیامبر آغاز نمی‌شود؛ بلکه پیامبر اسلام با بیان صریح و اخبار قطعی به آمدن مهدی موعود، آن حالت معنوی را که با اعتقاد به مهدی در باطن یک مسلمان واقع بین، جلوه گر می‌شود، در نفوس عموم اهل اسلام به وجود آورده است تا جایی که تصور ظهور مهدی در ردیف تصور وقوع قیامت می‌باشد. چنانکه اعتقاد به پاداش عمل، یک نگهبان داخلی است که به هر نیکی، امر و از هر بدی، نهی می‌کند، اعتقاد به ظهور مهدی، نگهبان دیگری است که برای حفاظت حیات درونی پیروان بین اسلام گماشته شده است (همان، ۸۸). لازم به

۱. درباره ولادت، غیبت و ظهور حضرت، و نیز حدیث نبوی که فرموده است آن حضرت ظهور می‌نماید و جهان را پر از عدل و داد می‌کند، همان گونه که پیش از آن، پر از ظلم و جور بوده است. (ر. ک: گُربن، ۱۴۱۴، ۷۵، ۸۴ و ۹۲؛ شاهجویی، ۱۳۸۴، ۴۵).

ذکر است اهمیت انتظار فرج چنان است که در آموزه‌های شیعی نیز پس از ایمان به خداوند به عنوان بالاترین عبادت ذکر شده است «افضلُ اعمالِ امتی انتظارُ الفرَجِ مِنَ اللَّهِ عزَّوجلَّ» (مجلسی، ۱۰۹۰، ۵۲: ۱۲۸).

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که درباره امام زمان علیه السلام مورد بحث و نظر قرار می‌گیرد، فلسفه غیبت و ظهور آن حضرت است. به نظر می‌رسد گربن با الهام از نظریات علامه طباطبایی معتقد است که فلسفه غیبت و ظهور امام زمان علیه السلام را باید در شایستگی افراد و میزان معرفت آنان یا ناشایستگی آنان جست و جو کرد: ظهور یا عدم ظهور امام، بر افراد، به شایستگی آنان بستگی دارد. ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشه شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست. افراد، با ناتوان ساختن خود برای رؤیت امام، او را نسبت به خود، در پس حجاب قرار داده‌اند؛ زیرا آنان اعضای «دراکه تجلی الهی» و این «معرفت قلبی» را که در معرفت شناسی امامان تعریف شده بود، از دست داده یا فلج کرده‌اند. بنا براین، تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی معناست (گربن، ۱۳۸۸، ۱۰۵).

او ظهور حکومت مهدوی را تجلی و آشکار شدن باطن تمامی ادیان ابراهیمی می‌داند، و هر آن چه را که جزو آمال پیامبران بزرگوار بوده، به دست با برکت حضرت مهدی علیه السلام قابل تحقق دانسته، می‌گوید: سرانجام، امام دوازدهم (مهدی، امام منتظر، امام غایب) ظهور خواهد کرد و در پایان عالم، باطن همه وحی‌های الهی را آشکار خواهد کرد (همان، ۱۹). به نظر می‌رسد گربن درک نسبتاً کاملی از دین در نزد خداوند و یکسان بودن اهداف انبیا در سایه استفاده از تعالیم علامه و روش پدیدارشناسانه خود به دست آورده است و ضمن پرهیز از عجب و تکبر علمی توانسته است معرفت بی‌طرفانه‌ای از مهدویت به دست دهد.

البته گربن در بررسی مسأله مهدویت به آسیب‌ها و انحرافات که ممکن بود در این مسأله به وجود بیاید وقوف داشته، و از همین رو آسیب‌ها و انحرافات را که برخی فرقه‌های انحرافی پیرامون موضوع مهدویت به وجود آورده‌اند، بررسی کرده است. او در مقاله‌ای در باب امام دوازدهم بیان می‌کند: هر نوع توهّمات مذهبی (نظیر توهّمات بهائیت) که منجر به مشابهت با امام منتظر گردد، به عنوان سوء قصد ضد مذهبی بر ضد ایمان نسبت به امام زمان تلقی می‌شود، و هر چه جمعی از اتباع و مریدان برای اقناع مردم بکوشند، مردم بیشتر تناقضات و تضادهای ایشان را رسوا و بر ملا



می‌سازند؛ زیرا هنگامی که امام مهدی ظهور کند و جهان را از عدل و داد و حقیقت پر سازد، به همان منهج که امروز از ظلم و جبر و شقاوت و کذب پر می‌باشد، دیگر احتیاج به اثبات امری وجود نخواهد داشت و اعمال امام غایب، خود دال بر حقانیت او خواهد بود. از منظر گُربن زمانی که امام دوازدهم بعنوان واسط بین سوژه و اوبژه ظهور نماید طبیعی است که تمامی حجاب‌ها بیفتد و مدعیان دروغین نخواهند توانست در مقابل کسی که وقوف کامل به عالم حاضر و غایب دارد، مقاومت نمایند و بی گمان ولایت او را خواهند پذیرفت و در مقابل مقام معنوی و باطن ایشان سر به سجده خواهند گذاشت؛ چون راه دیگری در اثر احاطه امام به عالم ظاهر و باطن از یک سو و افزایش آگاهی انسانها از سوی دیگر باقی نخواهد ماند (کربن، ۱۳۸۲، ۸۹).

۵. بحث و نتیجه گیری

گُربن در پی بررسی فلسفه دازاین و هرمنوتیک به دنبال تفسیری از دازاین بود که بتواند به این سؤال پاسخ دهد که جهان با مرگ پایان نمی‌یابد، بلکه دازاین در بعد دیگری به بودگی خود ادامه می‌دهد. در راستای پاسخگویی به این سؤال وی با اندیشه‌های عرفان شرقی و تفکرات شیعی آشنا شد. در تحقیق حاضر با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی به بررسی آثار گُربن پرداخته شد، نتایج نشان دادند با توجه به آرای گُربن می‌توان اذعان نمود که وی برای نیل به هدفی که در این زمینه و پایان ناپذیری حیات در ابعاد مختلف در نظر داشت، هرگز درصدد برنیامد فلسفه شیعی را با اندیشه‌های متأخر تلفیق کند تا از این طریق بتواند آن را (به معنای مدرن آن) فلسفی جلوه دهد، بلکه او معتقد بود اندیشه فلسفه به معنای دقیق کلمه، آن چیزی است که فلاسفه‌ای چون سهروردی به آن پرداخته‌اند نه آنچه امثال هگل بیان داشته‌اند. هر چند گُربن یکی از مهم‌ترین شاگردان فکری هایدگر بود اما به خوبی به بن‌بست‌های فکری موجود در اندیشه هایدگر پی برده بود؛ بن‌بست‌هایی که در نهایت هایدگر را نیز در امتداد همان سنت فلسفه غربی قرار داد که خود منتقد آن بود.

روش گُربن استفاده از رویکرد هرمنوتیک مبتنی بر پدیدار شناسی بود، بنابراین تلاش نمود تا از طریق مفهوم دازاین ابتدا تفکر شیعی را درک نموده و سپس به تأویل و تفسیر این مکتب بپردازد. به منظور درک تفکر شیعی گُربن در اثر مجالستی که با بزرگان تفکر شیعی از جمله علامه طباطبایی در ایران داشت تا حدود زیادی توانست این مکتب را درک نموده و به درک حلقه گمشده تمامی ادیان و مذاهب یعنی، مسأله

امامت نایل شود و از این طریق ارتباط بین دنیای اخروی و دنیوی را درک نماید. همین امر البته در دین اسلام و در سوره‌های مختلف قرآن به کرات و تحت عنوان خلیفه‌اللهی انسان مورد اشاره قرار گرفته است اما تنها در مکتب شیعه نمود عینی و تجسم ظاهری یافته است. این امر در واقع همان مسأله محوری تشیع یا ولایت می‌باشد که در آیات قرآنی به کرات تحت عنوان ولایت خدا و اولی الامر مورد اشاره قرار گرفته است. با بررسی آثار هانری کربن به این نتیجه می‌رسیم که از منظر او در میان مذاهب اسلامی فقط تشیع می‌تواند به عنوان نسخه نهایی و مذهب جهانی مورد پذیرش عام قرار گیرد، چون تنها در سایه آموزه‌های حقیقی اهل بیت و تشیع می‌توان ارتباط میان جهان آخرت و دنیا را حفظ نمود؛ چرا که در مذهب تشیع حضور امام به عنوان واسطه فیضان، حلقه اتصال بین جهان دنیوی و اخروی را حفظ می‌نماید. این امر مفهوم دازاین را از بن بست‌ی که در اثر بودگی در این جهان با آن مواجه بود، آزاد می‌سازد و مفهوم دازاین را به فراسوی این جهان و جهان پس از مرگ امتداد می‌دهد، و به نوعی می‌توان گفت که این نوع از نگرش به دازاین به تبیین مفهوم معاد نیز می‌پردازد. این امر نکته محوری و بنیادین تشیع می‌باشد که مورد غفلت واقع شده است و لازم است مورد توجه پژوهشگران حوزه و دانشگاه قرار گیرد تا بتواند در راستای زمینه چینی برای ظهور منجی مؤثر واقع شود.

فهرست منابع

۱. پالمر، ریچارد، ۱۳۷۷، *علم هرمنوتیک*، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس.
۲. حریری اکبری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک انتقادی*، روزنامه همشهری، ۱۳۷۵/۱۲/۲۳.
۳. شاهجویی، محمدامین، ۱۳۸۴، *مقالات هانری گربن*، تهران، نشر حقیقت.
۴. شایگان، داریوش، ۱۳۷۱، *هانری گربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، تهران، نشر آگاه.
۵. شیمیل، آنه ماری، ۱۳۷۶، *تبیین آیات خداوند*، مترجم عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۶. طالب پور، اکبر، ۱۳۹۵، *جزوه کارشناسی ارشد تاریخ تفکر اجتماعی*، دانشگاه آیت الله بروجردی.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۳۹، *مکتب تشیع* (سالانه ۲)، قم، نشر دارالعلم.
۸. طباطبایی بروجردی، حسین، ۱۴۰۷، *جامع احادیث الشیعة*، ج ۱۴، قم، انتشارات مکتب شیعه.
۹. فدایی مهربانی، مهدی، ۱۳۹۲، *ایستادن در آن سوی مرگ*: پاسخ‌های گربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
۱۰. کربای، آنتونی، ۱۳۷۷، *درآمدی بر هرمنوتیک*، هرمنوتیک مدرن، بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران، انتشارات مرکز.
۱۱. گربن، هانری، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه اسلامی*، سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، چاپ دوم.
۱۲. گربن، هانری، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه اسلامی*، مترجم سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر.
۱۳. گربن، هانری، ۱۳۸۲، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، مترجم عبدالمحمد روحبخشان، تهران، نشر اساطیر.
۱۴. کوروز، موریس، ۱۳۷۸، *فلسفه هیدگر*، مترجم محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۵. کولن، یوان، ۱۳۹۰، *نگاهی به کتاب هانری گربن آفاق تفکر معنوی در*

- اسلام ایرانی به قلم داریوش شایگان، مترجم سحر کریمی مهر، بخارا، سال چهاردهم، شماره ۸۲، مرداد و شهریور.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۰۹۰، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، جلد دوم صفحه ۶۲، تهران، نشر دار الکتب الإسلامیه.
۱۷. مک کواری، جان، ۱۳۷۶، مارتین هایدگر، مترجم محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات گروس.
۱۸. موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۴، هرمنوتیک، پیش‌زمینه‌ها و تحولات آن، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۶.
۱۹. موسوی گیلانی، سیدرضی، ۱۳۸۴، دیدگاه پدیدار شناسانه هانری گربن به دکترین مهدویت، قم، فصلنامه انتظار، شماره ۱۷.
۲۰. نصری، قدیر، ۱۳۸۳، یک نظر و بیست و سه نقد، فصلنامه مطالعات ملی، ۲۰، سال پنجم، شماره ۴.
۲۱. نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، نشرصافی.
۲۲. واعظی، احمد، ۱۳۸۰، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

منابع لاتین

- Berleson, B.(1952), Content Analysis in Communication Research, Glencoe, Illinois, The Free press.
- Budd, R. W.& R. K. Thorp & L. Donohew,(197) Content analysis of communications, New York, Macmillan.
- Corbin,henry,(1990) Spiritual body and celestial earth: from Mazdean Iran to shi'ite Iran,Tauris.
- Corbin, Henry,(1983). Cyclical time and Ismaili Gnosis, Taylor & Francis.
- Corbin, henry,(1964).. Le livre des penetrations metaphysiques: kitab al-Masha'l, dept. d'iranologie de l'institut franco- Iranien.
- Denzin, N.& Y. Lincoln,(2000). The Discipline and Practice of Qualitative Research, London, Sage press.
- Graneheim, U.H & B. Lundman,(2004). "Qualitative Content Analysis in Nursing Research" , Nusre Education Today. vol

- 24, 2004, p. 105-112.
8. Hickey, G. & C. Kipping, (1996). Issues in research. A multi-stage approach to the coding of data from open-ended questions, *Nurse Researcher*, vol 4, 1996, p. 81-91.
 9. Holsti, O. R. (1969). *Content analysis for the social sciences and humanities*, Reading, MA: Addison-Wesley.
 10. Hsieh, Hsiu-Fang, Shanon, Sara E, (2005). Three Approaches to Content Analysis, *Qualitative Health Research*, vol. 15, No.9.
 11. Krippendorff, K. (1980). *Content Analysis. An introduction to its Methodology*, London, The Sage Comtext Series, Sage Publications Ltd.
 12. Lincoln, Y.S. & E. G Guba, (1985). *Naturalistic inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage.
 13. Patton, M. Q. (2002) *Qualitative Research and Evaluation Methods*, CA: Sage, Thousand Oaks.
 14. Polit, D.F. & B.P. Hungler, (1991). *Nursing Research. Principles and Methods*, fourth ed, Lippincott Company, Philadelphia, New York.
 15. Poole, M. S., & J.P. Folger, (1981). Modes of observation and the validation of interaction analysis schemes, *Small Group Behavior*, vol 12, p. 477- 493.
 16. Stone, P. (1966). *The General Inquirer: A computer Approach to Content Analysis*, Cambridge: M.I.T Press..