

جستاری در روش شیعه‌پژوهی غرب

با تمرکز بر امامت علی علیه السلام

مریم صانع پور^۱

چکیده

مطالعات شیعه‌شناسانه غرب که در قرن نوزدهم آغاز شد در قرن بیستم با روندی منظم ادامه یافت. این پژوهش‌ها به تناسب رویکردهای استعماری و سوژه محور مدرنیته غربی ابتدا با معیارهای اروپایی مورد بررسی قرار می‌گرفت و از واقع‌نمایی کمتری برخوردار بود؛ این رویکرد تا سال‌های اخیر ادامه داشت؛ روش تاریخ‌نگارانه مونتگمری وات چنین رویکردی دارد. اما در قرن بیست و یکم یعنی دوره پسا استعماری، پدیدارشناسانی مانند هانری کوربن از معیارهای جوامع مورد پژوهش، برای ارزیابی ادیان آن جوامع استفاده کردند و به این ترتیب دین پژوهی‌ها از نتایجی واقعی‌تر برخوردار شد. کوربن در دین پژوهی پدیدارشناسانه اش، برخلاف وات (که گزارش‌های دینی را در تاریخ خطی بررسی می‌کرد) گزارش‌های دینی را در تاریخ دوری بررسی کرد و بر این اساس به نتایجی متضاد با نتایج وات دست یافت. دین پژوهی میرچا الیاده، اما روش «پدیدارشناسی تاریخی» را اتخاذ کرد به گونه‌ای که گزارش‌های تاریخ دینی را هم در تاریخ خطی و هم در تاریخ دوری بررسی می‌کرد و به این ترتیب به نتایجی واقعی‌تر از روش‌های «تاریخ‌گرایی» و «پدیدارشناسی» دست یافت. در این مقاله با تمرکز بر «امامت علی علیه السلام» سه روش مزبور یعنی تاریخ‌گرایی، پدیدارشناسی و پدیدارشناسی تاریخی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و میزان واقع‌نمایی هر یک بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی:

شیعه‌پژوهی - تاریخ‌گرایی - پدیدارشناسی - پدیدارشناسی تاریخی - امامت

۱. مریم صانع پور، استادیار پژوهشکده غرب‌شناسی و علم‌پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

M.saneapour@Gmail.com

مقدمه

ادوارد سعید در کتاب شرق شناسی می‌نویسد شرق‌شناسی فقط تقسیم کردن جغرافیای جهان به اصلی و فرعی نیست. بلکه شرق‌شناسان از طریق پژوهش و ارائه ساختارهای زبان‌شناسانه، تحلیل‌های روانکاوانه و توصیفات اجتماعی، چشم‌اندازهایی را ترسیم می‌کنند که به حفظ و تقویت گفتمان جهانی «غرب مسلط و شرق سلطه‌پذیر» کمک می‌کند. در این گفتمان، غرب قدرت برتر سیاسی، فکری، علمی و فرهنگی معرفی می‌شود، چنانکه در دوران مدرن، این اندیشه به غیر غربی‌ها القا شده که «غربی‌ها بهتر می‌فهمند و عملکردهای بهتری دارند، اما «غیر غربی‌ها» (که غربی‌ها ایشان را شرقی نامیده‌اند) فاقد فهم و عملکرد صحیح هستند» بنابراین در دوره مدرنیته ملاک‌های شرق‌شناسی برگرفته از شرق نبود بلکه از غرب عاریت گرفته می‌شود. در دوره مدرن، شرق‌شناسی علمی و دینی، مدیون پژوهشگرانی چون اشتانیت‌هال^۱، مولر^۲، بکر^۳، گولدزیهر، براکلن^۴ و نولدکه^۵ بوده است که براساس معیارهای غربی، دین و فرهنگ غیر غربی‌ها را ارزیابی می‌کردند. ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی خود می‌نویسد محققان آلمانی در اواسط قرن نوزدهم به پژوهش‌های شرق‌شناسانه‌ای روی آوردند که هرچند از تحقیقات تنگ‌نظرانه پژوهشگران انگلیسی، مانند جورج ایوت منصفانه‌تر بود، اما به‌هرحال وجه اشتراک شرق‌شناسی آلمان با شرق‌شناسی انگلستان و فرانسه و سپس آمریکا، نوعی حس «اقتدار» فکری غربی‌ها نسبت به غیر غربی‌ها است؛ احساس اقتداری که از اسطوره‌پردازی یونان باستان (از جمله آثار هومر) آغاز شده بود. هم‌چنین در آثاری از قبیل نمایشنامه «پارسیان» آشیلوس (۴۵۶-۵۲۵ ق.م). این تفوق غرب بر شرق، مفروض بوده و شرقی‌ها بیگانگانی معرفی شده‌اند که خصایص انسانی را زیرپا گذاشته‌اند. این نحوه پردازش به‌گونه‌ی بارزی در کتاب‌های شرق‌شناسانه نظیر کتاب‌های تاریخی، زبان‌شناسی و رساله‌های سیاسی نیز مشاهده می‌شود. بنابراین شرق‌شناسی اصولاً معنا و محتوایی غربی دارد (سعید، ۱۳۶۸: ۲۳-۷۸).

1. Steinhil
2. Muller
3. Carl Lotus Becker
4. Brockelmann
5. Noldeke

اسلام‌شناسان دوره مدرن همچنین با معیارهای سوژه‌محورانه خود به اندازه‌گیری کیفی و کمی مسلمانان پرداختند و نتایجی غیر واقعی کسب کردند. این نتایج خلاف واقع، مذاهب مختلف اسلامی از جمله تشیع را نیز شامل می‌شد، اما با گذر از دوره مدرن، نظریات فلسفی پدیدارشناسانه‌ای که با هوسرل آغاز شد و با ماکس شلر، مارتین هایدگر، مرلوپونتی، گادامر و پل ریکور ادامه یافت، در پی دستیابی به تجربیات و مشاهدات بی‌واسطه غیر غربی‌ها بود تا بتواند سد سوژه غربی را از سر راه شناخت ادیان سرزمین‌های غیر غربی بردارد؛ و با معیارهای جوامع غیر غربی، ساختارهای آن‌ها را بشناسد.

در این مقاله با تمرکز بر مسئله امامت علی ابن ابیطالب علیه السلام سه روش دین پژوهانه خاورشناسان مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد که عبارتند از تاریخ‌گرایی، پدیدارشناسی، پدیدارشناسی تاریخی:

۱- روش تاریخ‌گرایانه

روش تاریخ‌گرایانه با نوشته‌های فیلسوف ایتالیایی ویکو و نویسنده فرانسوی مونتین آغاز شد و در هگل به کمال خود رسید. بر اساس این روش همه جوامع و فعالیت‌های انسانی در حوزه‌های مختلف علمی، هنری و فلسفی، به وسیله تاریخشان تعریف می‌شوند. تاریخ‌گرایان به ارتباط ارگانیک میان افراد و جوامع معتقد هستند؛ به این معنا که برای شناختن شخص باید او را در جامعه اش قرار داد و برای شناختن جامعه باید آن را با توجه به تاریخش و قدرت‌هایی که آن را شکل داده‌اند مطالعه کرد.

مونتگمری وات انگلیسی (۱۹۰۹-۲۰۰۶) یکی از شیعه پژوهانی تاریخ‌گرا است. وی جانشینی علی علیه السلام را حاصل شرایط اجتماعی مکه می‌داند و تفاوت پیشینه‌های تاریخی - اجتماعی عرب‌های شمالی و جنوبی را علت اختلاف نظرهای عمیق خوارج و شیعیان معرفی می‌کند به این معنا که امامت علی علیه السلام و فرزندان او را معلول شرایط تاریخی عرب‌های جنوبی و سلطنت‌های موروثی در پیشینه‌های تمدنی شان می‌داند. وات نزاع خوارج با شیعیان را نیز تا سابقه تاریخی نظام قبیلگی عرب‌های شمالی ردگیری می‌نماید و می‌نویسد خوارج به علت ساختار تاریخی گذشته‌شان (بر خلاف عرب‌های شمالی) حاضر به پذیرش یک رهبر مقدس و امامت فرزندان او نبودند.

وات در مقاله‌ای با عنوان «شیعه تحت حاکمیت بنی‌امیه» می‌نویسد جنبش شیعی از کوچ‌نشین‌هایی که در میان سپاهیان علی علیه السلام حضور داشتند آغاز شد. در این زمان شیعیان که به یک امپراطوری وسیع نظامی منتقل شده بودند به علت بی‌نظمی و عدم امنیت، در جستجوی یک رهبر مقدس و فوق‌انسانی بودند تا در سایه اقتدارش احساس امنیت کنند از این رو در ۶۵۸ میلادی شیعیان با علی علیه السلام پیمان بستند و دوستِ دوستانِ علی، و دشمنِ دشمنان او شدند ایشان معتقد بودند علی علیه السلام با حقیقت و هدایت منطبق است و مخالفانش بر باطل هستند اما خوارج این دوستی و دشمنی را کفر تلقی می‌کردند. اصل مبنایی همه شاخه‌های شیعه این است که امامت وابسته به انتخاب مردم نیست بلکه امام باید توسط پیامبر منصوب شود. مونتگمری وات می‌نویسد تضاد میان خوارج و شیعیان به تفاوت‌های تاریخی ایشان بر می‌گردد، زیرا عرب‌های جنوبی، برای شاهان ویژگی‌های فوق‌بشری قائل بودند در حالیکه قبایل شمالی در گذشته، سنت چادرنشینی داشتند و همه مردان بالغ قبیله را با یکدیگر برابر و در تجارت قبیله سهیم می‌دانستند. برخوردهای متضاد با خلافت بنی‌امیه نیز از این دو سنت تاریخی مختلف، نشأت گرفته بود. در عراق جنوبی هرچند آرامیان، هسته اصلی شیعه‌های اولیه بودند، اما مالکان و صاحب‌منصبان ایرانی نیز در این هسته وجود داشتند، در نتیجه تأثیرپذیری موالی از آرامیان (و هم‌چنین از ریشه مسیحی) موجب شباهت ایده‌های شیعی به ایده‌های قدیمی مسیحی شده بود. تأثیرات حوزه آرامی - مسیحی در نظریه ابومنصور، رئیس فرقه منصوریه، که احتمالاً از قبیله عبدالقیس بود مشاهده می‌شود؛ کسی که عیسی را کلمه خدا می‌دانست و بعد از مرگ محمد بن حنفیه در ۷۰۰ میلادی، بسیاری از شیعیان، با همین رویکرد مختار را همراهی کردند. ایشان معتقد بودند ابوحنیفه نمرده، بلکه از دیدگان پنهان شده است و انتظار بازگشتش را داشتند یعنی او را مهدی معرفی می‌کردند که رجعت خواهد نمود و عدالت را در روی زمین گسترش خواهد داد. چنین ایده‌هایی شبیه ایده‌های منجی‌گرایی یهودی - مسیحی بود که به علت ریشه‌های تاریخی ذکر شده، در میان شیعه گسترش یافت. شیعیان براساس اعتقاد به منجی آخرالزمان، به اصلاح امور نمی‌پرداختند بلکه منتظر بودند مهدی از پرده غیبت بیرون آید و امور را سامان بخشد. این طرز تلقی هرچند به لحاظ سیاسی کاملاً بی‌خطر بود، اما یک خطر بالقوه داشت که در برخی شرایط شیعیان تصور کنند زمان ظهور فرا رسیده و شورش کنند. وجه اشتراک دیگری

که در سراسر جنبش‌های شیعی وجود داشت، علاقه به اهل بیت حسین بن علی بود. اما می‌توان احتمال داد گزارش‌هایی که محمدباقر را امام معرفی می‌کنند از طرف امامیه متأخر جعل شده باشد. تبلیغات برای حاکمیت بنی عباس پس از مرگ محمدباقر علیه السلام در ۷۳۱ آغاز شد. شیعه در این زمان علاوه بر تقدس علی، فاطمه و فرزندانشان، همهٔ خاندان هاشم را نیز مقدس می‌دانستند. (Watt, 1960: 158-72)

ملاحظه می‌شود وات در روش تاریخ‌گرایانه خود گزارش‌های تاریخ دینی مسلمانان را با ملاک‌های غربی ارزیابی کرده و از این رو پژوهش وی فاقد نتایج واقع‌نمایانه است.

۲- روش پدیدارشناسانه

پدیدارشناسی دینی برای تجربیات دینی اصالت قائل است و برخلاف روش‌های سوژه محور غربی، پدیده‌های دینی را ملاک ارزیابی قرار می‌دهد. بر این اساس در تجربه فرد دیندار، امر قدسی محوریت دارد. و این امر قدسی به گونه‌ای شهودی بر انسان آشکار می‌شود. هدف پدیدارشناسی دینی از آغاز، درک ذات دین و برقراری وحدت میان ادیان متکثر بود. پدیدارشناسی دینی در تقابل با تاریخ‌گرایی دینی قرار دارد زیرا رویکردی فراتاریخی دارد یعنی پدیدارشناس دین از تاریخ دین فراتر می‌رود و در پی کشف ذات نهفته در پس پدیدارهای دینی است.

هانری کوربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳) فیلسوف، متکلم، اسلام‌شناس و شیعه‌شناس فرانسوی در دین پژوهی خود تابع روش پدیدارشناسانه بود. وی فلسفه پیامبری و عالم خیال را نیز نظریه پردازی کرد. شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا که شیعه دوازده امامی بودند بر شکل‌گیری نظریات حکمی کوربن تأثیر فراوانی داشتند. وی هر چند از نظریات مارتین هایدگر، اتین ژیلسون، لوئی ماسینیون و مارتین لوتر متأثر بود، اما حیات معنوی خود را مرهون سهروردی فیلسوف شیعه مذهب می‌دانست. (Wasserstrom, 1999: 145)

هانری کوربن در ایران با علامه طباطبایی آشنا شد و در ملاقات‌هایی که با او داشت بر اساس مبانی منظمی به تبادل فکری با وی پرداخت.^۱ محور شیعه‌شناسی کوربن، ولایت

۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰)، کربن، رسالت تشیع در دنیای امروز «مجموعه آثار ۲»، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

امامان است؛ که این رویکرد از نظریه ولایت انسان کامل در عرفان نظری ابن عربی تأثیر پذیرفته. هانری کوربن در کتاب «خیال خلاق در تصوف ابن عربی» بر نقش انسان کامل در ایجاد و استمرار ارتباط انسانیت با خداوند تأکید می‌کند و براساس نظریه ولایت انسان کامل، عقل الهی را منبع جان پیامبران و امامان می‌داند و مجموعه معرفتی این انسان‌های برگزیده را حکمت می‌نامد. (Corbin, 1993: 45-51)

به این ترتیب کوربن بیش از نقش معرفت‌شناسانه امامان در هدایت انسان‌ها، بر نقش وجودشناسانه ایشان متمرکز می‌شود. وی در نظریه‌پردازی خود از امامت، پایان پیامبری را آغاز دایره ولایت یا امامت معرفی می‌کند و می‌نویسد: امام‌شناسی شیعه، حاکی از وجود ملکوتی انسان است؛ که این وجود ملکوتی در دوازده انسان کامل تجلی می‌کند. این شیعه پژوه فرانسوی در مورد امام زمان می‌نویسد من مفهوم «امام غایب» را با روح غربی خودم احساس می‌کنم و رابطه حقیقی آن را وابسته به حیات معنوی بشر می‌دانم؛ گویا این رابطه به منزله یک دستورالعمل باطنی در خاطر من جای گرفته است؛ دستورالعملی که هر فرد مؤمنی را با شخصیت امام همراه می‌کند و سلسله فتوت یا جوانمردی معنوی را شکل می‌دهد به شرط آنکه بتوان این دستورالعمل را با امکانات روحی انسان امروزی هماهنگ کرد. کوربن با اعتقاد به آزادگی شیعی می‌نویسد خاورشناسانی که تشیع را مذهبی استبدادی معرفی کرده‌اند مسلماً دچار گمراهی و اشتباه عظیمی شده‌اند. (Corbin, 1993: 319-63)

۳- از تاریخ‌گرایی تا پدیدارشناسی

در این قسمت با مقایسه روش‌های مونتگمری وات وهانری کوربن در تحلیل امامت علی علیه السلام میزان واقع‌نمایی روش تاریخ‌گرایانه و پدیدارشناسانه شیعه پژوهی غرب ارزیابی می‌شود: وات در تاریخ‌گرایی شیعه پژوهانه‌اش، جان‌شینی امامان برای پیامبر را از سنخ سلطنت‌های موروثی پادشاهان معرفی کرده؛ در حالیکه سنت پیامبر و امامان مقابله ایشان با نظام‌های اقتدارگرا و مستبدانه پادشاهان را اثبات می‌کند. در این سنت انسان‌ها شهروندانی مختار و آزاد تلقی می‌شوند که خداوند حق تعیین سرنوشت‌شان را به خودشان سپرده است.^۱ بنابراین اگر رویکرد تاریخ‌نگارانه مونتگمری وات، گزارش‌های دینی را صرفاً معلول

۱. وانزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط ۲۵ / ۵۷

شرایط اجتماعی معرفی نمی کرد و مانند اسلام شناس آلمانی ویلفرد مادلونگ آیات قرآن را مبنای اولیه اسلام می دانست (رک. صانع پور، ۱۳۹۳: ۱۴۷-۱۶۴) و نیز سنت پیامبر و امامان را ملاحظه می کرد به نتیجه ای مغایر با دکتترین شیعه نمی رسید. مطابق آموزه های قرآنی و سنت پیامبر (ص) و امامان علیهم السلام انسان "بما هو" انسان کرامتی ذاتی دارد زیرا روح خداوند در او به امانت گذارده شده است. بنابراین اولین نشانه یک مسلمان و شیعه امامان، مسالمت و مدارای وی با سایر انسان ها است اما در نظام های سلطه گر و استبدادی (خواه شرقی و خواه غربی) تعداد کمی از انسان ها اصلی، و سایر انسان ها فرعی و حاشیه ای محسوب می شوند. در آموزه های امامان شیعه بر خلاف سلطنت های اقتدارگرا، امامان فقط در صورتی حاکمیت بر مردم را می پذیرفتند که جمهور مردم با ایشان بیعت می کردند؛ زیرا ایشان انتخاب حاکمیت اجتماعی را حق مسلم شهروندان می دانستند و این همان سنت نبوی بود که بیعت شهروندان جامعه اسلامی، اعم از مرد و زن را با پیامبر ضروری می نمود. چنانکه علی علیه السلام در حکمت ۲۲ نهج البلاغه فرمود: «لنا حق فان اعطيناه و الا ركبنا اعجاز الابل و ان طال السرى» برای ما حقی است به شرط آنکه به ما اعطا شود و گرنه بر پشت شتر سوار خواهیم شد هر چند زمانی طولانی بر این منوال بگذرد در شرح ابن میثم آمده منظور این است که اگر حق ما را ندهند گرفتار سختی می شویم. از هری، در تهذیب اللغه از قول قتیبی می گوید اگر ما را از حق خود بازداشتند به مرکب مشقت سوار می شویم و هر چند طول بکشد، بر آن شکبیا خواهیم بود. مقصود علی علیه السلام از اعجاز شتر عقب ماندن او از حق امامتش و جلو افتادن دیگران از او بوده است؛ یعنی اگر ما را از حق امامتمان بازداشتند، در دنبال آن ایستادگی و پایداری می کنیم، هر چند که روزگار درازی باشد. بنابراین سوار شدن بر پشت سر می تواند اشاره به عقب افتادن مقام و منزلت باشد و همچنین طولانی بودن حرکت در شب کنایه از مشقت زیاد است، و احتمال دارد که عبارت امام علیه السلام کنایه و به صورت یک ضرب المثل باشد. (پهلوان و طالعی، ۱۳۹۲: ۱۳-۲۶) در تفسیر حکمت ۲۲ همچنین گفته شده حکومت امام علی علیه السلام بر اساس پیمانی الهی «که ماهیت حکومت حق را مشخص می کند» و اقبالی مردمی «که تحقق آن حکومت را فراهم می نماید» شکل گرفت. مشروعیت هر حکومت به ماهیت حق خواهانه و دادگرانه آن است و خداوند به چنین حکومتی مهر تأیید زده اما همین حکومت جز با خواست و رأی مردم معنای حقیقی نمی یابد از این رو امام علی در این حکمت شایستگی خود را برای

حکومت بیان می‌کند اما تا مردم به شایستگان اقبال نکنند آنان نمی‌توانند تشکیل حکومت دهند. (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹: ۸۰-۸۱). بنابراین هیچ شباهتی میان حکومت مستبدانه پادشاهان، با حاکمیت پیامبر و امامان وجود ندارد. زیرا لازمه حاکمیت پادشاهان، اطاعت بی‌قید و شرط شهروندان نسبت به اوامر ملوکانه است. اما چنانکه در مدت کوتاه حکومت علی علیه السلام دیده شد، وی بالاترین جهاد شهروندان را امر کردن حاکم به عدالت و نهی کردن وی از ظلم معرفی می‌کرد (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴: ص ۵۴۲) امام علی علیه السلام در راه فراهم کردن امنیت اجتماعی و سیاسی هر نوع خودکامگی در عرصه حکومت را زیر پا گذاشت و در ضمن خطبه‌ای [۲۱۶ نهج البلاغه: ص ۳۳۵] فرمود با من چنانکه با جباران سخن می‌گویند، سخن مرانید و چنانکه با مستبدان، محافظه کاری می‌کنند از من کناره مجوید و به طور تصنعی آمیزش مدارید و شنیدن حق را بر من سنگین نیاگرید چه آن کس که شنیدن سخن حق بر او گران افتد و نمودن عدالت بر وی دشوار بود، کار به حق و عدالت بر او دشوارتر است پس از گفتن حق یا رأی نمودن در عدالت باز نایستید که من خویشتن را (به عنوان یک انسان) برتر از آن نمی‌دانم که اشتباه نکنم و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن تواناتر است (دلشاد تهرانی: ۸۰-۸۱).

بنابراین نظریه تاریخ‌گرایانه وات واقع‌نمایی لازم را ندارد. قیاس دیگری که وات براساس نگاه تاریخی خود شکل می‌دهد و نتیجه اشتباه از آن می‌گیرد این است که: «شیعیان از موالی بودند؛ موالیان ریشه‌های آرامی داشتند؛ در نتیجه شیعیان دارای اعتقادات آرامی - مسیحی شدند».

وی بر این اساس نتیجه می‌گیرد که اعتقاد به ظهور امام دوازدهم و اجرای عدالت در روی زمین متأثر از منجی‌گرایی مسیحیان است. این نتیجه نیز فاقد واقع‌نمایی است زیرا انتظار شیعیان مبتنی بر اصل اعتقادی عدل در اصول عقاید پنجگانه مذهب تشیع است؛ اصلی وجودشناسانه که از صفت عدل الهی و عدالت کیهان‌شناسانه خداوند سرچشمه می‌گیرد و تا عدالت ورزی انسان‌ها در نظام اجتماعی شان جریان می‌یابد. طبق آموزه‌های امامیه اصل معرفتی حسن و قبح عقلی فقط بخشی از این گفتمان فراگیر وجودی و معرفتی است در حالی که شیعه شناسان غربی اصل اعتقادی عدل در شیعه امامیه را ناشی از اصل عقلانی حسن و قبح عقلی در معتزله می‌دانند. (رک. صانع پور، ۱۳۹۳: ۱۸۷-۱۹۲) بنابراین انتظار ظهور امام

دوازدهم مبتنی بر عدالت خواهی شیعه دوازده امامی است و برخلاف تاریخ گرایی مونتغمری وات به ریشه های تاریخی آرامی - مسیحی باز نمی گردد. نظریه انتظار ظهور در گفتمان عقل گرایانه و عدالت محورانه شیعه امامیه متجلی است؛ انتظاری عقلانی و عدالت طلبانه که با وعده حاکمیت عادلانه و صالحانه بندگان خدا در قرآن کریم، تأیید می شود. آنجا که فرمود:

«ان الارض یرثها عبادی الصالحون» (۲۱/۱۰۵)

روش پدیدارشناسانه کوربن اما نسبت به روش تاریخ گرایانه وات، به نتایج واقع نمایانه تری منجر شد. وی با تأویلات عرفانی خود کوشید نگرش شیعی را فارغ از معیارهای مدرنیته غربی، ارزیابی کند. از این رو به دنبال اکتشاف معیارهای درون دینی اسلام شیعی بود و در نهایت مجموعه ای از آثار پژوهشی را در مورد فلاسفه، متکلمان، حکیمان و عرفای شیعه تدوین کرد؛ مجموعه ای که از تعصبات جانبدارانه شرق شناسان در امان باشد. سفر کوربن به تهران و ملاقات هایش با علامه طباطبایی در صحت نتایج تحقیقاتش نقش مهمی ایفا کرد، اما در عین حال اشتباهاتی در شیعه پژوهی کوربن وجود داشت که به آن اشاره می شود:

چنانکه گذشت وات امامت را معلول وقایع تاریخی می دانست در حالی که کوربن امامت را علت وقایع تاریخی تلقی می کند. اما اشتباه کوربن از اینجا ناشی می شود که نظریه امامت را متناظر با نظریه ولایت متصوفه تبیین کرده است و این تبیین گفتمانی اسماعیلی را از شیعه دوازده امامی عرضه کرده و در نتیجه رویکردی اشعری و جبر گرایانه از امامت ارائه نموده است. این رویکرد به تعطیل اصل بنیانی عدالت در شیعه امامیه منجر می شود. به بیانی دیگر جای عقل گرایی و عدالت محوری امامان شیعه، در این دیدگاه صوفیانه خالی است در حالی که مبانی اعتقادی شیعیان مانند سایر مسلمانان از توحید آغاز می شود که پذیرش این اصل مستلزم استدلال های عقلانی است. حتی استدلال حضرت ابراهیم در قرآن که فرمود «لا احب الا فلین» (۶/۷۶) (یعنی فناپذیر قابل دل بستگی نیست) استدلالی عقلانی است. همانگونه که سایر ادله توحید در آیات و احادیث، دلایلی عقلانی و استدلالی است. اصل دوم اعتقادی امامیه نیز اصل نبوت است که مبتنی بر اصل عقلانی و برهانی توحید است؛ این استدلال که خدای رحمان انسان ها را بدون راهنما رها نمی کند. سپس موحد با پذیرش نبوت خاتم پیامبران، قرآن را به عنوان پیام نبوی، چراغ راه خود قرار می دهد. از این جا به بعد، ادله نقلی موضوعیت می یابد. یعنی معاد بر اساس آیات قرآن، اثبات می شود. پس پذیرش معاد به عنوان

اصل سوم اعتقادات امامیه مانند سایر مسلمانان، مبتنی بر ادله نقلی است. اما این ادله نقلی بر ادله عقلی نبوت و قبل از آن بر ادله عقلی توحید بنا شده است. اما عدل چهارمین اصل مورد پذیرش شیعه امامیه است که به لحاظ وجودی از عدل کیهان‌شناسانه خداوند نشأت گرفته؛ عدالتی که از عالم جبروت و قضای الهی آغاز شده و تا عالم ناسوت ادامه یافته است و به دست انسان‌ها که جانشینان خداوند در زمین هستند، در جوامع بشری محقق می‌گردد زیرا خداوند مقدر کرده عدالت در جوامع انسانی با «اراده آزاد انسان‌ها» جریان یابد. به این ترتیب اصل عدل در آموزه‌های شیعی ماهیتی وجودشناسانه دارد که در قوس نزول، از مشیت الهی آغاز می‌شود و تا اراده انسانی جریان می‌یابد. اما در نوشته‌های خاورشناسان این جریان‌شناسی عدالت در آموزه‌های امامان علیهم‌السلام مغفول واقع شده است، در حالی که تعالیم نظری و عملی امامان، عدالت را اصل تشیع و ملاک حق معرفی می‌کند. پس امامت نیز بدون ابتنا بر عدالت قابل تصور نیست زیرا اقامه عدل در روی زمین نیازمند موجودی عادل است که لحظه‌ای از جاده عدالت خارج نشود. از این رو عدالت هم زیربنا و هم میزان امامت است. چنانکه علی علیه‌السلام فرمود شخص را به حق بسنجید و هرگز حق را به شخص نسنجید.

هانری کوربن اما نظریه ولایت را مبنای امامت شیعه معرفی کرده و در نتیجه، گرفتار یک رابطه غالبانه مراد و مریدی میان امام و مأموم شده است. در حالی که آیات قرآن و سنت پیامبر و امامان غلو را مساوی شرک معرفی کرده‌اند و اطاعت کور کورانه مریدان از مراد را نشانه شرک و تعطیل عقلانیت مریدان دانسته‌اند. از این رو در مسائل حاکمیتی نیز امام علی علیه‌السلام از شهروندان می‌خواستند تا از ایشان انتقاد کنند! بنابراین برخی نظریات هانری کوربن درباره شیعه امامیه، با نگرش غالبانه فرقه شیخیه تناسب دارد. در نظریه کوربن امامت دارای شأنی وجودشناسانه است و در قوس نزول بررسی شده است در حالیکه نقش پیشوایی امامان در قوس صعودی و معرفتی تعریف می‌شود.

اندیشه کوربن در نظریه امامت متأثر از چشم‌انداز مسیحی بود. از این رو رنج‌های امامان را موجب بخشش پیروانشان معرفی کرد؛ در حالی که در تعالیم اسلامی، هر انسانی مسئول عمل خویش است: «لیس للانسان الا ما سعی» (۵۳/۳۹) و یا «کل نفس بما کسبت رهینه» (۷۴/۳۸).

۱. فلا تکفوا عن مقاله بحق، او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی بفق ان اخطی (خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه صبحی صالح)

بنابراین اگر در شیعه «قاعده شفاعت» موضوعیت دارد، لازمه شفاعت جفت شدن مأموم با امام و مطابقت امت با پیامبر است. این جفت شدن یا مطابقت، به معنای پیروی معرفتی و وجودی از امام است تا زمینه‌های شفاعت فراهم شود و به اذن خداوند و با وساطت امامان، برخی گناهان پیروان بخشیده شود که این امر ربطی به رنج بردن یا نبردن امام ندارد.

۴- روش پدیدارشناسی تاریخی میرچا الیاده (ف. ۱۹۸۶)

اگر روش تاریخ‌گرایی و پدیدارشناسی شیعه‌شناسان غربی واقع‌نمایی مطلوبی نداشته است، اما به نظر می‌رسد روش پدیدارشناسی تاریخی بیش از دو روش ذکر شده قادر به واقع‌نمایی شیعه‌امامیه باشد. محمد آوایز رافیودین استاد دانشگاه «کیپ تاون» می‌نویسد رویکردهای پدیدارشناسانه در بردارنده مفاهیم و معانی شکل گرفته در وقایع دینی و نیز ارزش‌های نمادین آن حوادث هستند بنابر این نمی‌توان آنها را با پژوهش‌های تاریخ‌گرایانه و گزارش‌های تحصیل‌گرایانه حوادث دینی وفق داد حتی گاهی نتایج این دو رویکرد با یکدیگر متناقض خواهد بود. زیرا گزارش‌های پدیدارشناسانه جریانات دینی با معناداری ماوراء طبیعی آمیخته‌اند در حالی که گزارش‌های تاریخ‌گرایانه وابسته به برداشت‌های سوژه انسانی هستند. تاریخ‌گرایان، تاریخ را موتور محرک ساختارهای اجتماعی معانی می‌دانند و به دنبال کشف نیروهای ابژکتیو هستند تا بتوانند گزارش‌هایی را در مورد ظهور اعتقادات و معانی تدوین کنند. پدیدارشناسان برای فهمیدن تاریخ از ارزش‌ها بهره می‌جویند، در حالی که تاریخ‌گرایان برای توضیح دادن ارزش‌ها از تاریخ استفاده می‌کنند. رافیودین در مقاله خود تحت عنوان «پدیدارشناسی در مقابل تاریخ‌گرایی در موضوع امامت» اثبات می‌کند که معامله سوژکتیو با این دو روش نمی‌تواند اعتقادات و اعمال دینی را بر یکدیگر منطبق کند و از این رو نتایج پژوهش‌های پدیدارشناسانه و تاریخ‌گرایانه با یکدیگر تعارض دارند. او روش پدیدارشناسی تاریخی الیاده را راهگشای این مشکل معرفی می‌کند. (Refudeen, 1998: 63-73)

الیاده معتقد است گزارش تاریخ اسلام درباره واقعیت‌های اجتماعی، فقط یک دانش دنیوی نیست بلکه گزارشی از یک اعتقاد و ایمان نیز هست. براساس روش الیاده، جمع کردن میان پدیدارشناسی و تاریخ‌گرایی در پژوهش‌های دینی به کشف واقعیت منجر می‌شود. زیرا هنگام بررسی یک نظریه دینی، دین‌پژوه بر کاربرد آن نظریه در تاریخ و اتصالش با نیروهای

تاریخی - اجتماعی متمرکز است؛ که شامل نیروهای روانشناسانه‌ای می‌شود که تأثیراتی تاریخی اجتماعی دارند. الیاده با ترکیب این جنبه‌ها، رویکرد یکپارچه‌ای را نسبت به مطالعه پدیده‌های تاریخی عرضه می‌کند. (Eliade, 1973:1-4)

او عقیده دارد یک گزارش دینی هم «در زمان»، و هم «در زمینه» باید مطالعه شود در حالی که کوربن فقط رویکردی پدیدارشناسانه یعنی «در زمینه» به شیعه داشت. (corbin, 1988) و مونتگمری وات، امامت شیعه را فقط با رویکردی تاریخ‌گرایانه یعنی «در زمان» مورد بررسی قرار می‌داد. (watt, 1973; 1985: chapters, 3, 9, 16 and 19)

از این رو بهره‌گیری از روش الیاده راه منسجم‌تری را در تحقیقات شیعه‌شناسانه بنا می‌نهد که مطالعات کوربن و وات دارای این یکپارچگی نیستند. در اینجا با تمرکز بر «نظریه امامت علی (علیه السلام)» تعارض تفسیرهای کوربن و وات با یکدیگر، در سطوح تجربی و مفهومی نشان داده می‌شود.

وات انگلیسی و کوربن فرانسوی هر یک موضوع امامت امام علی (علیه السلام) را با دو روش متفاوت بررسی کرده‌اند. وات در پژوهش تاریخ‌گرایانه خود امامت حضرت علی را معلول شرایط اجتماعی - سیاسی می‌داند؛ کوربن امامت را براساس پدیدارهای وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه مورد توجه قرار می‌دهد و وات استدلال می‌کند تحول سیاسی دوره بنی‌امیه شرایط بسیار خوبی برای پذیرش یک رهبر مقدس ایجاد کرده بود، شیعیان رستگاری انسان را مبتنی بر پیروی از رهبری می‌دانستند که دارای عالی‌ترین صفات انسانی باشد؛ نگرشی که معلول شرایط اجتماعی پیروان علی بن ابی‌طالب بود؛ ایشان افرادی بودند که قبلاً در میان ایلیاتی‌های چادرنشین زندگی می‌کردند و با پیروی از یک رهبر مقدس می‌خواستند در طبقه نظامی ممتازی از یک امپراتوری بزرگ جای گیرند. این افراد اکثراً به قبایل یمنی تعلق داشتند؛ یمنی‌ها سنتی طولانی در حاکمیت پادشاهان الهی داشتند که موجب گرایش کاریزماتیک ایشان به امام علی (علیه السلام) می‌شد. به همین علت نظریه‌های شیعی در میان موالی، خصوصاً موالی بین‌النهرینی (عراقی) با سنت‌های باستانی پادشاهی الهی جریان یافت. (watt, 1985:3)

وات استدلال می‌کند ابتدا شیعیان فقط علی بن ابی‌طالب را شایسته جانشینی پیامبری دانستند، اما با تفوق عناصر ایرانی و عراقی، قدرت‌های فوق‌مادی به همه بنی‌هاشم

نسبت داده شد که بعدها این تقدس به فرزندان حسین بن علی منحصر شد؛ محمد حنفیه پسر علی بن ابی طالب در اولین گروه‌های شیعه یعنی «کیسانیه» امام و منجی آخرالزمان معرفی شده بود. به نظر وات جدی‌ترین هدف امامت شیعیان جلوگیری از پراکندگی یک نیروی سیاسی بالقوه (به صورت جنبش‌های کوچک انقلابی) بود که این رهبری در عضوی از اعضای قبیله بنی‌هاشم یا کارگزار او تحقق می‌یافت. در تعالیم شیعی هر امامی فقط یک جانشین مقدس را برای خود تعیین می‌کرد که او نیز خودش جانشینش را معین می‌کرد. (Ibid: 14-15)

مونتگمری وات عقیده دارد این طرح سیاسی به شیعه امامی کمک کرد تا در قرن دهم مسیحی به جایگاه ممتاز جامعه آل بویه دست یابد. در نظریه وات اعتقادات کلامی نیز در واقعیت‌های سیاسی دخیل هستند. چنانکه برای مثال او عقیده دارد غیبت صغرا چشم‌انداز یک جنبش وحدت بخش را ارائه داد که جایگزین نبرد مدعیان رقابت و حامیان آنها شد. به این ترتیب مدیریت از امامان (که معمولاً سیاسی بودند) گرفته و به عموم مردم واگذار شد. اما غیبت کبرا موجب شد دولت‌های شیعه که امپراطوری‌های آن زمان بودند جنبش شیعیان را به‌طور ضمنی حمایت کنند. (Ibid: 41-42) به هر حال نظریات وات به وضوح نشان می‌دهد که او عقیده دارد «امامت علی عليه السلام» معلول عوامل روانی، اجتماعی و سیاسی بود. هم‌چنین وی جریان امامت را معلول عوامل تقدس‌گرایانه محیط اجتماعی می‌داند. (Ibid: 54-56) بنابراین در نظریه وات امامت یک محصول تاریخی شناخته می‌شود.

اما روش پدیدارشناسانه هانری کوربن به تفسیری روحانی - معنوی در مورد امامت منجر شد که به‌طور مبنایی با نظریه وات در تضاد است. زیرا کوربن عقیده دارد تشیع، مذهب ولایت عشق روحانی است (Cornin, 1988: 168) در این مذهب امام به‌عنوان باطن تشیع و عقلانیت شیعه مجسم شده؛ عقلانیتی که اولین، قدیم‌ترین و کامل‌ترین اصل مبنایی شیعه است. به عبارت دیگر صورت ساختاری امام‌شناسی در شیعه، جریان تجلی خدا به انسان است. (Corbin, 1969) کوربن می‌نویسد مطابق نظریه معنویت شیعه، عشق به خدا بدون عشق به امام، غیرممکن است. به بیانی دیگر کوربن نگاه جهانی شیعه را بر مبنای «مفهوم ولایت» تنظیم می‌کند و این نگاه جهانی را ناشی از اسلام به‌عنوان «دین عشق» می‌داند و از این رو مفهوم و مصداق امام را ضرورتی‌گریز ناپذیر معرفی می‌کند. (Corbin, 1988: 168). در این

نظریه، غیبت امام به منزله غیبت معنای وحی تعبیر می‌شود (ibid:170) و ولایت هم به صورت ظاهری و هم به صورت باطنی حضور دارد و ظهور امامان در متن تاریخ روحانی و معنوی فهمیده می‌شود. کوربن حدیث منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام را نقل می‌کند که فرمود خدای عز و جل روح القدس را به طرف ارواح پیامبران که ۲۰۰۰ سال قبل از سایر موجودات خلق شده بودند فرستاد و ایشان را به شهادت دادن درباره سه حقیقت یعنی خدا، پیامبر و امام فرا خواند. در این دیدگاه، پیامبران از عشق خدا به امام آگاه بودند زیرا امام بر خداوند حقی داشت و براساس این حق، خدا موضوع عشق بود از این رو پیامبران هنگامی که با آزمایش‌های دشوار مواجه می‌شدند به حق امام^۱ از خداوند مسئلت می‌کردند. کوربن حدیث منسوب به امام هشتم را نیز نقل می‌کند که فرمود زمانی که نوح در حال غرق شدن بود به حق ما از خدا درخواست کرد و خدا او را از غرق شدن نجات داد. وقتی ابراهیم به آتش انداخته شد خدا را به حق ما خواند و خداوند آتش را براو خنک و مطبوع کرد. وقتی موسی راهی به دریا باز کرد خدا را به حق ما خواند و خدا دریا را به زمین خشک تبدیل نمود. و سرانجام وقتی یهودیان خواستند عیسی را بکشند او خدا را به حق ما خواند و خدا عیسی را از مرگ حفظ کرد و به سوی خودش بالا برد. (Corbin, 1988: 172-174)

هانری کوربن براساس پژوهش پدیدارشناسانه‌اش عقیده دارد علیت تاریخی امام با پایان یافتن جریان پیامبری پایان نپذیرفت زیرا برپا ماندن عالم بدون امام غیرممکن است. ملاحظه می‌شود روش پدیدارشناسانه کوربن به نتایجی برخلاف روش تاریخ‌گرایانه وات منجر شده است. توضیح آن که برخلاف نظریه وات، کوربن معتقد است حاکمیت امام وابسته به ملاحظات سیاسی و نتایج آن نیست تا بتوان امام را رقیب بنی‌امیه و بنی‌عباس معرفی کرد بلکه ماهیت امام، مستلزم حاکم شدن او است؛ بدون آنکه در این حاکمیت، موفقیت سیاسی مطرح باشد. به عبارت دیگر امامت متعلق به تاریخ خطی نیست، بلکه به تاریخ دوری تعلق دارد؛ تاریخی که انسان کامل یعنی انسان روحانی و ملکوتی را بر جهان مرئی و ناسوتی حاکم می‌کند؛ انسانی که به گونه‌ای غیرقابل شناخت عمل می‌نماید. طبق این نظریه، امام معلول تاریخ نیست (چنانکه در تحلیل وات ذکر شد) بلکه علت تاریخ است. بنابراین کوربن

۱. منظور از حق در اینجا حقانیت امام است و به نظر می‌رسد کوربن برداشت درستی از حق امام نداشته و حق را در مقابل تکلیف تلقی کرده است.

معتقد است وجود امام به‌منزلهٔ باطن تاریخ و عامل قوام عالم ضروری است. از نظر او امام خودش را در یک نقشه تکامل افلاطونی اظهار می‌کند که طبق آن وجود پست‌تر به طرف وجود متعالی‌تر ارتقا می‌یابد (Ibid: 179). همانگونه که در بیان ابن‌سینا «انسان به‌تبع وجود کمال نهایی انسانیت، به وسیله انسان کامل (که همان مقام امامت است) تکمیل می‌شود» (Corbin, 1980: 253). در این رویکرد علوم حکمی که به‌وسیلهٔ معقولات سری امامت تحقق می‌یابد، از طریق ابدیت روح امام، یعنی کمال انسانیت، محقق می‌شود. پس ارجاع معانی معقول به امام از آن روست که وی به‌وسیلهٔ آنچه که موجب تکامل ابدی روح می‌شود، هم هدف مبنایی و هم هدف غایی خلقت است؛ از این‌رو انسان برای شناخت خودش باید امام را بشناسد. در فرهنگ قرآنی امام با نام اصحاب اعراف معرفی می‌شود؛ اعراف محلی است که بر بهشت و دوزخ اشراف دارد. هانری کوربن براساس این تحلیل ملاصدرا از موقف اعراف، استدلال می‌کند امام مدخلی است که نه فقط انسان به وسیلهٔ او خداوند را می‌شناسد، بلکه خداوند نیز انسان را به‌وسیلهٔ امام، می‌شناسد (Corbin, 1988: 180-181) بنابراین وجود امام به‌لحاظ باطنی، هم برای خدا و هم برای انسان ضروری است. در نظریه کوربن معنای امامت طبق مفهوم مبنایی حقیقت، در هر دو سطح ظاهری و باطنی یعنی در تاریخ دوری (و نه در تاریخ خطی) تعریف می‌شود. زیرا در تاریخ خطی، انفصال قبل و بعد یعنی قانون برگشت‌ناپذیری، فقط با قاعدهٔ توالی مرتبط است، در حالی که نظم متقارن حوادث در جهان لایتغیر روح، نظریهٔ تجلی خدا در صورت «انسان کامل» یعنی «امامت» را محقق می‌کند و این امر بازگشت به زمانی بی‌زمان و غیرتاریخی است (Corbin, 1969: 84).

اما چنانکه گذشت وات ایده‌های کلامی و فلسفی را دارای مبانی سیاسی و اجتماعی می‌داند. او در روش‌شناسی امامت نیز این مبانی را مفروض می‌گیرد و امامت را محصول زمینهٔ سیاسی - اجتماعی معرفی می‌کند. افزون بر این، نظریهٔ کاریزمای وات که قبلاً به‌عنوان یک محصول اجتماعی معرفی شد، تلویحاً اعتقاد شیعه به سرشت الهی امام را انکار می‌کند، در حالیکه، کوربن واقعیتی مستقل برای ایدهٔ امامت تبیین می‌نماید. بنابراین رویکردهای وات و کوربن بر جنبه‌های مختلف یک واقعیت تأکید نمی‌کنند، بلکه واقعیت‌های متقابل را مطرح می‌نمایند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد جمع این دو نظریه که (۱) امامت یک محصول تاریخی است و (۲) امامت یک پدیدار مبنایی و فراتاریخی است، غیرممکن است. زیرا ضرورت

امامت به عنوان علت تاریخ در نظریه کوربن، با عدم ضرورت امامت در نظریه وات تقابل دارد و این امر از تضاد دو چشم‌انداز متقابل ناشی می‌شود. از این رو می‌توان گفت پذیرش نظریه تاریخ‌گرایانه مونتگمری وات، مساوی با انکار نظریه فراتاریخ‌گرایانه کوربن است.

رافویدین می‌پرسد آیا این دو مفهوم متنازع را می‌توان در رویکردی یکپارچه جمع کرد تا پدیدارشناسی و تاریخ‌گرایی با یکدیگر ترکیب شوند؟ و پاسخ می‌دهد این کاری است که میرچا الیاده انجام داده، آنجا که معتقد است ریشه‌های تاریخ‌گرایی در برخورد «اکتشافی» ناخودآگاه فروید وجود دارد زیرا انسان یک واقعیت زیست‌شناسانه نیست، بلکه (طبق اسطوره ادیپ) حادثه تاریخی قتل پدر به وسیله پسرش است. هر چند این مسئله تحقق ظاهری ندارد، اما در تحلیل مفهوم «حادثه تاریخی»، طبیعت به‌عنوان نکته مرکزی تفسیر و فهم انسانیت مطرح است. چنانکه این امر در آثار مارکس و نیچه نیز ظاهر می‌شود و بعدها در نسبی‌گرایی بدبینانه اگزیستانسیالیسم مشاهده شده است. بنابراین باید به «فاهمه انسان» به‌عنوان اولین و ابتدایی‌ترین وجود تاریخی که مخلوق خدا و مورد الهامات شخصی است اشاره کرد؛ یعنی انسان، توسط ناخودآگاه تاریخی نیز مقید شده است. این رویکرد دو نتیجه عقلی داشت:

اول) به ایده‌آلیسم پایان داده شد یعنی انسان موجودی معرفی شد که هر چند به این دنیا تعلق دارد، اما روحش متوقف در ماده نیست.

دوم) نوع جدیدی از کلی‌گرایی و اعتقاد به رستگاری ارواح ایجاد شد.

بر این اساس الیاده معتقد است هر چه انسانها در گذشته انجام داده‌اند، برای انسان‌های بعدی نیز مهم است یعنی به رغم آن که در آگاهی غربی، تاریخ جزئی جایگزین تاریخ کلی شده است، اما مفاهیم برای کسانی که یک پدیدار دینی محض و نامشروط را به وضوح دریافت می‌کنند چنین نیست بلکه یک پدیدار تاریخی افزون بر تاریخی بودنش، همواره یک پدیدار اجتماعی، اقتصادی و روانشناسانه نیز هست. زیرا در زمان رخ می‌دهد از این رو مشروط به هر چیزی است که در گذشته رخ داده است (Eliade, 1984: 50-51). در این گفتمان، میان تاریخ‌گرایی و پدیدارشناسی، تضادی وجود ندارد. بلکه هر دو روش، در رویکردی یکپارچه جمع می‌شوند. زیرا معنا در ظهورش تغییر می‌کند. بر این اساس از طرفی پدیدارشناسان، علاقه‌مند به معانی گزاره‌های دینی هستند و از طرف دیگر تاریخ‌گرایان نشان می‌دهند چگونه این معانی در فرهنگ‌های مختلف ایجاد، تجربه و منتقل شده‌اند و چگونه در دوره‌های تاریخی،

قدرتمند یا ضعیف شده‌اند. الیاده معتقد است جداسازی تاریخ از معنای پدیدارشناسانه، متأثر از دیدگاه‌های نیهیلیستی است که از یافتن معنای غایی وجود مایوس است. (Ibid: 8-9) اما این طرز تلقی، انسان را به نظریه «وحشت از تاریخ» هدایت می‌کند.

حاصل آنکه در نظریه جهانی شیعی، مفاهیم آرمانی و تغییرناپذیر در یک زمینه تاریخی متغیر به تعادل می‌رسند. الیاده در این باره به اسلام پژوهی کوربن اشاره می‌کند و می‌نویسد نمی‌توان مانند کوربن، تاریخ‌گرایی را انکار کرد اما هم‌چنین نمی‌توان اقدام کوربن را در منکشف کردن بُعد معنایی فلسفه حکمی (عرفانی) وقایع اسلامی [مانند امامت] نادیده گرفت؛ بعدی که قبلاً در تحقیقات غربی مورد غفلت قرار گرفته بود.

هر چند الیاده نیز چون کوربن مسائل الهی و تاریخی را با ارجاع به امامت ملاحظه می‌کند اما در چشم‌انداز پدیدارشناسانه کوربن دگرگونی‌های تاریخی، واقعیت مستقلی ندارند بلکه همه معلول امام هستند یعنی امام تاریخ را می‌سازد. در این رویکرد، تاریخ معنا در مشارکت با فرهنگ عمومی، جهانی و کلی مطالعه نمی‌شود بلکه تاریخ معنا فقط با امام مرتبط است. در طرف مقابل یعنی چشم‌انداز تاریخی، میان تاریخ‌گرایی و تجربه دینی، تمایز کاملی وجود دارد یعنی تاریخ‌گرا واقعیت‌ها را بدون ارتباط با متافیزیک مطالعه می‌کند و وقایع تاریخی را در یک سلسله مراتب تأثیر و تأثر، مرتب می‌کند. به این ترتیب وات میان ناخشنودی سیاسی - اجتماعی و پیدایش امامت، یک ارتباط علیتی برقرار می‌کند تا این حادثه تاریخی را با اعتقاد شیعیان هماهنگ سازد. بنابراین وات نمی‌تواند هم‌زمان، هم یک تاریخ‌گرا و هم یک پدیدارشناس باشد.

اما الیاده رویکردی ماوراءالطبیعی به تاریخ دارد (Ibid). از نظر او «تاریخ معنا»^۱ شکل غامض و پیچیده‌ای از رویکردهای کوربن و وات است. بنا بر روش پدیدارشناسی تاریخی الیاده، شیعه امام را علت و انگیزه تاریخ می‌داند؛ یعنی ظهورات معنا در تاریخ، معلول امام هستند اما این امر مستلزم یک رویکرد جبرگرایانه به تاریخ نیست، زیرا گاهی آن معلول‌ها می‌توانند جعلی باشند چنانکه از نظر اکثر شیعیان، خلفای سه‌گانه غاصب حاکمیت هستند. بنابراین از نظر شیعه مطالعه واقعیت‌های تاریخی تشیع هر چند از عاملیت فاعل مختار حکایت می‌کند اما

1. History of spirit.

مطالعه آنها بدون ارتباط با اصل امامت فاقد مبنا است. به این ترتیب در روش پدیدارشناسی تاریخی، می‌توان با رویکرد مومنانه نیز پژوهشی تاریخ‌گرایانه انجام داد اما نمی‌توان برای درک تاریخ به‌عنوان ظهور معنا، همچنان تاریخ‌گرا باقی ماند بلکه باید پدیدارشناسی شد؛ زیرا گفتمان تاریخ دینی «با رجوع حوادث و ساختارها به معنا و جوهر» محقق می‌شود و این همان پدیدارشناسی تاریخی است. به بیانی دیگر در روش الیاده رویکردهای «فرا تاریخی محض» کوربن و «تاریخی محض» وات نمی‌توانند یکپارچه شوند. زیرا این یکپارچگی میان رابطه علت و معلولی تناقض ایجاد می‌کند؛ چون در تحلیل کوربن امام علت تاریخ است و در تحلیل وات امام معلول تاریخ می‌باشد بنابراین یکپارچگی این دو ضد امکانپذیر نیست. اگر قرار باشد تاریخ به‌عنوان «موقعیت‌های واسطه‌ای» یا «پدیدار» دیده شود، کوربن می‌پذیرد که «واقعیت به وسیله مطالعات پدیدارها توصیف می‌شود» اما وات این استدلال را نمی‌پذیرد. الیاده اما واقعیت‌ها را به منزله ظهور باطن یا «سر» در زمان تاریخی می‌بیند و این یک نگاه متافیزیکی است که طبق آن می‌توان امامت را علت تاریخ دانست، و در عین حال برای تاریخ به عنوان «گزارش افعال مختارانه انسان‌ها» استقلال قائل شد. در این روش دین پژوهانه، نگاه‌های متافیزیکی فقط بر جهت‌گیری ماتقدم پژوهشگر در مطالعه پدیدارها تأثیر نمی‌گذارد بلکه این سؤال نیز مطرح می‌شود که آیا من به این پدیدار اعتقاد دارم؟ جواب هر چه باشد شخص مجبور است یک مفهوم منحصر به فرد از علت پدیدارها را بپذیرد. از این رو پژوهشی که با پدیدارهای دینی مرتبط است دارای یک ارتباط وجودی، نسبت به جنبه‌های عقلانی و مبنایی است. چنانکه «کارل بارت» متکلم مسیحی نو ارتدکس، از طبیعت اگزیستانسیال این مسئله آگاه بود و علیه نظریات لیبرال پروتستان‌ها در مورد ادیان دیگر واکنش نشان می‌داد؛ نظریاتی که از طرفی بواسطه طبیعت‌گرایی دینی شان، و از طرف دیگر به‌وسیله نقادی اومانستی شان پذیرفته شده بودند. بارت هم‌چنین بر نظریه مسیحیت سنتی در مورد نقش مسیح به‌عنوان ناجی تأکید کرد و رویکردهای دینی دیگر را از این نظریه خارج نمود. «دادلی» در این مورد می‌نویسد: «به نحو روش‌شناسانه، یک پیرو بارت مجبور است در ابتدا یکی از دو نقش را انتخاب کند؛ یا مطالعه‌کننده علم ادیان باشد و یا یک متکلم مسیحی متعصب باشد» (Dudley, 1977: 7-12).

«لیوپا دوراس» در کنفرانس بین‌المللی «انسان بودن در فلسفه معاصر» دربارهٔ هرمنوتیک

پدیدار دینی میرچا الیاده گفت یک مورخ دین باید پدیده‌های دینی را در زمینه معنوی و روحانی همان دین قرار دهد و در نظر داشته باشد آنچه عملکرد دینی را مشخص می‌کند امری فراتاریخی است؛ این امر به نوعی پژوهش هرمنوتیک اشاره می‌کند که:

(۱) در فهم متن توسط شخص دیندار، نوعی آگاهی برای تجربه روحانی شهود قدسی محقق می‌شود؛

(۲) در متنی که شخص دیندار به جهان تاریخ‌مند کنونی منتقل می‌کند مواجهه‌های انسان با امر قدسی، از ماقبل تاریخ تا زمان حاضر بررسی می‌شود؛

(۳) از طریق متن دینی، راه‌حل نیازمندی‌های تاریخ معاصر ارائه می‌شود. بنابراین روش مورخ دین باید هم پدیدارشناسانه و هم مستغرق در تحلیل گزارش‌های تاریخی باشد اما دانشوران غالباً مطالعه معانی را فراموش کرده‌اند. در حالی که اطلاعات تاریخی ادیان، بیان تجربه‌های متنوع دینی هستند که در یک تحلیل نهایی، موقعیت‌های انسان را در فرایندی تاریخی عرضه می‌کنند. (Durac, 2007: 2)

الیاده با روش پدیدارشناسی تاریخی خود همچنین کوشش می‌کند نشان دهد که تاریخ تحولات لغوی امر قدسی، در ورای پدیدار دینی جای می‌گیرد از این رو فهم معانی از طریق اسطوره‌ها و نمادها محقق می‌شود. زیرا تجربه دینی ظهور مراحلی است که در فراآگاهی یا بُعد متعالی انسان صورت گرفته است. بنابراین اسطوره یک پدیده کلی است که براساس آن واقعیت‌های جزئی شکل می‌گیرند.

الیاده در یک تقسیم‌بندی درباره امر قدسی می‌نویسد:

(۱) امر قدسی به لحاظ کیفی، متفاوت از امر کفرآمیزی است که می‌تواند در هر زمان و به هر صورت در دنیا ظاهر شود زیرا امر قدسی، ابژه کیهانی را به نامعقولیت قدسی منتقل می‌کند و در نتیجه ابژه، ثابت و غیرمتغیر باقی می‌ماند.

(۲) دیالکتیک امر قدسی برای همه ادیان، از «پرستش» احجار و اشجار، تا تناسخ هندی، و تا تعالی تجسد در مسیحیت معتبر است.

(۳) در گزارش‌های تاریخی ادیان، امور قدسی ابتدایی نمی‌توانند به صورت محض یافت شوند، زیرا با اشکال دینی تکامل یافته بعدی ترکیب شده‌اند؛ اشکالی که چشم‌انداز تکاملی، وجودهای متعالی، قوانین اخلاقی و اسطوره‌شناسی‌های برتر را نشان می‌دهند.

۴) اشکال دینی متعالی در تمام جوامع بشری، همراه با مجموعه نظام‌مندی که امور قدسی در آن مجموعه تنظیم شده‌اند یافت می‌شوند.

۵) این امر صرفاً به معنای اعتقاد به خدا یا روح نیست بلکه بیانگر حقیقت همان تجربه امر قدسی و مرتبط با ایده‌های وجود است.

الیاده معتقد است «از طریق امر قدسی است که روح انسان، تفاوت میان امور واقعی، قوی، غنی و معنادار را، با امور فاقد این کیفیت‌ها ادراک می‌کند». اگر در این ارتباط، انسان از یک ایده مبنایی آغاز کند هر چه آن ایده به طرف پایین بیاید و در اشکال مختلف ظاهر شود، به علت شباهتش به آن ایده مبنایی، این ظهورات با آن امر قدسی قابل تطبیق هستند و از این رو می‌توان شاهد خلق یک ساختار مبتنی بر این تطبیق متعالی و نیز مبتنی بر عناصر مشترک با یک ویژگی تکراری بود. به این ترتیب برای الیاده در تحلیل واقعیت دینی، ساختار، نتیجه نهایی نیست؛ بلکه ساختار، مبتنی بر مطابقت ذکر شده، و مقدم بر معنایی است که از آن نتیجه می‌شود. بنابراین معانی مرتبط با امور قدسی در جهان، دارای صفتی فرا تاریخی هستند. عمل تاریخی، در این فرایند ارتباطی «با وساطت معنا» از زمان و از تاریخ (به‌عنوان ساختار سطح وجودی انسان) فراتر می‌رود در نتیجه می‌توان گفت هر واقعیت تاریخی، ظهور یک سلسله معانی فراتاریخی است. به عبارت دیگر تاریخ با ایده برگشت‌پذیری، تعارضی ندارد. چنانکه رویکرد تطبیقی، پژوهشگر دینی را به مقاطع متفاوتی از یک چشم‌انداز گاه‌شناسانه هدایت می‌کند و به این ترتیب امکان رمزگشایی یک امر قدسی در ورای تاریخ فراهم می‌شود. از این‌رو در تاریخ ادیان، زمان تاریخی، با فرایند رمزگشایی از معنای پدیدارهای مذهبی مرتبط است. یعنی معنا در ورای زمان حضور دارد و این امر، نقطه آغاز تحقیقات تاریخ ادیان است. (ibid:5)

الیاده در دین‌شناسی خود به جستجوی انسجام آن زمان فراتاریخی، با زمان تاریخی می‌پردازد، تا تاریخ را با واقعیت آرمانی اش، در زمان اصلی منطبق کند. بنابراین خیال دینی الهام شده به مومن، اشتیاقش را نسبت به تفوق وجودشناسانه الگوی دینی اش، چنان ضرورتی می‌بخشد که جهان را در جریان استکمالی ملاحظه کند و آن را تقدس بخشد. به گونه‌ای که انسجام نمادین آن تصور دینی در یک تشخص وجودشناسانه، برای تکرار یک بُعد مکانمند و زمانمند تحقق یابد.

نتایج

در این مقاله روش دین پژوهی خاورشناسان با تمرکز بر امامت علی علیه السلام مورد بررسی قرار گرفت و با ارزیابی روش های تاریخ گرایانه و پدیدارشناسانه معلوم شد.

۱) در پژوهش های مبتنی بر تاریخ خطی وات، امامت علی علیه السلام معلول پیشینه های تاریخی - اجتماعی عرب های جنوبی و حاکمیت های موروثی پادشاهان الهی در پیشینه های تمدنی شان بود. وات امامت علی علیه السلام را در «زمان» ملاحظه می کرد و آن را امری صرفاً تاریخی تلقی می نمود.

۲) در پژوهش های مبتنی بر تاریخ دوری کوربن امامت علی علیه السلام علت تاریخ است و برپا ماندن عالم بدون امام غیرممکن است. کوربن امامت علی علیه السلام را در «زمینه» ای قدسی ملاحظه می کرد و آن را امری فراتاریخی می دانست که حوادث تاریخی عالم را رقم می زند.

۳) در پژوهش های مبتنی بر روش پدیدارشناسی تاریخی الیاده امامت هم در «زمان» و هم در «زمینه» بررسی می شود. در این روش، تاریخ خطی و زمان مند، ظهور تاریخ دوری و بی زمان تلقی می شود یعنی هر واقعیت تاریخی، ظهور یک سلسله معانی فراتاریخی است. با بهره گیری از روش الیاده گزارش های تاریخی مرتبط با امامت علی علیه السلام را می توان وقایعی تاریخی محسوب کرد؛ که ظهور یک امر قدسی و فراتاریخی است و به همین علت باید همه گزارش های تاریخی مربوط به امامت علی بن ابی طالب را در زمینه های قدسی و فراتاریخی آن تحلیل و بررسی نمود.

منابع

- پس از قرآن کریم
- نهج البلاغه علی علیه السلام ضبط صبحی صالح، طبعه الاولی، بیروت (۱۳۸۷ هجری / ۱۹۶۷ میلادی)
- پهلوان، منصور و طالعی، عبدالحسین، «تحقیق در معنای کنایه رکوب بر اعجاز اهل در حکمت ۲۲ نهج البلاغه» فصلنامه علمی - پژوهشی نهج، سال دهم، شماره ۳۸، (۱۳۹۲)
- دلشاد تهرانی، مصطفی، حکومت حکمت: حکومت در نهج البلاغه، انتشارات دریا، چاپ پنجم، (۱۳۷۹)
- سعید، ادوارد، شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی (۱۳۶۸)
- صانع پور، مریم، شیعه شناسان غربی و اصول اعتقادات شیعه دوازده امامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (۱۳۹۳)

- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, trans. by Liadain sherrard, philip sherrard, London; Kegan Paul International in association with Islamic Publications Institute for the of Islamic studies(1993)
- Corbin, Henry, “*shiite thought*”, cited in *History of Islamic Philosophy*, London: kegan Paul International(1993)
- Corbin, Henry, “*the Meaning of the Imam for shi’a spirituality*”, in seyed Hossein Nasre, Hamid Dabashi, seyed vali Reza Nasr, ed. *Shiism Doctrines, thought, and spirituality*, albany state university of New York press(1988)
- Corbin, Henry, *creative Imagination in sufism of Ibn’Arabi*, tr. Relph Manheim, princetion university press.(1969)
- Corbin, Henry, *Avicenna and the visionary Recital*, Tr. By willard R. trask Dallas: spring publications(1980)
- Dudley, Guilford, *Religion on trial, Mircea Eliade and his critics*, phi-atemple university press(1977)
- Durac, Livia, “*petre Andrei*” university, Iasi, Romania, *Mircea Eliade: The hermeneutics of the religious phenomenon* 4th International conference on Human Being in contemporary philosophy, May 28-31, volgograd (2007)
- Eliade, Mircea, *the Quest: History and Meaning in Religion*, chicago: university of chicago press, Especially chapters(1973)
- Refudeen, Mohammed, Awuais, “Phenomenology versus Historicism, the case of Imamah”, cited in *American Journal of Islamic social sciences* 15(1998)
- Wasserstrom, Steven M. *Religion After Religion: Lershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry corbin at Eranos*, Princeton University Press(1999)
- Watt, Montgomery, w. , *the formative period of Islamic thought*, Edinburgh university press(1973); *Islamci philosophy and theology*. An Exlended survey; 2nd ed. Edinburgh university press,(1985)
- Watt, Montgomery, w., *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh university press(1985)
- Watt, Montgomery, w. “*shi’ism under the ummayyads*”, cited in *journal of the Royal Asiatic society*(1960)