

الزامات بینش هانری کربن درباره ولایت در روش مطالعه تاریخی اسلام (بررسی دو رویکرد تاریخ قدسی و تاریخ‌مندی فهم دین)

* هادی وکیلی

** فرشته کاظم‌پور

چکیده

هانری کربن یکی از شرق‌شناسانی است که به اندیشه شیعی توجه خاصی دارد و با تمسک به رویکرد فراتاریخی یا تاریخ قدسی به تفسیر آموزه ولایت می‌پردازد. او با مبنا قراردادن آموزه‌های پیامبرشناسی و امام‌شناسی، ولایت را باطن تشیع می‌داند. در مقابل، نظریه رقیب وی، یعنی «نظریه تاریخ‌مندی»، با تمسک به واقعیت‌های اجتماعی جامعه عرب در دوران نزول قرآن، ولایت را به‌عنوان پدیده اجتماعی خاص آن دوران تفسیر کرده و هیچ شأنی برای آن قائل نیست. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که رویکرد تاریخ‌مندی با مشکل عدم تطبیق با آموزه‌های دینی و بی‌توجهی به مبانی فلسفی خداشناسی مواجه است. بنابراین رویکرد فراتاریخی کربن اتقان بیشتری دارد و تفسیر وی از ولایت دارای معقولیت بیشتری است.

کلیدواژه‌ها

آموزه ولایت، رویکرد فراتاریخی، تشیع، امر قدسی، نظریه تاریخ‌مندی.



مقدمه

معمولاً اختلاف میان تشیع و تسنن را به ماجرای سقیفه و نزاع بر سر حکومت تقلیل می‌دهند و بر این اساس، اهل سنت که ادعای رجوع به رأی و عقیده عموم دارند، در فضای دموکراتیک امروزی خود را محق می‌نمایند، در حالی که حتی با نادیده‌انگاشتن چنان فضایی، مناقشه یادشده به لحاظ سرنوشت مسلمانان امروزی یک نزاع تاریخی بی‌اهمیت به نظر می‌آید، زیرا اسلام را به امری کهنه بدل می‌کند که برای دنیای امروز هیچ نفع و مزیتی ندارد.

کسی که امام اول بود، یعنی علی بن ابی‌طالب علیه السلام پسر عمو و داماد پیغمبر صلی الله علیه و آله به لحاظ ترتیب جانشینی در تاریخ رسمی اسلام ظاهری، فقط چهارمین خلیفه بود، اما این امر درحقیقت امامت وی کاستی پدید نمی‌آورد و باعث نمی‌شود که منصب امامت به کسانی داده شود که مطابق تقویم رسمی سه خلیفه نخست بودند (ابوبکر، عمر و عثمان) و یا به آنان که پس از آنها متصدی خلافت ظاهری شدند (امویان، عباسیان و...). اگر درک شود که مناقشه تشیع در باب چیست، دانسته خواهد شد که بحث بر سر «مشروعیت طلبی سیاسی» و رقابت خاندان‌ها نیست (کرین، ۱۳۹۴: ۱۶۹).

اسلام در چه صورتی می‌تواند پیامی برای امروز و در نتیجه برای کل تاریخ بشر داشته باشد؟ از جمله شاهراه‌هایی که باید از خلال آن پاسخ را جست، مفهوم ولایت در تشیع است. غایت قصوای دین به نحو عام و اسلام به نحو خاص، در ورای شأن نزول‌ها و بستر تاریخی آن، پدید آوردن راه‌هایی برای رهایی انسان از شرک و رسیدن به توحید است و البته این توحید، همان توحید انتزاعی متکلمان نیست، زیرا آن خود در فضای ثنویت واقع است و در نتیجه شرک است. این توحید از خلال تحقق انسان می‌گذرد و در اینجاست که ولایت نقش خویش را ایفا می‌کند.

از جمله متفکرانی که به نقش ولایت توجهی خاص نشان داده‌اند هانری کرین است که با عنایت به سنت اسلامی و ایرانی کوشیده است تا با مطالعه آثار متفکران شیعه به فهم این سنت بار یابد. او در مطالعات اسلامی‌اش هرگز به ظواهر دین بسنده نمی‌کرد و





همواره می‌کوشید افزون‌بر توجه به ظاهر اسلام، به باطن آن نیز راه یابد. می‌توان گفت که توجه به باطن اسلام بود که او را به مذهب تشیع رهنمون شد و با بررسی اندیشه شیعی توانست باطن اسلام را به مشتاقان بنمایاند. توجه او به اندیشه شیعی، وی را به سمت مفهوم ولایت نیز سوق داده است.

در این مقاله می‌کوشیم تا به تحلیل دیدگاه‌های او درباره ولایت پردازیم، ولی چون فهم این مفهوم، به درک مبانی پیامبرشناسی و امام‌شناسی او بستگی دارد، از این‌رو، نخست به بررسی این دو مفهوم پرداخته و در پرتو آن به تحلیل مفهوم «ولایت» می‌پردازیم.

پیامبرشناسی

یکی از جنبه‌های اصلی رویکرد کربن به ملاصدرا به علاقه محققانه خود کربن به مکتب شیعه و هم‌فکری با آن مربوط می‌شود؛ به‌ویژه با معادشناسی شیعی که بر سنت نبوی مبتنی است. او مواد کافی برای بازتاب این جنبه از تفکر ملاصدرا را در الحکمة العرشیه و تفسیر این فیلسوف بر مجموعه حدیثی مشهور شیعی محمد بن یعقوب الکلینی، یعنی شرح اصول کافی یافت. این جنبه شاید مهم‌ترین جنبه برای کربن بود؛ به‌طوری‌که او را بر این جهت رهنمون شد که برخلاف دیگر غربی‌ها و درحقیقت برخی مفسران شرقی، ملاصدرا را متفکر کاملی در «فلسفه نبوی» ببیند؛ فلسفه‌ای که به‌طور سنتی الهام گرفته از «مشکاة النبوه» نامیده می‌شود که دسترسی مستقیم به شناخت حقیقی قرآن و «صراط مستقیم» است. این راه در عبارت‌های خود کربن «در فاصله‌ای برابر هم از ظاهربینی دین شریعت‌مدار که عقل‌گرایی را انکار می‌کند، می‌گذرد».

از همین‌رو؛ باید به اهمیت موضوع پیامبرشناسی و امام‌شناسی در نزد کربن پرداخت. اگرچه دوره تنزیل و نبوت محدود به بیست‌وسه سال بود و به پایان رسید، دور ولایت با اتمام آن بیست‌وسه سال به پایان نرسید، بلکه در ورای تاریخ زمان‌مند، در قبل، هم‌زمان و پس از آن تا به انتها جاری است.

دور نبوت با آدم علیه السلام گشوده می‌گردد و با پیامبر اسلام - خاتم انبیا - بسته می‌شود؛ با این اختتام، دور ولایت محض، خودبه‌خود افتتاح می‌شود؛ این دور، مقدمه‌ای برای

شریعتی نو در آینده نیست، بلکه تمهیدی است برای آمدن «قطب الاقطاب» است که پرده از باطن همه شرایع برخواهد گرفت. مقام و منصب «خاتم ولایت»، نتیجه انحصاری دو وراثت است: الف) وراثت صوری و نسبی؛ ب) وراثت روحانی. نسبت خویشاوندی زمینی، صرفاً نشانی محسوس از اتحاد ملکوتی مجموعه تام چهارده معصوم است. ابوت و بنوت نسبی، ظرف و حامل وراثت روحانی موهبت شده به امامت است. امام ششم، امام جعفر صادق علیه السلام، به صراحت اظهار می‌داشت که ولایت وی (یعنی وصایت و قرب روحانی او) به امام اول علیه السلام، افضل از پیوند صلبی و جسمانی وی است. یازده امام، در ازل و در زمان، به طور متناوب «اوصیا» هستند، ولی دوازدهمین امام، چون آن رشته را ختم می‌کند، از این امتیاز برخوردار است که بی‌هیچ وصف اضافی، وصی مطلق باشد. در پی ظهور کوتاه وی در دنیا، عصر غیبت فرا رسید که تنها با بازگشت و ظهور او به پایان خواهد رسید (همو، ۱۳۹۵: ۲۶۳).

اگر به ساحتی قدسی قایل نباشیم، چگونه می‌توان احادیثی از این دست را فهمید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرَفَ؛ مَنْ كُنْجِي نَهَانَ بُوْدَمَ، پس دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم». همین «کنج نهان» بودن، وجود لذاته اوست که به طور مطلق خاص اوست؛ چنان مطلق که برخلاف همه صفاتی که هر کدام نامی برای نامیدن (و حتی برای اعطای منزلت واقعی خارجی به آنها) دارند، «وجود» نامی دیگر غیر خود وجود (که خود مالک خویشان است) ندارد و این ذات است که لئفسه و بی‌ارجاع به غیر خودش، آن چیزی است که هست... (همان: ۴۱۹). رسول الله صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ؛ مَنْ پیامبر بودم، درحالی که آدم علیه السلام میان آب و گل بود» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱۷)؛ امیر مؤمنان علیه السلام نیز فرموده‌اند: «كُنْتُ وَلِيًّا وَأَدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ؛ مَنْ وَلِيٌّ بُوْدَمَ، درحالی که آدم علیه السلام میان آب و گل بود» (همان). عبارت «کنْتُ» در این نقل‌ها قابل درک نیست، مگر اینکه به ساحتی دیگر از زمان و مکان قائل باشیم؛ ساحت نفس، ساحت انفسی و قدسی؛ امری که آشکارا نزد اهل معنای شیعی از جمله ملاصدرا نمایان است. برای درک اهمیت موضوع به گوشه‌ای دیگر از بیان کربن باز می‌گردیم:



ما مفسران غربی حق نداریم که یک برنامه موسوم به «مدرن» را بر مؤلفان [شرقی] مان تحمیل کنیم. رسالت ما [غربیان، نه آن کار، بلکه] ارج نهادن و معرفی قدر و قوت معنا و جهت پرسش‌هایی است که «در برنامه» فیلسوفان [شرقی] مان بوده است یا همچنان هست؛ رسالت ما همچنین، قبول حمل بار مسئولیت معنا و جهت آن پرسش‌هاست. آثاری عظیم و گسترده، آن برنامه را بسط داده‌اند. در اینجا جا دارد متذکر تأویلات روزبهان بقلی شیرازی، عبدالرزاق کاشانی، سید احمد علوی، ملاصدرا شیرازی، تا تفسیر کبیر عرفانی سلطان‌علیشاه در قرن سیزدهم هجری شویم (کرین، ۱۳۹۵: ۲۳۰).

داده‌های اصلی که سبب تأسیس پیامبرشناسی اسلامی می‌شود، در آثار امامان شیعه قرار دارد و پیامبرشناسی در محیط شیعی شکوفا گردید و بسط یافت (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۲). متفکران شیعه هیچ‌گاه از رویکرد عقلانی به دین غفلت نورزیده و همیشه در تلاش بودند تا مبانی اعتقادی خود را مبرهن سازند. از همین رو، می‌کوشیدند تا با تمسک به احادیث امامان و آموزه‌های عقلی به تفسیر دین بپردازند. از همین رو، شباهت و هم‌سویی جالبی میان نظریه مراتب عقل از نظر فیلسوفان مسلمان با نظریه روح در احادیث امامان شیعی وجود دارد. امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «در انبیا و اوصیا پنج روح است: روح بدن، روح القدس، روح القوه، روح الشهوه و روح الایمان و در مؤمنین چهار روح است که روح القدس را ندارند، ولی دارای روح بدن و روح قوت و روح شهوت و روح ایمان‌اند و در کافران سه روح است: روح بدن، روح قوت و روح شهوت. سپس فرمود: روح ایمان با بدن هست تا وقتی که شخص مرتکب گناه کبیره‌ای نشده [باشد] وقتی کبیره‌ای انجام داد روح از او جدا می‌شود، ولی روح القدس در هر کسی باشد، هرگز گناه کبیره انجام نمی‌دهد» (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۲۵: ۵۵).

عین همین آموزه‌ها در آثار فیلسوفان مسلمان آورده شده است. آنها قائل‌اند که عقل دارای چهار مرتبه بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد است و نزد اکثریت آنها عقل، بالقوه است و تنها نزد شمار اندکی، شرایطی جمع است که تبدیل آن به عقل بالفعل را ممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳).

در روایت‌هایی دقیق‌تر مانند آنچه که از امام صادق علیه السلام نقل شده باز چنین مفادی را می‌بینیم. در همین راستا مجلسی روایتی را از امام حسن عسکری علیه السلام نقل می‌کند که در آن به جایگاه ولایت کلیه علیهم السلام ائمه اشاره شده است، حضرت در این روایت می‌فرماید:

به تحقیق که ما با گام‌های نبوت و ولایت از بلندترین قله حقایق بالا رفتیم و هفت درجه و طبقه نشانه‌ها و علامات فتوی را با هدایت خود روشن ساختیم. پس ما شیران بیشه نبرد هستیم و باران‌های پرآب و رحمت و کوبندگان دشمنان، و در میان ما در این دنیای عاجل شمشیر و قلم است و در آخرت (آجل) لوائی حمد خدا و حوض کوثر است و فرزندان ما سوگندخورندگان دین و متعهدان شریعت سید المرسلین خلیفه‌های پیامبران‌اند و چراغ‌های روشن هدایت و کلیدهای عطا و کرم، به کلیم الله موسی بن عمران علیه السلام خلعت برگزیدگی پوشانیده شد، چون ما او را در وفا به عهد پایدار دیدیم. و روح القدس در بهشت صاغوره (بهشت آسمان سوم) از باغ پر میوه ما فقط نوبری چشیده بود. پیروان (شیعیان) ما دسته رستگار و گروه پاکیزه‌اند، ما را یار و نگهبان شدند و علیه ستمکاران به هم پیوسته و معین یکدیگر گردیدند؛ چشمه‌های حیات برای آنان پس از زبانه کشیدن آتش‌ها جوشان شود، در پایان مدت الم و طه و طواسین و این نوشته ذره‌ای است از کوه رحمت و قطره‌ای است از دریای حکمت، آن را حسن بن علی عسکری در سال دویست و پنجاه و چهار نوشته است (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۲۶: ۲۶۴).

ضرورت وجود انبیا

هانری کربن در بحث ضرورت وجود انبیا به احادیث امامان شیعه و به‌ویژه امام صادق علیه السلام تکیه می‌کند. امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «از آنجا که خداوند بسیار متعالی‌تر از آن است که توسط مخلوقاتش دیده شود و مردم بتوانند بی‌واسطه با او در ارتباط باشند، از این رو، لازم است فرستادگانی از سوی خداوند به سوی مردم مبعوث شوند و ایشان را به مصالح و منافع‌شان و آنچه که موجب بقای آنان و ترکش موجب





نابودی‌شان است، راهنمایی کند و این فرستادگان در میان خلق، همان پیامبران و انبیای الهی هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۳۷۵).

کربن به تبع ملاصدرا تأثیر پذیرفته است، نبی وجهی رو به تقدس و الوهیت دارد و وجهی رو به تجسم و بشریت. بنابراین، می‌توان گفت که پیامبر انسان ربانی یا رب انسانی است. این عبارت نشان می‌دهد که در پیامبرشناسی اسلامی، اهلیت و صلاحیت اعطا شده از سوی خداوند تنها به حقیقت نبوی ازلی، یعنی حقیقت محمدیه رجوع دارد و جنبه بشری بودن پیامبر را در بر نمی‌گیرد. بشریت پیامبر به آیه «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ؛ بگو: من هم مثل شما بشری هستم، و [لی] به من وحی می‌شود» (کهف: ۱۱۰) مستند است و حقیقت الهی وی نیز به آیه «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ و [ای پیامبر] این تو نبودی که [خاک و سنگ به صورت آنها] انداختی، بلکه خدا انداخت!» (انفال: ۸) استناد دارد (نک: کربن، ۱۳۹۴: ۴۱۲-۴۱۴).

با توجه به این مطلب می‌توان فهمید که پیامبرشناسی شیعی را هرگز نباید با جامعه‌شناسی تحصیلی یکسان پنداشت، بلکه مطابق این دیدگاه، حیات معنوی انسان‌ها در گرو آن است (همو، ۱۳۸۵: ۶۳). به بیان دیگر، می‌توان گفت نبوت نعمتی است که خداوند به مردمان ارزانی داشته است تا بدین وسیله طریقی بیابند که در آن بتوانند به میثاق ازلی خود مبنی بر «أَلست بربکم قالوا بلی» پایبند باشند و در مسیری گام بردارند که همواره گواهی بر ربوبیت الله دهند. اما همان‌طور که پیش‌تر گذشت مردم در این طریق نیازمند هادیانی هستند که آنها را راهنمایی کنند و این هادیان، پیامبران هستند. همچنین خوب می‌دانیم که حضرت محمد ﷺ خاتم پیامبران است و پس از او پیامبری مبعوث نخواهد شد. پرسش مطرح در اینجا آن است که با توجه به ضرورت هدایت معنوی مردم و وجود راهنما برای طی طریق، وضع مردم پس از رحلت شخص حضرت خاتم ﷺ چه خواهد شد؟ آنها چگونه باید در مسیر هدایت گام نهند و بر میثاق ازلی خود استوار بمانند؟ پاسخ به این پرسش ما را به سمت امام‌شناسی شیعه رهنمون می‌شود.

امام‌شناسی

یک فرض برای پاسخ به پرسش یادشده آن است که بگوییم پس از حضرت محمد ﷺ، معجزه وی یعنی قرآن هدایتگر مردم به صراط مستقیم است و مؤمنان همواره باید با تمسک به آن، طریق ضلالت را از هدایت بازشناسند، اما آیا قرآن به تنهایی می‌تواند هادی مردم باشد؟ و آیا کربن با چنین سخنی موافق است؟ با بررسی آثار کربن درمی‌یابیم که وی در این قسمت نیز با اثرپذیری از اندیشه‌های ملاصدرا معتقد است که قرآن به تنهایی نمی‌تواند هادی و حجت بر مردم باشد، زیرا قرآن مشتمل بر ظاهر و باطن و بلکه هفت بطن است. این کتاب بسیار غامض و سرشار از رموز است و پی‌بردن به مقاصد آن بسیار دشوار است. توده مردم حتی از درک اندیشه‌های فیلسوفان و حکیمانی همچون فارابی و ابن سینا ناتوان هستند، چه برسد به درک مقصود کتابی که گوینده آن خداوند متعال است. از این رو، سلسله حجت‌های الهی پس از حضرت ختمی مرتبت به پایان نمی‌رسد، بلکه در امامان متجلی می‌شود. امام، عالم به جمیع معارف کتاب خداست و وجودش برای تفسیر (توضیح ظاهری) و تأویل (ایضاح معنوی) قرآن ضروری است و از همین روست که امام را به عنوان «قیم قرآن» می‌خوانند (همو، ۱۳۹۴: ۴۲۰-۴۲۱).

پرسش مطرح در اینجا آن است که چه چیزی سبب می‌شود امامان اهلیت ع جانشینی پیامبر را پیدا کنند؟ آیا این جانشینی علتی دنیوی دارد یا به دلیل وجود برخی عمل فرادنیوی چنین جانشینانی تعیین شده‌اند؟ خوشبختانه هانری کربن به این بُعد مسئله توجه کرده و بدان پاسخ داده است. از نظر او امامان از همان مرتبه از فهم و علم برخوردارند که پیامبر برخوردار است و این همان چیزی است که هر کدام از آنان را شایسته مقام قیم قرآن می‌کند. باید توجه کرد که انبیا نه وارثان نبوت تشریحی، بلکه وارثان ولایت نبی هستند. لازمه چنین سخنی آن است که در نبی چیزی بیش از رسالت تشریحی وجود داشته باشد (همان: ۴۵۳). نکته‌ای که هانری کربن بدان اذعان می‌کند این است که هرگز نباید پنداشت که نسبت جسمانی و دنیوی با شخص پیامبر سبب شده است که وی جانشینان دوازده‌گانه خود را برگزیند، بلکه بایستی نص و عصمت نیز وجود داشته باشد (کربن، ۱۳۸۵: ۷۷).





با توجه به سخنان پیش گفته می‌توان ادعا کرد که ولایت رکن اساسی در امام‌شناسی و فهم شأن امام است؛ به طوری که امام‌شناسی بدون فهم ولایت مقدور نیست و نیز فهم ولایت فاقد امام‌شناسی شیعی بدون تکیه گاه است. سخن گفتن از ارتباط وثیق ولایت با امامت بدین معنا نیست که شخص نبی اسلام از نعمت ولایت محروم بود، بلکه خاتم انبیابودن جامعی است که همه وجودات و مراتب کل اولیای خدا را در خویش جمع دارد. کمال بالقوه دایره ولایت در شخص ایشان به صورت بالفعل ظهور می‌کند (همو، ۱۳۹۴: ۴۷۷). گفته‌اند ولایت خاتم انبیا ولایت شمس است، درحالی که ولایت تمام اولیای دیگر خدا ولایت قمری است (همان: ۴۷۸). چنین مقامی در واقع مرهون حقیقت محمدیه است که نخستین تعینی است که از نامتعیّن مطلق، متعین گشت. حقیقت محمدیه دارای دو وجه است؛ وجه ظاهری آن که همان جهت نبوت است و جهت باطنی آن که همان ولایت و امامت است. از این رو، حقیقت محمدی هم سرچشمه نبوت ازلی است و هم سرچشمه ولایت ازلی (همان: ۴۴۸).

با توجه به اینکه ولایت به پیامبر اسلام نیز منسوب می‌شود، می‌توانیم به فهم ژرف تری از نبوت نیز برسیم و مفهوم حدیث پیامبر را که فرمود: «لا نبی بعدی» بهتر درک کنیم. مقصود پیامبر در این حدیث آن است که نبوت تشریحی به انتها رسیده است و دیگر تشریح نوری در کار نیست، اما نبوت باطنی هرگز منقطع نشده و تا آخرالزمان تداوم دارد (همان: ۴۴۲). از این رو، می‌توان ادعا کرد که ولایت، تشرف به اسرار نبوت است و با نام ولایت، گونه‌ای از ولایت تداوم می‌یابد که دیگر ناظر به نبوت تشریحی رسولان نیست، بلکه ناظر به نبوت باطنی است. نیز چون نبوت باطنی تمام تاریخ بشر را دربرمی‌گیرد، می‌توان گفت که تشیع مقدمات یک الهیات عمومی ادیان و تاریخ ادیان را پیشاپیش حدس زده است؛ الهیاتی که مرکز چشم‌انداز آن یک امر فروافتاده در گذشته نیست (همان: ۴۴۱).

غایت ولایت ولی‌الله معرفت باطن، یعنی شناخت معنا و حقیقت شرایع الهی است. وراثت نبوی که زمان‌مند است، تنها به معرفت ظاهر، یعنی معنای ظاهری شرایع مربوط است... امامت در تمامیت خویش، هم معرفت باطن است و هم معرفت ظاهر؛

برعهده گرفتن وصایت پیامبر، پاسداشت و نگاهداشت «زنجیره باطن» (سلسله باطن) است، ولی خلافت یعنی جانشینی پیامبر در منصب ریاست دنیوی، پاسداشت و نگاهداشت زنجیره ظاهر (سلسله ظاهر) است؛ این پاسداشت در غیاب زنجیره باطن همواره ناپایدار و در پرده ابهام خواهد بود (همان: ۱۶۹).

همان طور که اشاره شد نبوت باطنی تمام تاریخ بشر را دربرمی گیرد. این سخن به تلویح توجه ما را به دو نکته مهم جلب می کند که در فرهنگ شیعی وجود دارد. نکته اول اینکه حکمت بالغه الهی چنین اقتضایی دارد که زمین هیچ گاه از وجود ولی خدا خالی نماند، زیرا همان طور که گفته شد امر هدایت مردم، موضوعی خطیر است و خداوندی که از وجود انبیا و امامان برای هدایت دریغ نورزیده، ممکن نیست مردم دیگر عصرها را بدون راهنمایی و ولایت رها کند؟ بنابراین طبیعی است که در هر عصری ولی ای از سوی خداوند در زمین وجود داشته باشد. به همین دلیل، در روایت ها آمده است که خداوند زمین را بدون عالم و انبی گدارد، زیرا اگر چنین نمی کرد، حق از باطل تشخیص داده نمی شد.

صدرالمآلهین در ذیل این حدیث اشاره می کند که منظور از عالم در این حدیث عالم ربانی است که علمش را که علم لدنی است از خداوند می گیرد، زیرا هر کس که علمش را از دیگر مردمان و از طریق تعلیم و تعلم فرا بگیرد، عالم حقیقی نیست و احتمال ورود شک در خزانه علم او وجود دارد، اما کسی که علمش را از خزانه غیب الهی و برهان تابناک قدسی می گیرد، هرگز در علمش تردید راه نمی یابد و پیوسته بر سبیل یقین گام برمی دارد. بنابراین منظور از حدیث یادشده این است که خداوند هیچ گاه زمین را بدون امام باقی نمی گذارد و اگر زمانی را فرض کنیم که در زمین امام و ولی ای نباشد، آن گاه حق از باطل تشخیص داده نخواهد شد؛ یعنی در اموری که خردهای بشری با افکارشان از ادراک عاجز و ناتوانند، تنها نور وحی و الهام الهی است که می تواند گره گشا باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۴۷۶).

نکته دوم بحث غیبت و امام زمان علیه السلام است. نخست باید یادآور شد که از دیدگاه شیعه





زنجیره دوازده امامی را هرگز نباید در همان سطحی قرار دهیم که سلسله‌های قدرت دنیوی در آن قرار دارند (کربن، ۱۳۹۴: ۴۳۱). عطیه ولایت امام و نیز عالمی که ولایت از آن منبعث و با آن مرتبط است، از دیده مردم نماند و به همین دلیل، امامت منوط به رأی و نظر آنان نیست. حتی در برخی شرایط لازم است که امامت ظاهر نباشد، همچون عصر کنونی که عصر غیبت است. خلافت [ظاهری] صرفاً معطوف به حفظ شریعت، یعنی زنجیره ظاهر است. درحقیقت پس از امام علی علیه السلام هیچ‌یک از یازده امام دارای خلافت ظاهری نبوده‌اند، درحالی که تک‌تک آنها قیم‌الکتاب بوده‌اند. این بدان معناست که امری کاملاً متفاوت از خلافت ظاهری در میان است و آن عبارت است از خلافت «حقیقی»، آن‌گونه که در شخص امام محقق می‌شود؛ با این حال، تحقق کامل آن، ذاتاً و بنا بر تعریف، تنها در پایان چشم‌اندازی آخرت‌شناختی صورت می‌گیرد. کربن در ادامه همین مطلب می‌نویسد:

«اینک متنی را گزارش می‌کنیم که به بهترین نحو، روحیه شیعی را به ما می‌نمایاند و بدین ترتیب، توضیحات اجمالی ما در فوق را تلخیص می‌کند. این متن گویا خاتمه گفت‌وگویی میان امام ششم، جعفر صادق علیه السلام و یکی از نزدیک‌ترین شاگردانش، مُفَضَّل بن عمر جُعفری است:

امر ما دشوار و دشواریاب است. بار آن نتواند کشید مگر ضمیرهای تابنده از اشراق و دل‌های نورانی و روان‌های پاک و نهادهای نیک. و دلیل آن این است که خداوند از شیعیان ما پیمان گرفته است. هر آن کس که به ما وفادار باشد، باشد که خداوند بدو وفا کند و بهشت عطا نماید و آن کس که به ما پشت کند و دشمنی ورزد و حق ما را پایمال نماید، پس او در جهنم است. همانا نزد ما (ائمه) از خدا سَری است که بار آن را بر دوش هیچ‌کس جز ما ننهد. پس به ما امر به ابلاغ آن کرد. ما آن را ابلاغ کردیم، اما هیچ‌کس را نیافتیم که اهلیت آن را داشته باشد و قادر به حمل آن باشد تا بتوان امانت را بدو سپرد تا اینکه خداوند به این منظور انسان‌هایی را از طینت محمد صلی الله علیه و آله و ذریه او (یعنی از همان

جوهره محمد ﷺ و ائمه اهل بیت (ع) آفرید. اینان از نور ائمه اهل بیت (ع) به واسطه فضل صنع رحمت الهی آفریده شدند. ما به آنان به نام (به حکم) خداوند ابلاغ می‌کنیم آنچه را که مأمور به ابلاغ آن شده‌ایم. آن را می‌پذیرند و حمل می‌کنند و دل‌های آنان از این امر مضطرب نیست. ارواح‌شان به سرّ ما راغب و خودبه‌خود به معرفت سرشت ما مایل‌اند و بی‌اختیار جویای امر ما هستند. اما همچنین خداوند انسان‌هایی آفریده است که جهنمی هستند. به ما امر کرده است که همان چیز را به آنها نیز ابلاغ کنیم. پس آن را به آنان ابلاغ می‌کنیم، ولی دل‌های ایشان در مواجهه با سرّ ما منقبض و درهم می‌شود؛ از آن دوری می‌گزینند و آن را به ما بازمی‌گردانند؛ از حمل آن عاجزند و فریادشان به تکذیب بلند. خداوند بر دل‌های آنان مهر زده است. پس زبان‌های آنان به بخشی از حقیقت گویاست و آن را به لفظ بر زبان می‌رانند، درحالی که قلوب آنان منکر آن است.

مفضل جعفی نقل می‌کند که در این هنگام اشک از دیدگان امام جاری شد، دست‌ها را بالا برد و فرمود: «بارالها! این گروه مطیع امر تو بس اندک‌اند. بارالها! زندگانی آنان را همچون زندگانی ما و مرگ آنان را همچون مرگ ما گردان. مگذار دشمنی بر آنان مسلط شود، زیرا اگر بگذاری که دشمنی بر ایشان مسلط شود، دیگر کسی در دنیا نخواهد بود که تو را پرستش کند. متن یادشده در حکم پیش‌درآمدی بر تفسیر آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ...» (احزاب: ۱۷۲) است، زیرا سرّ امانت الهی به انسان در آن بیان گشته است. در این متن همان موضوعاتی طرح شده که در گفت‌وگوی میان امام علی (ع) و شاگردش کمیل بن زیاد آمده است و از آن برمی‌آید که در صحنه ماورای تاریخی میثاق، همه انسان‌ها «بلی» را به یکسان ادا نکرده‌اند. قلوب برخی حامل رد و انکار بود. اینان می‌باید منکران ازلی بوده باشند، یعنی انسان‌های اهل «ضلالت و محروم از ولایت و تشریف»، انسان‌های «نه بدون آری»؛ تقدیر آنان نیز ناشی از انتخابی ازلی است که هیچ تبیین بشری قادر به نیل بدان و توضیح آن نیست. سرانجام





آنکه اولین عبارت جاری شده بر زبان امام در این نصّ، همانند است با عبارت حدیث مشهوری که سرّ امامان را سرّ تأویل می‌داند، و در نتیجه به راز «حقیقت محمدی» اشاره می‌کند (کربن، ۱۳۹۴: ۱۶۹-۱۷۰). امام نه صرفاً بسان «علمای ابرار»^۱ بلکه هادی مؤمنان به سمت توحید و مأمّن سلام و سکون و صلح است و چون چنین است، امام به‌مثابه ولیّ ویژگی‌هایی دارد که باید تفصیل آن را در امام‌شناسی شیعی جست.

نکته بعدی درباره جایگاه عدد دوازده است. کمال این عدد در سخنان پیامبر درباره تعداد ائمه تصدیق شده است و همین تمامیت تعداد امامان در دوازده تن است که امتیازات خود را به شخصیت اسرارآمیز امام دوازدهم اعطا می‌کند. از یک سو می‌بینیم که عدد دوازده در تشیع دوازده امامی یا اسماعیلیه واجد اهمیت است، اما این عدد در اسماعیلیه نه به تعداد معین امامان، بلکه با شمار حجت‌هایی که پیوسته گرد هر یک از امامان بوده‌اند مرتبط است. از این منظر، هر امام دوازده حجت دارد. بنابراین جایگاه این عدد نزد آنان با جایگاه آن در شیعه دوازده امامی یکسان نیست و این یکی از تفاوت‌های اسماعیلیه با امامیه است.

احادیث زیادی از پیامبر یا برخی ائمه نقل شده است که تعداد امامان را در دوازده منحصر دانسته‌اند. در این احادیث با ارجاع به بروج دوازده گانه، دوازده قبیله بنی‌اسرائیل، دوازده چشمه جوشیده از صخره بر اثر ضربه‌های موسی، دوازده ماه سال و دوازده ساعت روز و غیره ضرورت عدد دوازده به‌عنوان عدد کامل و رمز هنجار درونی یک کمال تام توضیح داده شده است. از این رو، شاهدیم که یک الهیات تجلی و ظهور در تشیع دوازده امامی از نو پدیدار می‌گردد (همان: ۱۶۹-۱۷۰). سلسله امامت در امام دوازدهم به پایان می‌رسد. وی امام غایب زمان ماست. او در عالمی فرامحسوس مقیم و از دید مردمان نمان است تا آن‌گاه که زمان ظهور آتی وی، ظهور نهایی او که خاتم

۱. از نظر سیدحسین مدرسی طباطبایی شیعیان اصیل و بهره‌مند از تعلیم و تأیید امامان، همان شیعیان اعتدالی‌اند که امامان را «علمای ابرار» می‌دانستند و مقامات فوق طبیعی را از ایشان نفی می‌کردند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۳).

دور کنونی ماست فرا رسد. همان گونه که پیش تر یادآور شدیم ممکن نیست که زمین آنی از امام، هر چند امامی غایب و از دیده نهان خالی باشد، زیرا در این صورت ارتباط زمین با آسمان منقطع خواهد شد. بنابراین ضروری است که امام همواره حضور داشته باشد. از سوی دیگر، مجموعه تام دوازده از پیش شکل گرفته است. دوازده، عدد کامل است و بی آن امامت ناقص خواهد بود و به دلیل کمال آن از عدد دوازده نمی توان فراتر رفت. بنابراین باید که امام دوازدهم هم اکنون و نیز در آینده وجود داشته باشد و می باید در دنیا باشد. با این حال، دایره ولایت هنوز ناتمام است و باید منتظر ظهور امام دوازدهم باشیم. بنابراین اگرچه امام دوازدهم در اینجا بوده است و خواهد بود، باید همچنان منتظر باشد. پس او باید هم زمان موجود در گذشته و موجود در آینده باشد و همین همبودی، یعنی وجود توأمان هم این و هم آن، شیوه وجودی او را معین می کند و آن عبارت است از: «حضور برزخی میان زمان ها»، حضور غیبی و دائم از زمان غیبت صغری تا آخر زمان تاریخ.

کربن در بخشی از تاریخ فلسفه اسلامی، شیعیان را میان دو حد محصور می داند: حد اول همان «یوم الميثاق» یا «روز الست» است که حیات مادی بشر به آن مسبوق است و حد دوم ظهور امام عصر (عج) روحی فداه است که اکنون در غیبت به سر می برد. زمان فعلی که به نام امام غائب است، زمان غیبت اوست. از همین رو، «زمان او» با رمز و علامتی دیگر مشخص می شود و غیر از آن زمانی است که برای ما علامت و رمز تاریخ محسوب می گردد. بنابراین با نوعی حضور مواجهیم که نمی تواند متقبل شیوه ای از حضور مادی در مکانی از فضای طبیعی محسوس شود. بدین روی، ضرورت این حضور مستلزم وجود یک عالم میانه فرامحسوس است؛ عالمی متفاوت که برخوردار از زمانی دیگر است (همان: ۱۷۷-۱۷۸).

همان گونه که مشاهده می شود تشیع هرگز به ظاهر و رونمای فقه دینی قناعت نکرده و همواره در صدد است تا به کنه دین راه یابد. کنه دین در ولایت تجلی می یابد و امامان دوازده گانه شیعی متعلق این ولایت هستند. با توجه به این نکته که درون مایه اصلی





تشیع، ولایت است و ولایت نیز به امامان دوازده گانه تعلق دارد، به راحتی معنای این جمله را که گفته می شود «قرآن امام صامت و امام قرآن ناطق است» می توان درک کرد. این جمله بدان معناست که امام، هادی است و همواره تعلیم دهنده حقیقی وحی قرآنی است و بدین ترتیب، قرآن را به حالت کلام زنده نگه می دارد.

همان طور که از مطالب گذشته آشکار می شود، دیدگاه های هانری کربن درباره ولایت، بر رویکرد تاریخ قدسی و فهم فراتاریخی از دین و کتاب مقدس مبتنی است. مطابق این رویکرد آموزه های دینی و کتاب مقدس را نباید در بستر تاریخ و ارتباطش با حقایق فرهنگی درک کرد بلکه این تعالیم از علم الهی سرچشمه گرفته اند که حیثیتی فرازمانی و فرامکانی دارد. وی درباره اصالت امر تاریخی می گوید:

ما در مقابل اصالت امر تاریخی (Historicism) موضع گیری خواهیم نمود و موضع مان حتی نوعی «ضدیت با تاریخ» را به ذهن خواننده متبادر می سازد. امیدواریم ما را به مخالفت با مطالعات تاریخی متهم نکنید. حاشا که چنین باشد! جامعه ای که با مطالعات تاریخی مخالفت ورزد، جامعه ای مبتلا به فراموشی جمعی است. مایه نگرانی است که نکند بیماری تا همین حالا هم پیشرفت کرده باشد: اینکه همواره در پی «جدید» باشید و مدعی شوید که فقط و فقط به امور «تازه» علاقه مندید، نشانه ابتلا به فراموشی ای است که دیدگان شما را بر وقایع و حقایق گذشته خودتان می بندد. وانگهی اجازه می خواهیم گوشزد نماییم که برخورد هموار ساختن زحمت بیرون کشیدن شمار زیادی از نسخ خطی که در کنج کتابخانه ها متروک و مهجور مانده است، خود کار اصیل یک مورخ است (همان: ۷۶).

از نظر وی ائمه شیعه اصالت امر تاریخی را مردود می دانند و آن را سبب از میان رفتن قرآن می دانند. وی در این باره می گوید:

ائمه علیهم السلام که دام اصالت امر تاریخی را پیش از آنکه چنین لفظی مصطلح شود خشنی می کرده اند، پیوسته تکرار کرده اند که اگر معنای آیات قرآن به شأن نزول آنها محدود می بود، تمام قرآن اکنون مرده بود و دیگر تنها به گذشته تعلق

داشت، لیکن قرآن زنده است، زیرا پیوسته تا یوم‌القیامه در درون جان‌ها «رخ می‌دهد». این سخن بدان معناست که معنای قرآن که زنده است، نه به یک لحظه تاریخی خاص وابسته است و نه به یک نظام اجتماعی مربوط به مکان و زمانی ویژه (همان: ۱۲۵).

نکته اینکه آن نحو اگرچه از یک نگاه تأویلی و عالمانه کربن فرومایه است و به همین دلیل هم ایشان بدان وقعی نمی‌نهد، ولی این بدین معنا نیست که بی‌قاعده‌اند و ناموجود. در واقع بیشتر دین‌داران و در اینجا شیعیان در همین نحو روزمره زندگی می‌کنند. البته چون تاریخی‌گری و روش مطالعه تاریخی ادیان با این نحو زندگی تناسب دارد، پس تاریخی‌گری و روش مطالعه تاریخی ادیان نیز کاربرد خاص خود را دارا هستند و به‌طور مطلق نمی‌توان آنها را زاید دانست؛ همچنان‌که علم مدرن و فناوری کارایی و نقش خاص خود را دارند. اما البته کربن چون در آن ساحت دیگر ماوا گزیده است، توجه خود را به این حوزه معطوف نمی‌کند و از کربن جز این نیز انتظاری نیست. اما این رویکرد بدون رقیب نبوده است و همواره متفکرانی کوشیده‌اند تا از منظر تاریخی به دین و کتاب مقدس نظر اندازند. در این قسمت از مقاله به بررسی نظرگاه تاریخ‌مندی فهم دین می‌پردازیم و در آخرین بخش این مقاله به نقد رویکرد تاریخی پرداخته و از دیدگاه کربن دفاع خواهیم کرد.

تاریخ‌مندی فهم دین

مطابق این رویکرد فهم گزاره‌های دینی بدون لحاظ جنبه تاریخی و فرهنگی دین امکان‌پذیر نیست. قرآن کتابی است که به زبان عربی نازل شده و زبان هم پدیده‌ای نیست که در خلأ به وجود آمده باشد، بلکه در بافت و سیاق فرهنگی یک جامعه پدید می‌آید. قرآن اگرچه در ذات خود حاصل تجربه‌ای معنوی است و از نبوت و رسالت نبی اکرم حکایت دارد، اما از حیث زبانی و اجتماعی و فرهنگی پدیده‌ای عربی است و هرگز نباید پنداشت که در سطح نزول و دریافت آن به کلی از فضای زبان عرب خارج





است؛ به بیان دیگر، قرآن دارای سه جنبه است: جنبه لازمانی که در نسبت آن با رسالت آسمانی متجلی می‌شود؛ جنبه معنوی که در دشواری پیامبر در تجربه دریافت وحی، خود را نشان می‌دهد و جنبه اجتماعی و دعوت‌گری که در اقدام پیامبر به تبلیغ و رسالت و پیامدهای آن از جمله واکنش مردمان خود را نشان می‌دهد (الجابری، ۱۳۹۳: ۵۱).

همان‌طور که در آرای کرین مشخص شد، وی به تبع ملاصدرا قائل است که پس از نبی اکرم ﷺ، قرآن به‌تنهایی نمی‌تواند هدایتگر مردم باشد، زیرا فهم مفاهیم والا و دشواریاب آن برای مردم میسر نیست، مگر اینکه برگزیده‌ای از سوی خداوند مفاهیم آن را برای مردم آشکار سازد، ولی رویکرد تاریخ‌مندی فهم قرآن با چنین سخنی مخالف است و معتقد است که اگرچه قرآن دارای جنبه الوهی و آسمانی است، هرگز نباید جنبه زبانی و بشری آن را نادیده گرفت. قول به الهی بودن متون و اصرار به ماهیت الهی آنها مستلزم آن است که بگوییم انسان با روش‌های خود از فهم قرآن ناتوان است، مگر اینکه عنایت خاص الهی شامل حال او بشود و او را بر فهم وحی قادر سازد.

بدین ترتیب، نصوص دینی از حوزه فهم انسان‌های عادی خارج شده و بنا به قاعده کسی توان درک مقصود و غایت کلام الهی را نخواهد داشت. این امر مستلزم آن است که گویی هدف خداوند از نزول قرآن نجوای درونی با خود است و درعین حال می‌داند که کسی توان فهم سخن او را ندارد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۸-۲۷۹). با توجه به این مطالب به‌صراحت می‌توان ادعا کرد که اگر متون دینی را به‌خوبی تحلیل کنیم، درنهایت به چیزی جز متون زبانی نمی‌رسیم. این سخن بدان معناست که آنها به چارچوب‌های فرهنگی مشخصی تعلق دارند و بر اساس قوانین فرهنگی به وجود آمده‌اند که زبان نیز به‌عنوان نظام مرکزی معنایی آن شمرده می‌شود (همان: ۲۷۴). حال که متون دینی متونی زبانی و وابسته به فرهنگ شمرده می‌شوند، می‌توان گفت که به‌ضرورت باید آنها را متون تاریخی دانست؛ بدین معنا که دلالت این متون از نظام زبانی-فرهنگی که بخشی از آن است، جدا نیست. البته زمانی که می‌گوییم دلالت متون تاریخ‌مند است، به‌معنای ثابت‌ماندن معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون نیست؛ یعنی نباید بپنداریم حال که

قرآن متنی زبانی شد و با فرهنگ و تاریخ عرب جاهلیت پیوند محکمی برقرار کرد، معانی و تفسیرهایش همچنان در همان سطح باقی می ماند و هیچ گونه دلالتی نمی تواند برای انسان امروز داشته باشد، بلکه اگر نیک بنگریم می فهمیم که زبان به مثابه مرجع تفسیر و تأویل هیچ گاه ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت تحول می پذیرد و دگرگون می شود و تحول و سیالیت زبان نیز موجب تحول و سیالیت دلالت متون می گردد (همان: ۲۷۹-۲۸۰). بنابراین می توان گفت که متون دینی و قرآنی دارای سه نوع دلالت هستند:

۱. نصوصی که فقط شواهد تاریخی هستند؛

۲. نصوصی که قابل تأویل مجازی هستند؛

۳. نصوصی که با تکیه بر فحوای دلالت شان قابل بسط و گسترش هستند (کریمی نیا،

۱۳۷۶: ۶۴-۶۸).

پرسش مطرح در اینجا آن است که این رویکرد مفهوم ولایت و واژگان مشتق از آن همچون «ولاء» و «مولا» را چگونه تبیین می کند؟ این رویکرد معتقد است «جامعه ای که وحی بر آن نازل شده بود، جامعه ای بود قبیله ای و برده دار و در آن، روابط بر این دو بُعد استوار بود که بعد نخست را می توان بعدی افقی و بُعد دوم را عمودی دانست. نیاز نیست که در مورد بُعد عمودی که رابطه بالا به پایین را در یک قبیله تعیین می کرد، سخن بگوییم. در این رابطه چه برده خریداری شود یا به اسارت گرفته شود یا عرب باشد، وضعش هیچ گونه تغییر نمی کند. بُعد افقی نیز روابط قبایل با یکدیگر را نشان می داد که اساساً بر پایه منابع تولید ثروت (ابزار تولید) استوار بود که در آن جامعه از آب و چراگاه تشکیل می شد. در چنین نظامی و با توجه به روابط کشمکش آمیز آن طبیعی است که قبایل ضعیف در صدد برآیند از حمایت قبایل قدرتمندی که در قلمرو قبیله به منابع ثروت دسترسی دارند بهره مند شوند. روابط ولایی بین قبایل از همین جا سرچشمه می گیرد. این روابط به ظاهر افقی به نظر می رسند، ولی از آنجا که رابطه قوی-ضعیف را نشان می دهند، در میانه دو بُعد افقی و عمودی قرار می گیرند. این روابط در





زبان نیز بازتاب داشت، از این رو، می‌بینیم کلمه دال بر رابطه ولاء و مشتقات آن معنایی دو پهلو دارد. این کلمه از آن گونه متضادهای زبان‌شناسی است که بر معنی کلمه و نقیض آن دلالت دارد؛ به این معنا که کلمه مولا هم بر عباد دلالت دارد و هم بر آقا» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

همان‌گونه که از این نقل قول آشکار می‌شود مفهوم ولایت جزو آن دسته مفاهیمی است که تحت تأثیر ساختار اجتماعی عرب جاهلیت به وجود آمده و اگر هم در قرآن از آن نام برده می‌شود، به دلیل تأثیرپذیری از جامعه آن روزگار است. بنابراین طبق رویکرد تاریخ‌مندی، نصوصی که در بردارنده ولایت و مشتقات آن هستند صرفاً شواهد تاریخی‌اند و بسط آن به روزگار حاضر، کج فهمی در مقاصد و غایات وحی است. بسیار واضح است که این تفسیر از ولایت با تفسیر هانری کربن در تضاد کامل قرار دارد و هرگز با یکدیگر قابل جمع نیستند، ولی مسئله این است که کدام یک از این دو تفسیر به حقیقت نزدیک‌تر است؟ به نظر می‌رسد دیدگاه کربن در این زمینه موجه‌تر و معقول‌تر باشد. برای اثبات این مدعا لازم است نقص‌ها و کاستی‌های رویکرد تاریخ‌مندی را آشکار سازیم تا در پرتو آن به اثبات حقانیت دیدگاه کربن پی ببریم. از این رو، در ادامه به نقدهای رویکرد تاریخ‌مندی خواهیم پرداخت.

نقد اول

تاریخ‌مندی دارای یک مبنای انسان‌شناختی است که بر مبنای آن، انسان محدود و محاط به زمان و تاریخ است؛ حیثیت‌های زمانی-مکانی و تاریخی او و عدم امکان فرازمان یا فراتاریخ برای انسان ذاتی اوست و او هرگز به یقین و فهم نهایی نمی‌رسد. طبق این مبنا هر انسانی، موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد، با محیط و اوضاع و احوال خاصی است که محصور به این حیطه زمانی و مکانی است و تمام این خصوصیات ذاتی او محسوب می‌شوند و هیچ کس نمی‌تواند از تاریخ موضعی و محلی خود فرار کند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۱۸۴).

دیدگاهی که انسان را ذاتاً تاریخ‌مند می‌داند، دچار تناقض ذاتی و خودشکن است و سرانجام به نسبت مطلق و نیهیلیسم می‌انجامد. گادامر که از سردمداران تاریخ‌مندی است می‌گوید که قضیه «همه‌چیز تاریخ‌مند است» برای همیشه صحیح نیست، زیرا این نظریه دچار تناقض ذاتی فعلی است و چنین نظریه‌ای در حد فرضیه هم قابل طرح نیست (نک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۱۹۸-۱۹۹).

رویکرد تاریخ‌مندی مدعی است که برخی آیات قرآنی تحت تأثیر شرایط اجتماعی آن دوران پدید آمده است. از سوی دیگر، می‌دانیم که جامعه اعراب آن دوران و به‌طور کلی همه جوامع، دارای عقایدی اعم از خرافی و غیرخرافی هستند؛ به بیان دیگر، عقاید جوامع، ترکیبی از عقاید حق و باطل است. حال اگر دیدگاه رویکرد تاریخ‌مندی در خصوص تأثیر قرآن از شرایط فرهنگی عرب را بپذیریم، مستلزم آن است که در قرآن عقاید غلط و خرافی راه یافته باشد؛ درحالی که فرض بر این است که قرآن، کتاب هدایت‌بخش است و نزول آن جهت تأیید عناصر مثبت و نفی عناصر ناروا و بنانهادن نظامی برای رساندن بشر به سعادت می‌باشد (اسدی نسب، ۱۳۹۱: ۱۸۶).

افزون‌براین، چنین امری در خود قرآن تأیید شده و به‌صراحت آمده است که باطل در قرآن راه نمی‌یابد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲). آمدن باطل به‌سوی قرآن بدین معناست که باطل در آن راه نمی‌یابد و این‌طور نیست که بعضی از اجزای آن از میان برود و باطل شود؛ به‌طوری که بعضی از حقایق و معارف حق قرآن غیرحق شود و یا بعضی از احکام و شرایع آن و توابع آن احکام از قبیل احکام اخلاقی لغو گردد؛ به‌طوری که دیگر قابل عمل نشود، بلکه آیات و سوره‌های قرآن و معارف اعتقادی و اخلاقی و عملی‌اش تا قیامت به اعتبار خود باقی می‌ماند. بنابراین مراد از جمله «مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» زمان نزول قرآن و عصرهای بعد از آن تا روز قیامت است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۶۰۴).

نقد دوم

دین اسلام که حاصل وحی الهی است و خود را در قرآن متجلی ساخته است، دینی





کامل و جاودانه است که برای تمام مشکلاتی که ارتباطی با هدایت، سعادت و شقاوت انسان‌ها دارد، راه‌حل دارد و برنامه‌ریزی ارائه کرده است. برنامه‌های اسلام و قرآن فرازمانی و فرامکانی است و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها قابلیت اجرا دارد، زیرا اسلام به فرموده قرآن دینی است که بر مبنای فطرت انسان مبتنی است (اسدی‌نسب، ۱۳۹۱: ۱۸۰). قرآن می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ؛ با حق‌گرایی به دین رو کن، این همان سرشت الهی است که مردم را بدان سرشته است، در آفرینش خدا دگرگونی نیست، دین استوار این است» (روم: ۳۰). این آیه اشاره می‌کند دینی که باید بدان روی بیاورید و از آن غفلت نورزید، همان دینی است که خلقت بدان فرامی‌خواند و فطرت الهی به سویش هدایت می‌کند و گفتنی است که فطرت قابل تبدیل و تغییر نیست. بنابراین دین چیزی جز سنت حیات و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت‌مند شود نیست (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۲۶۷).

از آنجاکه قرآن به دینی فرامی‌خواند که بر مبنای فطرت انسانی استوار است و از طرفی فطرت نیز تغییرپذیر نیست، باید گفت که رویکرد تاریخ‌مندی پذیرفتنی نیست، زیرا این دیدگاه همه مسائل دینی را از نظر تاریخی می‌نگرد و به‌صراحت اعلام می‌کند که برخی گزاره‌های دینی منقضی شده‌اند و کارایی ندارند. ناپذیرفتنی بودن این رویکرد بدان سبب است که با نص صریح آیات قرآنی در تضاد است و در واقع هدف خداوند از نزول قرآن را تبیین نمی‌کند.

نقد سوم

زبان گزاره‌های موجود در قرآن، بیانگر دوام آنهاست و در هیچ آیه و روایتی به موقت بودن آن اشاره نشده است. از این‌رو، از این بعد همانند قواعد علوم، کلی است. بنابراین اگر اصلی از آن اصول تغییر پذیرد، نشان آن است که این اصل از آغاز دروغ بوده و یا آمیخته به جهل بوده است. از این‌رو، زمانی که وحی قرآن کامل گردید

و از سوی خداوند دیگر وحی‌ای صادر نشد و تکلیف عام و خاص و ناسخ و منسوخ و غیره روشن شد، دیگر ممکن نیست که بخشی از آن را موقت بینگاریم (اسدی‌نسب، ۱۳۹۱: ۱۸۲-۱۸۳).

تحلیل و بررسی

افزون بر نقدهای مطرح شده، اشکال دیگری نیز بر رویکرد قائلان به تاریخ‌مندی وارد است و آن اینکه این رویکرد به لوازم و بنیان‌های فلسفی کلام خداوند توجه نکرده و صرفاً از آن جهت که قرآن در قالب الفاظ درآمده، آن را همانند کلام بشری و تابع شرایط زمانی و فرهنگی عصر جاهلیت می‌داند. تفاوت حقیقی بین این دو نوع کلام، زمانی آشکار می‌شود که ما به مبانی فلسفی صفات توجه کنیم. توضیح اینکه تکلم از صفات فعلی الهی است؛ یعنی تحقق آن همچون صفات خالق، رازق، هادی و... بر وجود غیر متوقف است و تا غیر لحاظ نشود، اطلاق این صفات بر خداوند امکان‌پذیر نیست. ویژگی‌ای که این صفات و از جمله کلام خداوند داراست، زمان‌مند بودن آن است؛ یعنی همواره در زمان رخ می‌دهد. اگر تنها به صفات فعلی توجه کنیم و کلام خدا را از این حیث بررسی کنیم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که مدعای دیدگاه تاریخ‌مندی صحیح است و قرآن کتابی زبانی است که باید در بستر اجتماع و فرهنگ خودش فهم شود، اما مسئله اینجاست که محدود شدن به این دسته از صفات به معنای بی‌توجهی به مبانی فلسفی آنهاست، زیرا مطابق مبانی فلسفه اسلامی، این صفات اگرچه بر خداوند به نحو حقیقی صدق می‌کنند، در ذات خداوند موجود نیستند، زیرا مستلزم تغییر در ذات خدا می‌شوند. حقیقت این است که این صفات دارای اصل و منشأ در ذات خداوند هستند و دو صفت علم و قدرت که صفات ذاتی خداوند هستند، سرچشمه دیگر صفات به‌شمار می‌روند. صفات ذات به هیچ وجه تغییر نمی‌کنند و همواره ثابت‌اند. کلام خدا که صفتی فعلی است، در صفات ذات ریشه دارد.

بنابراین نباید این نوع کلام را با کلام انسان برابر دانست و همانند کلام انسان با آن



برخورد کرد، زیرا صفات ذاتی خداوند همچون ذاتش وجوب دارند و به نحو مطلق بر او صدق می‌کنند؛ برخلاف صفات انسان که محدود و ممکن‌الوجود بوده و با جهل آمیخته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۲) با توجه به این بحث می‌توان گفت که کلام خداوند کلامی است که شائبه جهل در آن راه ندارد هرگز متأثر از اجتماع و فرهنگ نیست، بلکه همواره تمام سخنانش از ذات الهی سرچشمه می‌گیرد و حقیقت ناب است.

نتیجه‌گیری

رویکرد تاریخ‌مندی فهم دین از حیث مطابقت با مضامین قرآنی و دینی با اشکال مواجه است و از این حیث که به مبانی فلسفی خداشناسی و انواع و کیفیت صفات در خدا توجه نکرده دچار نقصان است. بنابراین تحلیلی که طرفداران این رویکرد تاریخ‌مندی از مفهوم ولایت ارائه می‌دهند، دچار اشکال است، زیرا وقتی پایه‌های یک نظریه مخدوش باشد، به طبع محصولات آن نیز خدشه‌پذیر است. بنابراین تفسیر ولایت به امری که در نظام قبیله‌ای پدید آمده است، محصول رویکرد تاریخ‌مندی است، ولی از آنجا که مبانی این رویکرد دچار اشکال است، این نحوه تفسیر از ولایت نیز اشکال دارد، ولی مبانی تاریخ قدسی که کربن بر مبنای آن به تفسیر ولایت پرداخته است، هم با مبانی فلسفی ذات و صفات خدا سازگاری دارد و هم با آموزه‌های قرآن و دین تطبیق بیشتری می‌کند. از این رو، پذیرش تفسیر کربن از ولایت با معقولیت بیشتری همراه است.



کتابنامه

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: نشر یادآوران، چاپ دوم.
۲. اسدی نسب، محمدعلی (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی کتاب نقد الخطاب الدینی»، قبسات، ش ۶۵.
۳. الجابری، محمود عابد (۱۳۹۳)، رهیافتی به قرآن کریم: در تعریف قرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷)، شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۹)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۶ و ۱۷، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سی ام.
۶. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳)، چالش با ابوزید، از: مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال، ج ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. کرین، هانری (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، چاپ پنجم.
۸. _____ (۱۳۹۴)، اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ترجمه رضا کوهکن، ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۹. _____ (۱۳۹۵)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام در سپندبوم ایرانی، ترجمه رضا کوهکن، ج ۳، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۶)، آراء و اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۴)، بحار الأنوار، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
۱۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷)، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۱۴۳



نظر