

فصلنامه علمی - پژوهشی

انظر المآثور

سال هجدهم، تابستان ۱۳۹۷، شماره ۶۱

بررسی تفسیری آیه ۱۵۹ سوره نساء از دیدگاه مفسران فریقین
فتح الله نجارزادگان - مسلم کامیاب

بررسی و تحلیل روایات فریقین در تعیین مصداق «دابة الارض» با تأکید بر تفسیرهای روایی
عبدالله میر احمدی - اکرم سادات حسینی

سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (دوره اول؛ از ۱۸۲۸ - ۱۹۴۵ میلادی)
محسن الویری - زهیر دهقانی آرانی

نقد دیدگاه رشید رضا در تعارض روایات مهدویت
رحیم کارگر - محمد براری

بررسی عوامل تقویت و تضعیف امتداد تاریخی مدعیان مهدویت
عزالدین رضائزاد - محسن رحیمی جعفری

جایگاه و کارکرد منجی موعود هندو در متون پورانه
سید محمد روحانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

با استناد به نامه شماره ۶۰۶۴ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۵/۷/۱۸ فصلنامه انتظار موعود از شماره ۵۰ به رتبه علمی-پژوهشی ارتقا یافت. براساس ماده واحده جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، نشریات دارای امتیاز حوزوی اعتبار یکسان با مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارد.

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
بهروزی لک، غلامرضا
(استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع))

جباری، محمدرضا
(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

خسروپناه، عبدالحسین
(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضانژاد، عزالدین
(دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

رضایی اصفهانی، محمدعلی
(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

زارعی متین، حسن
(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زواردهی، روح‌الله
(استادیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله
(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

کلباسی، مجتبی
(استاد حوزه)

محمدرضایی، محمد
(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:
مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:
حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

سر دبیر:
حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زواردهی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:
محسن رحیمی جعفری

ویراستار:
ابوالفضل علیدوست

صفحه آرا:
رضا فریدی

طراح جلد:
عباس فریدی

مترجم انگلیسی:
زینب فرجام‌فرد

مترجم عربی:
ضیاء الزهاوی

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه آمار، مرکز تخصصی مهدویت، دفتر

فصلنامه انتظار موعود

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰ - نمابر:

سایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود» نشریه‌ای علمی - پژوهشی است که به صورت تخصصی در حوزه معارف مهدوی به منظور ارتقای علمی و ایجاد فضای نقد و بررسی بین محققان و اندیشمندان حوزه مهدویت به نشر مقالات علمی - پژوهشی می‌پردازد. مخاطبان اصلی نشریه، متخصصان و صاحب نظران معارف مهدوی بوده و فصلنامه تلاش می‌کند مقالاتی در این نشریه منتشر خواهد شد که به تأیید ارزیابان علمی مجله رسیده و دارای شرایط زیر باشد:

۱. مسئله محور و بر یک موضوع خاص تمرکز کرده باشد؛
۲. به منابع معتبر اسلامی و به ویژه معارف اهل بیت علیهم‌السلام مستند و دارای قدرت استدلال و تبیینی در عرصه مهدویت باشد؛ به طوری که با ارائه دیدگاه‌های جدید، یا روش جدید در حل مسائل، به توسعه علم بیفزاید؛ به گونه‌ای که از نظر اهل تحقیق، مقالات در حد مقالات پژوهشی باشد.
۳. علاوه بر نوآوری در عرصه مهدویت، به شبهات و مسائل علمی پیش‌روی جامعه اسلامی پاسخ دهد.

مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد:

- الف) مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله و مهم‌ترین نتایج مقاله باشد (چکیده عربی و انگلیسی، هر کدام حداقل ۱۵۰ کلمه همراه مقاله ارائه گردد)؛
- ج) واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه)؛
- د) تیرهای اصلی و فرعی مقاله مشخص شود؛
- ه) نتیجه‌گیری مطالب در انتهای مقاله، در ۱۰ الی ۱۵ سطر ذکر شود؛
- و) شیوه ارجاع به منابع داخل متن و طبق الگوی زیر باشد: (عباسی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن عنوان در یک سال: (حسینی، ۱۳۸۴: الف، ص ۱۲۴)؛
- ز) در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان (پررنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر.
- ح) برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری در پاورقی بیاید.

تذکرات:

۱. مقالات، از ۱۲ صفحه (حدود ۳۶۰۰ کلمه) کم‌تر و ۲۵ صفحه (حدود ۷۵۰۰ کلمه) بیش‌تر نباشد.
 ۲. مقالات ترجمه‌ای پذیرفته نمی‌شود.
 ۳. هر مقاله باید دارای موضوع مستقل باشد (مقالات مسلسل پذیرفته نمی‌شود).
 ۴. مقاله قبلاً در هیچ جای دیگر نباید چاپ شده باشد (از ارسال هم زمان مقاله به مجله دیگر جداً خودداری شود).
 ۵. در صورت درخواست نویسنده، دفتر فصلنامه گواهی پذیرش مقاله را صادر خواهد کرد.
- دیدگاه‌های ارائه شده در مقاله الزاماً دیدگاه فصلنامه نیست.
 - فصلنامه در ویرایش مطالب (با حفظ مفهوم) آزاد است.
 - مقالات ارسالی، بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مقالات

- ۵..... بررسی تطبیقی آیه ۱۵۹ سوره نساء از دیدگاه مفسران فریقین.....
فتح الله نجارزادگان - مسلم کامیاب
- ۲۹..... بررسی و تحلیل روایات فریقین در تعیین مصداق «دَابَّة الارض» با تأکید بر تفسیرهای
روایی.....
عبدالله میراحمدی - اکرم سادات حسینی
- ۵۵..... سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (دوره اول: از ۱۸۲۸ - ۱۹۴۵م).....
محسن الویری - زهیر دهقانی آرانی
- ۸۵..... نقد دیدگاه رشید رضا در تعارض روایات مهدویت.....
رحیم کارگر - محمد براری
- ۱۰۵..... بررسی عوامل تقویت و تضعیف امتداد تاریخی مدعیان مهدویت.....
عزالدین رضائزاد - محسن رحیمی جعفری
- ۱۲۹..... جایگاه و کارکرد منجی موعود هندو در متون پورانه.....
سید محمد روحانی
- ۱۵۲..... ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی.....

بررسی تطبیقی آیه ۱۵۹ سوره نساء از دیدگاه مفسران فریقین

فتح الله نجارزادگان^۱
مسلم کامیاب^۲

چکیده

مفسران فریقین درباره ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی در آیه ۱۵۹ سوره نساء اختلاف دیدگاه دارند. منشاء اختلاف آنان در این آیه درباره ارجاع ضمیر «ها» در «قبل موته» است.

دیدگاه مفسران را در این زمینه می‌توان سه دسته دانست: برخی تنها به نقل اقوال پرداخته و دیدگاهی بر نگزیده‌اند. گروهی دیگر با ارجاع ضمیر موته به اهل کتاب ایمان آنان را به حضرت عیسی در لحظات پایان عمر دیده‌اند. گروه سوم که بیش‌تر در بین مفسران شیعه است، ایمان اهل کتاب را به دوره حضور عیسی و قبل از موت ایشان منحصر می‌دانند.

نوشتار پیش‌رو که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است، به بررسی این موضوع می‌پردازد و در آن، با ارزیابی دیدگاه‌های فریقین، ضمن مناقشه در نظریه انحصار ایمان اهل کتاب به عیسی قبل از موت اهل کتاب، دیدگاه گروه سوم را قول مختار عنوان کرده است.

واژگان کلیدی: آیه ۱۵۹ سوره نساء، فریقین، قبل موته، ایمان اهل کتاب، لیؤمنن به، حضرت عیسی علیه السلام.

از جمله آیاتی که می‌توان در تفسیر تطبیقی موضوع مهدویت در محور «ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی» و بالتبع آن، ایمان به اسلام در عصر ظهور از آن‌ها بهره برد، آیه ۱۵۹ سوره نساء است: «إِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا».

در آیات ۱۵۵ تا ۱۵۸ سوره نساء، سخن از کارشکنی‌های یهود و عداوت آنان با حضرت عیسی است. قرآن ضمن بیان این عداوت‌ها به نفی مصلوب شدن ایشان پرداخته و سپس به ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی علیه السلام در ذیل آیه ۱۵۹ می‌پردازد. آنچه در این مقوله جای بررسی است، بحث زمان ایمان اهل کتاب است. منشأ این اختلاف به بازگشت ضمیر موته به کتابی یا به حضرت عیسی علیه السلام بر می‌گردد. پاسخ به پرسش طرح شده را با تحلیل تطبیقی آرای مفسران در این باره بررسی می‌کنیم.

در زمینه مطالعات تطبیقی آیات مهدویت، مقالاتی منتشر شده است (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۸۹: ص ۴۴-۶۰؛ و حسین رضوی، ۱۳۸۶: ص ۹۳-۱۱۴)؛ اما این آیه به طور تطبیقی و مجزا بررسی نشده بلکه تنها در ضمن برخی از مقالات به مناسبت، بدان اشاره شده است. مقاله «اجل یهود؛ پایان دنیا یا رجعت عیسی»، نوشته علی رضایی کهنمویی، در شماره ۲۲ مجله مشرق موعود، بدون بررسی تطبیقی، به زوایایی از این آیه اشاره دارد (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۱: ص ۱۴۰-۱۵۲). مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی تحلیلی - تطبیقی آیه رفع عیسی علیه السلام از دیدگاه فریقین»، نوشته عبدالهادی کمار بغدادی و محمود رضا توکلی محمدی در شماره اول مجله مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ضمن بررسی آیه ۵۵ سوره آل عمران، به مسئله حیات حضرت عیسی علیه السلام و خروج ایشان در آخرالزمان از منظر فریقین پرداخته است. نوشتار پیش رو که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است، با رویکرد تطبیقی به بررسی دیدگاه‌های فریقین ذیل این آیه می‌پردازد.

۱. بررسی دیدگاه شیعه

نظریه قرآن پژوهان شیعی در تفسیر آیه مذکور یکسان نیست. برخی ایمان اهل کتاب را به حضرت عیسی قبل از موت حضرت عیسی دانسته‌اند؛ هرچند احتمال‌های دیگر را به‌ویژه

با استناد به روایات از نظر دور نداشته‌اند. برخی دیگر ایمان آنان را به عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ قبل از موت خود اهل کتاب دانسته‌اند و جمعی دیگر به نقل اقوال بسنده کرده و به طور مشخص دیدگاهی برنگزیده‌اند. با این وصف، از مجموع دیدگاه‌ها آیا می‌توان قدر متیقنی به دست آورد که اهل کتاب در عصر ظهور به عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ایمان خواهند آورد؟

قول دیگری در بین شیعه، مبتنی بر روایات تاویلی وجود دارد. در این روایات، مرجع ضمیر «به» در عبارت «لیؤمنن به»، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه طاهرين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌باشند. در تفاسیر روایی شیعه، بیش‌تر این قول نقل شده است؛ مانند علی بن ابراهیم قمی که در تفسیر خود با نقل روایتی، ایمان تمام مردم را به پیامبر در دوران رجعت مطرح کرده است (قمی، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۱۵۸).

عیاشی با نقل چند روایت به این قول پرداخته است. وی از مفضل بن محمد (در برخی نسخه‌ها مفضل بن عمر) از قول امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ - وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ می‌نویسد:

هذه نزلت فينا خاصة، إنه ليس رجل من ولد فاطمة يموت ولا يخرج من الدنيا حتى يقر للإمام بإمامته كما أقر ولد يعقوب ليوسف حين قالوا: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾؛ این آیه درباره ما نازل شده است. هر یک از فرزندان فاطمه عَلَيْهَا السَّلَامُ بمیرد، قبل از مرگ به امام و امامتش اقرار می‌کند؛ همان‌طور که فرزندان یعقوب به مقام یوسف اقرار کردند و گفتند سوگند به خدا که خدا تو را بر ما برتری داد (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۸۳).

همچنین ابن سنان از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل می‌کند:

في قول الله في عيسى: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ - وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ فقال: إيمان أهل الكتاب إنما هو بمحمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (همان، ص ۲۸۴).

نیز جابر از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین نقل کرده است: «لیس من أحد من جميع الأديان يموت، إلا رأى رسول الله و أمير المؤمنين حقا من الأولين و الآخرين» (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۸۴). پس از وی، در دیگر تفاسیر شیعی نیز به این اقوال پرداخته شده است (رک: بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۱۹۸ و شیر، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۱۲۵).

تمامی این روایات، همان‌طور که برخی مفسران می‌گویند، از باب جری و تطبیق است و با سیاق آیات (که در مقام بیان جریان مصلوب شدن حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و ایمان اهل کتاب



به ایشان است سازگار نیست و اساسا در آیه، سخن از پیامبر خدا نیست که بتوان ضمیر را بدان برگرداند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۳۴).

براین اساس، با پاسخ به این نظریه به دیدگاه‌های مشهور درباره این آیه می‌پردازیم:

۱-۱. بیان اقوال بدون برگزیدن قولی

برخی مفسران شیعی، درباره آیه مورد بحث به نقل احتمال‌های گوناگون بسنده کرده‌اند، بی‌آن‌که قولی را برگزینند. شیخ طوسی رحمته الله از متقدمان می‌نویسد:

در مورد «ها» در «موت» اختلاف شده است؛ قومی آن را کنایه از عیسی می‌دانند و قوم دیگری آن را کنایه از کتابی می‌دانند و عده‌ای دیگر مراد از موت‌ه را پیامبر اسلام می‌دانند.

ایشان در جمع بندی آیه عبارتی دارد که گویا حکایت دارد ضمیر «ها» در «موت» می‌تواند هم به حضرت عیسی علیه السلام و هم به کتابی برگردد. وی می‌نویسد: «و قد جرى ذكر عيسى و الكتابي فأمكن ان يكون كناية عن كل واحد منهما، فلا يجوز العدول عنه» (طوسی، بی‌تا: ج ۳، ص ۳۸۳). طبرسی یکی دیگر از متقدمان امامیه است که با وجود نقل اقوال، قولی را انتخاب نکرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۲۱۱). از متاخران هم می‌توان به شبر در تفسیر «الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین» اشاره کرد (شبر، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۱۲۵).

۱-۲. ایمان اهل کتاب به عیسی قبل از موت کتابی

براساس این قول، ایمان اهل کتاب قبل از مرگ آنان است؛ با این وصف که کلمه «ان» در این آیه نافیه است و در جمله من اهل کتاب مبتدا حذف شده، تقدیر آن «احد من اهل کتاب» است و مرجع ضمیر در قبل موت‌ه مبتدای تقدیری یعنی «احد» است. طبق این قول، معنای آیه این است که هر یک از اهل کتاب قبل از مرگ، به عیسی علیه السلام ایمان می‌آورد؛ بدین معنا که لحظه‌ای قبل از مردن برایش روشن می‌شود عیسی رسول خدا و بنده حقیقی اوست. البته ایمان آوردن به عیسی در این لحظه، یعنی در دم جان دادن، به حال ایمان آورنده سودی ندارد.

طبرسی اولین مفسری است که به این قول تمایل دارد. وی در جوامع الجامع می‌گوید:

معنای آیه این است که هیچ یک از یهود و نصارا نیست، جز آن که پیش از مرگ

خود به عیسی و این که عیسی بنده خدا و فرستاده اوست، ایمان خواهد آورد و در آن هنگام، ایمان آن‌ها به حالشان سودی ندارد؛ زیرا زمان تکلیف سپری شده و مرگ آنان حتمی است (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۳۰۲).

البته وی ضمن بیان اقوال دیگر، برگشت ضمیر «ها» در موته به حضرت عیسی علیه السلام را به عنوان یک قول مطرح کرده است، بدون آن که در این قول تردید یا آن را انکار کند (همان).
قمی مشهدی درکنز الدقائق (مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۳، ص ۵۸۳)؛ محمد جواد مغنیه در الکاشف (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۴۸۶) و سید عبدالحسین طیب در اطیب البیان (طیب، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۲۶۷)؛ از دیگر مفسرانی هستند که این قول را اختیار کرده‌اند.
البته برخی از آنان، مانند عبدالحسین طیب با انتساب به بعضی از مفسران، ضمیر موته را به اهل کتاب زمان ظهور ارجاع داده است (همان).

عمده دلیل آنان در چند محور خلاصه می‌گردد:

زمان در آیه شریفه عمومیت دارد و از زمان حضرت عیسی علیه السلام تا قیامت را شامل می‌شود و از طرفی دیگر، اهل کتاب بر عقیده فاسد خود استوار می‌باشند؛ اما هنگام مرگ خود، طهارت و اولوالعزم بودن حضرت عیسی برای آنان اشکار می‌گردد (همان).

۲. برخی «قبل موته» را به صورت «قبل موتهم» قرائت کرده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۳ ص ۵۸۳).

۳. بر اساس برخی روایات حقیقت برای انسان‌ها در هنگام مرگ مکشوف می‌شود و این آیه، موید آن دسته از روایات است که یهود و نصارا هنگام مرگ، حقانیت عیسی را در می‌یابند و به او ایمان می‌آورند (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۴۸۶).

۱-۳. ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی قبل از موت حضرت عیسی علیه السلام

برخی مفسران مرجع ضمیر را حضرت عیسی علیه السلام دانسته‌اند؛ در نتیجه مفهوم آیه شریفه به بازگشت مجدد حضرت عیسی علیه السلام به زمین در آخرالزمان و قبل از قیامت ناظر خواهد بود. بر این اساس، معنای آیه شریفه چنین می‌شود که اهل کتاب عصر بازگشت، پیش از مرگ حضرت عیسی که طبیعتاً پس از بازگشت آن حضرت به زمین رخ خواهد داد؛ به او ایمان خواهند آورد.

علی بن ابراهیم قمی، نخستین کسی است که بنابر نقل روایتی از شهر بن حوشب،



ضمیر «موته» را به حضرت عیسی برگردانده است (قمی، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۱۵۸). صاحب روض الجنان و روح الجنان نیز ضمن بیان اقوال، با پرداختن تفصیلی و نقل روایت و ترجیح برخی از دیدگاه ها، به این نظریه متمایل است (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۶، ص ۱۸۳). ملا فتح الله کاشانی نیز معتقد است آیات درباره حضرت عیسی سخن می گویند. بنابراین، قرینه ای است که ضمیر «موته» به حضرت عیسی برگردد (کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۳، ص ۱۵۳-۱۵۴).

موسوی سبزواری، ضمن بیان دو قول، قائل است ضمیر «موته» به حضرت عیسی بر می گردد و ادله خود را که همان ادله دیگران است- و خواهید دید- بر این قول بیان می کند. تفاوت وی با دیگران در این است که به عنوان دلیل بر صحت نظریه خود می گوید:

معنایی که ما نمودیم، می تواند هر دو قول را جمع کند؛ بدین صورت که هر کدام از اهل کتاب، قبل از مرگ خود به حقیقت حضرت عیسی علیه السلام پی خواهد برد و از طرفی دیگر، چون آیه بر حیات حضرت عیسی علیه السلام دلالت دارد، مراد از «ها» در «موته» عیسی است و کسانی که در زمان حیات او در بازگشت به زمین به او ایمان می آورند (سبزواری، ۱۴۰۹: ج ۱۰، ص ۱۲۱).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه ذیل این آیه نسبت به دیگر مفسران بحث مبسوطی مطرح کرده است. وی با توجه به در نظر گرفتن سیاق آیات و واقع شدن آیه مورد بحث بعد از آیه «مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ... بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»؛^۱ بر این باور است آیه در صدد بیان حیات حضرت عیسی علیه السلام است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۳۵). ایشان هم مانند مرحوم سبزواری به قول تلفیقی قائل است: زیرا پس از اختیار این دیدگاه می گوید:

نهاية الأمر أن يقال: إن من لا يدرك منهم رجوعه إليهم ثانياً يؤمن به عند موته، و من أدرك ذلك آمن به إيماناً اضطراراً أو اختياراً. کسانی، از اهل کتاب که عیسی را درک نمی کنند و بین دو مقطع تاریخی زندگی می کنند [= به آسمان رفتن و نزول از آسمان]؛ هنگام مرگشان، به وی ایمان می آورند و آن ها که آن روز [= نزول به زمین] را درک می کنند، یا به اضطرار و یا به اختیار به وی ایمان می آورند.

جرجانی در تفسیر جلاء الازدهان (جرجانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰۶)؛ سید محمد حسین فضل الله در تفسیر من وحی القرآن (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۷، ص ۵۳۵)؛ ملا محسن فیض کاشانی در الاصفی فی تفسیر القرآن (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۵۱)؛ شریف لاهیجی در

تفسیر شریف لاهیجی (لاهیجی ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۵۸۶)؛ صادقی تهرانی در تفسیر الفرقان (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۷، ص ۴۳۹)؛ سبزواری نجفی در ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن (سبزواری، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۰۸)؛ از جمله مفسرانی هستند که قول سوم (بازگشت ضمیر «ها» به عیسی) را پذیرفته‌اند.

عمده‌ترین ادله این گروه

الف) با توجه به سیاق آیه شریفه که پیش از آن از کشته و مصلوب نشدن حضرت عیسی علیه السلام و بالا رفتن آن حضرت به سوی خداوند سخن رفته؛ ضمیر در «به» درباره حضرت عیسی علیه السلام است و برگشت آن به اهل کتاب خلاف ظاهر است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۳۵).

ب) وجود روایاتی که از نزول حضرت عیسی علیه السلام و قتل دجال و امنیت فراگیر و سیطره اسلام بر روی زمین حکایت دارد؛ دورانی که دنیا در صلح به سر می‌برد؛ به طوری که حتی وحوش، مسالمت آمیز با یکدیگر زندگی می‌کنند (جرجانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۵۱ و ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۳، ص ۱۵۳).

ج) روایت شهر بن حوشب که در معنای این آیه به حجاج گفت:

معنی آیه این است که چون عیسی بن مریم قبل از قیامت از آسمان به زمین آید، هیچ اهل ملتی نباشد از یهود و نصرانی و غیر آن، مگر این که قبل از موت عیسی به او ایمان آورد. اوست که پشت سر امام مهدی علیه السلام نماز می‌خواند (قمی، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۱۵۸؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۵۸۶؛ ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۶۶: ج ۳، ص ۱۵۴ و بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۱۹۷).

۲. بررسی دیدگاه اهل سنت

اهل سنت، همانند شیعه در تفسیر این آیات دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی از آنان سر بسته به ذکر اقوال مختلف در آیه بسنده کرده و برخی دیگر مانند دیدگاه سوم در شیعه، ایمان اهل کتاب را قبل از رحلت حضرت عیسی علیه السلام بیان کرده‌اند. برخی دیگر به ارجاع ضمیر «موت» به اهل کتاب قائلند. البته قولی که در شیعه در ارجاع ضمیر «به» در «لیومنن به» به پیامبر مطرح شد، در اهل سنت هم مطرح؛ اما مورد پذیرش قرار نگرفته است.



۱-۲. بیان اقوال متعدد بدون ترجیح قولی خاص

جمعی از اهل سنت، با بیان قول‌های چند گانه، آیه را معنا کرده‌اند، بی‌آن‌که قولی را ترجیح دهند.

بعوی ضمن بیان این‌که اکثر مفسران و اهل علم قائلند اهل کتاب به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می‌آورند؛ در بیان تعیین این ایمان که آیا قبل از مرگ کتابی است یا مرگ عیسی؛ به بیان اختلافات می‌پردازد (بعوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۷۱۹). ابن عطیه اندلسی از دیگر مفسران است که ضمن اذعان به حیات حضرت عیسی علیه السلام و نزول او و کار کرد عدالت‌گرایانه آن حضرت، به نقل اقوال بسنده کرده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۱۳۵). سیوطی در الدر المنثور. به دو دسته از روایات اشاره دارد. به عنوان نمونه در ذیل آیه می‌گوید:

و أخرج ابن جرير و ابن أبي حاتم من طرق عن ابن عباس في قوله ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ قال قبل موت عيسى؛ و باز با سند مذکور از ابن عباس چنین نقل می‌کند: فی قوله ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ قَالَ الْيَهُودُ خَاصَّةً إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ قال قبل موت اليهودی (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۲۴۴).

البته وی به نقل روایات نزول حضرت عیسی علیه السلام و قتل دجال اهتمام بیش‌تری دارد. از معاصران هم می‌توان به آل سعدی (م ۱۳۷۶ق) در تفسیر خود، تیسیر الکریم الرحمن نام برد (آل سعدی، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۲۲۹).

۲-۲. ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی، قبل مرگ اهل کتاب

این قول از برخی پیشینیان، مانند ابن عباس، حسن، مجاهد نقل شده است. آنان قائلند هر یک از یهودیان و مسیحیانی که از دنیا می‌رود، پیش از مرگ خود به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می‌آورد.

زمخشری ضمیر موته را به کتابی بر می‌گرداند و برگشت به عیسی را به صورت «قیل» بیان کرده است و بدون این‌که این قول را رد کند، به نکته‌ای اشاره می‌کند که در تفاسیر اهل سنت کم‌تر به چشم می‌خورد و آن این‌که احدی از اهل کتاب باقی نمی‌ماند، مگر آن‌که به طور حتم به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می‌آورد؛ بدین صورت که خدای تعالی، هنگام نزول عیسی از آسمان، همه یهودیان و مسیحیانی که از دنیا رفته‌اند را در همان زیر خاک زنده

می‌کند و به اطلاعشان می‌رساند که عیسی نازل شده و نیز این را به آگاهی شان می‌رساند که هدف از نزول او چه بوده است. آنان ایمان می‌آورند، در حالی که این ایمان به حال آنان سودی ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۸۹). البته این قولی است بعید و شاذ که در مجامع اهل سنت نیز بدان توجه نشده است. علامه طباطبایی کلام زمخشری را از جمله حرف‌های عجیب و غریب دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۳۶).

در پی همین قول باید از برخی دیگر از مفسران یاد کرد؛ مانند قرطبی در الجامع لاحکام القرآن (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۶، ص ۱۱)؛ بیضاوی در انوار التنزیل و اسرار التاویل (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۱۰۸)؛ نیشابوری در غرائب القرآن و رغائب الفرقان (نیشابوری، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۵۲۸)؛ حقی بروسوی در روح البیان (بروسوی، بی تا: ج ۲، ص ۳۲۱)؛ آلوسی در روح المعانی (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۱۸۸)؛ مراغی در تفسیر القرآن الکریم (مراغی، بی تا: ج ۶، ص ۱۵-۱۶)؛ ابن عاشور در التحریر و التنویر (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۳۰۹).

عمده دلیل آنان را در چند محور می‌توان خلاصه کرد:

الف) عبارت «ان من اهل الكتاب» که مفید عموم است، شامل تمامی اهل کتاب می‌گردد و اگر ضمیر در «موت» به حضرت عیسی علیه السلام برگردد، تنها شامل موجودات زمان رجعت حضرت عیسی علیه السلام می‌گردد و با عموم آیه در تضاد است (همان).

ب) همه احادیث منقول از ابن عباس، مجاهد، حسن، حکایت از این نظریه دارد. طبری هم در بیان نقل اقوال از مجاهد این قول را نقل می‌کند:

حدثنا ابن حمید، قال: ثنا حکام، عن عمرو بن ابي قيس، عن منصور، عن مجاهد: «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» قال: لا يموت رجل من أهل الكتاب حتى يؤمن به (طبری، ۱۴۱۲: ج ۶، ص ۱۵). زمخشری در تفسیر خود این نظریه را به ابن عباس نسبت داده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۸۸).

ج) قرائت اُبی بن کعب؛ دلیل دیگری که در برخی از تفاسیر مطرح شده، قرائت منتسب به اُبی بن کعب است که در آن، آیه شریفه به صورت «لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ» آمده است. مفسران مزبور این قرائت را به نوعی مفسر و مبین آیه شریفه مذکور مطرح کرده‌اند.

د) روایت شهر بن حوشب؛ او می‌گوید:

حجاج بن يوسف به من گفت من این آیه را قرائت می‌کنم؛ اما در درون خودم سوالی است و آن این که هر زمان که گردن یهودی را می‌زنم، از او چیزی نمی‌شنوم

(کنایه از ایمان به عیسی). من در جواب به او گفتم: مطلب را اشتباه به شما رسانده‌اند. وقتی روح یهودی خارج می‌شود، فرشتگان از پیش و پس او را می‌زنند و می‌گویند: ای دشمن خداوند! عیسی، نبی خداوند است که او را تکذیب کردید و وقتی روح مسیحی خارج می‌شود، فرشتگان از پیش و پس او را می‌زنند و می‌گویند: ای مسیحی که گمان می‌کردی عیسی، خدا یا پسر خدا است! عیسی آمده است. آنان به عیسی ایمان می‌آورند؛ در حالی که ایمان اهل کتاب برای آنان نفعی ندارد^۱ (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۱، ص ۲۶۳ و نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۲۸).

برخی از مفسران در تأیید ضرب ملائکه به روایاتی استناد جسته‌اند. مراغی در تفسیر خود با نقل روایتی از عبادة بن الصامت، از پیامبر خدا مبنی بر این که مومنان هنگام مرگ، به رضوان خداوند؛ و کافر به عذاب و عقوبت خداوند بشارت داده می‌شوند؛^۲ قائل است ملائکه هنگام مرگ اهل کتاب، او را مخاطب قرار می‌دهند و حقیقت حضرت مسیح را برای او روشن می‌کنند (مراغی، بی تا: ج ۶، ص ۱۶).

۲-۳. ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی، قبل از موت ایشان

برخی مفسران، مرجع ضمیر را حضرت عیسی علیه السلام دانسته‌اند که در نتیجه مفهوم آیه شریفه، به بازگشت مجدد عیسی به زمین در آخرالزمان و قبل از قیامت ناظر خواهد بود. بر این اساس، معنای آیه شریفه چنین می‌شود که تمام اهل کتاب، پیش از مرگ حضرت عیسی که طبیعتاً پس از بازگشت مجدد آن حضرت به زمین رخ خواهد داد؛ به او ایمان خواهند آورد. طبری ضمن بیان تفصیلی و نقل‌های متعدد، به این نظریه تمایل دارد (طبری، ۱۴۱۲: ج ۶، ص ۱۷). وی این ایمان را در زمان نزول حضرت عیسی علیه السلام می‌داند و با استناد به روایتی

۱. ما روی عن شهر بن حوشب قال: «قال الحجاج إني ما قرأتها إلا و في نفسي منها شيء، يعني هذه الآية فإني أضرب عنق اليهودي و لا أسمع منه ذلك. فقلت: إن اليهودي إذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه و دبره، و قالوا يا عدو الله أتاك عيسى نبياً فكذبت به، فيقول آمنت أنه عبد الله، و تقول للنصراني: أتاك عيسى نبياً فرعمت أنه هو الله و ابن الله، فيقول: آمنت أنه عبد الله فأهل الكتاب يؤمنون به، و لكن حيث لا ينفهم ذلك الإيمان...».

۲. روی البخاری عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله و كرامته، و إن الكافر إذا حضر (حضره الموت) بشر بعذاب الله و عقوبته».

از پیامبر خدا ﷺ، دوران عیسی، زمان شکوفایی و امنیت زمین است و ظالمت و گمراهی از بین می‌رود؛^۱ دجال به قتل می‌رسد و تمامی ملت‌ها دین اسلام را می‌پذیرند (همان). رشیدالدین میبیدی در کشف الاسرار و عده الابرار (میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۷۴۶)؛ ابن کثیر در القرآن العظيم (ابن کثیر دمشقی؛ ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۴۰۱-۴۰۲)؛ احمد بن محمد ابن عجبیه در تفسیر البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۵۸۹)؛ نعمت الله نخجوانی در الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه (نخجوانی، ۱۹۹۹: ج ۱، ص ۱۷۷)؛ عبدالقادر آل غازی در بیان المعانی (ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲: ج ۵، ص ۶۲۵)؛ قاسمی معروف به علامه شام در محاسن التاویل (قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۳، ص ۴۴۱) و دروزه نابلسی در التفسیر الحدیث (دروزه، ۱۳۸۳: ج ۸، ص ۲۷۹)؛ این نظریه را اختیار کرده‌اند. محمد عزت دروزه این قول را به جمهور نسبت داده است (همان).

عمده‌ترین ادله این گروه را می‌توان در چند محور بیان داشت:

الف) با توجه به سیاق آیه شریفه که پیش از آن، از کشته و مصلوب نشدن حضرت عیسی عليه السلام و بالا رفتن آن حضرت به سوی خداوند سخن رفته؛ ضمیر در «به» درباره حضرت عیسی عليه السلام است (میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۷۴۶).

ب) این دیدگاه، افزون بر این که از برخی مانند ابن عباس، حسن، قتاده و عبد الرحمن بن زید بن أسلم، ابومالک نقل شده (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۴۰۱)؛ در روایات آنان ریشه دارد و در مصادر آنان با سندهای صحیح نقل شده است؛ به طوری که بخاری از ابی‌هریره از پیامبر ﷺ چنین نقل کرده است:

۱. حدثني بشر بن معاذ، قال: ثني يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، عن عبد الرحمن بن آدم، عن أبي هريرة، أن نبي الله ﷺ قال: «الأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد، و إني أولى الناس بعيسى ابن مريم لأنه لم يكن بيني وبينه نبي. و إنه نازل، فإذا رأيتموه فاعرفوه، فإنه رجل مربع الخلق إلى الحمرة و البياض، سبط الشعر كأن رأسه يقطر و إن لم يصبه بلل، بين ممصرتين، فيدق الصليب، و يقتل الخنزير، و يضع الجزية، و يفيض المال، و يقاتل الناس على الإسلام حتى يهلك الله في زمانه الملل كلها غير الإسلام، و يهلك الله في زمانه مسيح الضلالة الكذاب الدجال، و تقع الأمانة في الأرض في زمانه حتى ترتع الأسود مع الإبل و النمر مع البقر و الذئب مع الغنم، و تلعب الغلمان و الصبيان بالحيات لا يضر بعضهم بعضا، ثم يلبث في الأرض ما شاء الله «و ربما قال» أربعين سنة، ثم توفي و يصلى عليه المسلمون و يدفونه (طبري، ۱۴۱۲: ج ۶، ص ۱۷).

و الذی نفسی بیده! لیوشکن آن یینزل فیکم ابن مریم حکما عدلا فیکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیه و یفیض المال حتی لا یقبله أحد حتی تكون السجدة الواحدة خیرا له من الدنیا و ما فیها. ثم یقول أبو هریره: و اقرءوا إن شئتم: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَإِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِدًا﴾؛ سوگند به آن که جانم در دست اوست، زود است که فرزند مریم [=مسیح] به عنوان داوری عادل در میانشان فرود آید و صلیب را بشکند؛ خوک را بکشد؛ جزیه را برقرار کند و آن قدر از اموال [به مردم] بدهد که دیگر کسی آن را نپذیرد و وضع آن گونه شود که یک سجده برای خدا بهتر باشد از دنیا و هر چه در آن است. آن گاه ابو هریره می گوید: این آیه را بخوانید: «و از اهل کتاب کسی نیست، مگر آن که پیش از مرگ خود حتما به او ایمان می آورد» (بخاری، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۶۸).

ابن کثیر، ذیل این آیه ضمن تصریح به صحت سند حدیث به مصادر مختلف، با اسناد دیگر اشاره کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۴۰۴).

برخی از این روایات، به طور صریح در مقام تفسیر آیات مورد بحث وارد نشده است؛ اما مفسران آن را ذیل بحث‌های خود بیان کرده‌اند؛ مانند روایتی دیگر که ابوداود از ابوهریره از پیامبر خدا ﷺ این گونه نقل کرده است:

بین من و او [=مسیح] پیامبری نیست و او در میان شما فرود خواهد آمد. وقتی او را دیدید، او را با این نشانه‌ها بشناسید: مردی چهار شانه، درشت‌اندام و سرخ و سفید گونه است. گویی از سرش قطرات آب می‌چکد؛ با این که آبی بر سرش نریخته است. او صلیب را می‌شکند؛ خوک را می‌کشد؛ جزیه را برقرار می‌سازد و خداوند در زمان او، هر آیینی جز اسلام را از بین می‌برد. او دجال را خواهد کشت و چهل سال در زمین زندگی خواهد کرد. آن گاه رحلت فرموده و مسلمانان بر او نماز خواهند گزارد (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۱۵، ص ۱۵۴).

۳. بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های فریقین

چنان که ملاحظه شد، فریقین در تفسیر آیه ۱۵۹، سه گروه گردیدند: گروهی بدون انتخاب نظریه‌ای تنها به نقل اقوال پرداختند؛ گروهی دیگر با قرائتی ضمیر در «موت» را به کتابی و گروه سوم، به حضرت عیسی علیه السلام برگشت دادند. ادله‌ای که فریقین بدان استناد جستند،

نزدیک یکدیگر است؛ هرچند در مقام توصیف هردو گروه از شیعه و سنی، جداگانه ذکر گردید؛ در مقام ارزیابی، نظریه دوم و سوم بررسی و نظرمختار بیان می‌گردد. طبیعتاً گروه اول که نظر خاصی اتخاذ نکرده‌اند، از مقام بررسی خارج می‌گردند.

۳-۱. ارزیابی دیدگاه دوم: ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی علیه السلام قبل از موت کتابی

در این دیدگاه، آیه بر اساس ارجاع ضمیر «موت» به کتابی معنا شده است. این قول علاوه بر مفسران شیعی، بیش‌تر در بین مفسران اهل سنت مطرح است. ادله این نظریه و نقد این دلایل عبارتند از:

الف) عموم تعبیر «ان من اهل الکتاب»

آن چه از تعبیر «ان من اهل الکتاب» استفاده می‌شود، به‌طور طبیعی تمامی اهل کتاب را شامل می‌شود؛ حال آن که بنا به نظریه سوم، چنین عمومیتی با ارجاع ضمیر «موت» به حضرت عیسی نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا طبق آن نظریه، ایمان به حضرت عیسی به اهل کتاب حاضر در زمان بازگشت حضرت عیسی است.

این استدلال بنا به دلایلی، تام نیست و عموم ظاهری از آیه شریفه معتبر نخواهد بود؛ زیرا: یکم. اگر عبارت شریفه را به عموم اهل کتاب ناظر بدانیم، باید آیه اهل کتاب پیش از ولادت حضرت عیسی را نیز دربر گیرد. به عبارت دیگر، مفهوم آیه چنین می‌شود که اهل کتاب پیش از ولادت عیسی، نیز پیش از مرگ، به عیسی ایمان می‌آورند. چنین مطلبی ظاهراً نه مفهومی صحیح دارد و نه در جایی مطرح شده است. از این‌رو، حتی باورمندان به این نظریه مجبورند عدم عموم تعبیر و تخصیص خوردن آن را بپذیرند که بر این اساس، دلیل مورد بحث منتفی خواهد شد.

دوم. اهل کتاب مذکور در آغاز آیه، با توجه به ذیل آیه شریفه «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً»؛ عمومیت ندارد و باید به اهل کتابی که حضور عادی و دنیوی حضرت عیسی را درک می‌کنند، تخصیص بخورد؛ چرا که به نظر می‌رسد مفهوم شهادت بر انسان‌ها با حضور مادی میان آنان و ارائه الگویی الهی و اتمام حجت برای ایشان ملازم است. دلیل این مدعا آن است که قرآن کریم، شاهدان هر امت را از میان خود ایشان مطرح می‌فرماید، مانند:

آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا



عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّبَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهْدَى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ (نحل: ۸۹). همچنین آیه
﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (نساء: ۴۱).

ظاهراً مراد از مشار الیه «هولاء» حاضران در عصر رسالتند؛ چون اگر مفهوم شهادت، با حضور اتمام حجت کننده در میان انسان‌ها تلازمی نداشت و تنها بر گواه اعمال بودن، ناظر می‌بود؛ چه لزومی داشت که شاهد هر قوم از میان خودشان باشد، بلکه می‌توانست موجودی غیبی، مانند فرشته‌ای از فرشتگان مطرح شود. تأکید «من انفسهم»، ظاهراً گویای آن است که او انسانی عادل و حق‌مدار خواهد بود که به‌طور عادی در میانشان بوده و با رفتار و سخن خود آنان را به حق دعوت و بر ایشان اتمام حجت کرده است. برخی از مفسران، ذیل آیات مذکور شهادت شاهدان را مبتنی بر حضور دنیوی آنان می‌دانند (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۰، ص ۲۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۲، ص ۴۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۳۹۲ و ج ۱۱، ص ۳۵۹ و فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۷، ص ۲۷۲).

علاوه بر این، در سوره مائده، به روشنی، شهادت حضرت عیسی علیه السلام را متناظر به افرادی که دوران حضور عادی آن حضرت را درک کرده‌اند، مطرح می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَأَنَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (مائده: ۱۱۶ - ۱۱۷)؛ و [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: «ای عیسی، پسر مریم! آیا تو به مردم گفتی: من و مادرم را دو خدا فرض کرده و به جای خداوند پرستید؟» گفت: «منزهی تو! مرا نزدیک که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست؟ بگویم. اگر آن را گفته بودم، قطعاً آن را می‌دانستی. آن چه در نفس من است، تو می‌دانی و آن چه در ذات توست من نمی‌دانم؛ چرا که تو خود، دانای رازهای نهانی. جز آن چه مرا بدان فرمان دادی، [چیزی] به آنان نگفتم؛ [گفته‌ام] که خدا، پروردگار من و پروردگار خود را عبادت کنید و تا وقتی در میانشان بودم، بر آنان گواه بودم. پس چون روح مرا گرفتی، تو خود بر آنان نگهبان بودی و تو بر هر چیز گواهی».

روشن است که مراد از «توفی» در آیه شریفه، عروج حضرت عیسی است و این آیه،

شهادت آن حضرت را به دوران حضور دنیوی ایشان پیش از عروج محدود می‌کند (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۱: ص ۱۴۸-۱۴۹).

ب) روایت شهر بن حوشب

بسیاری از مفسران فریقین، ذیل این آیه به نقل روایت شهر بن حوشب پرداخته‌اند؛ روایتی که در منابع شیعه و اهل سنت، به طور کلی، سه گونه نقل شده است: یکم. حدیثی که تفسیر قمی از شهر بن حوشب و او از امام باقر نقل کرده است: ^۱ در این حدیث، ضمیر «موت» به حضرت عیسی علیه السلام ارجاع شده است (قمی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۵۸). در سند این حدیث قاسم بن محمد اصفهانی (یا قمی، معروف به کاسولا) است که ضعیف شمرده شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۳۱۵). همچنین سلیمان بن داود المنقری عامی است و در توثیق او اختلاف است. ابن الغضائری (ابن غضائری، بی تا: ج ۱، ص ۶۵) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۲۰: ص ۸۹)، او را تضعیف کرده‌اند. نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۱۸۵) و مرحوم خوبی (خوبی، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۲۵۷) او را توثیق کرده‌اند. مرحوم خوبی تضعیف علامه را مبنی بر اجتهاد وی، یا بنا بر نقل از غضائری می‌دانند (همان، ص ۲۵۸). در بین اهل سنت، همین اختلاف وجود دارد. غالب اهل سنت او را ضعیف می‌دانند (ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۲۰۵). دوم. تفسیر نیشابوری از شهر بن حوشب و او از محمد بن حنفیه ^۲: در این حدیث، ضمیر

۱. قال علی بن ابراهیم: حدثنی اَبی، عن القاسم بن محمد، عن سلیمان بن داود المنقری، عن اَبی حمزة، عن شهر بن حوشب، قال: قال لی الحجاج: یا شهر، إن آیه فی کتاب الله قد اُعیتنی. فقلت: أیها الأمير، آیه آیه هی؟ فقال: قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾، و الله إني لآمر باليهودي والنصراني فيضرب عنقه ثم أرمقه بعيني فما أراه يحرك شفتيه حتى يخمد! فقلت: أصلح الله الأمير، ليس على ما تأولت. قال: كيف هو؟ قلت: إن عيسى ينزل قبل يوم القيامة إلى الدنيا فلا يبقى أهل ملة يهودي ولا غيره إلا آمن به قبل موته، و يصلي خلف المهدي، قال: ويحك، أني لك هذا، و من أين جئت به؟ فقلت: حدثني به محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: جئت بها و الله من عين صافية.

۲. عن شهر بن حوشب قال لي الحجاج: آية ما قرأتها إلا تخالج في نفسي شيء منها يعني هذه الآية و قال: إني أوتى بالأسير من اليهود و النصراني فأضرب عنقه فلا أسمع منه ذلك. فقلت: إن اليهودي إذا حضره الموت ضربت الملائكة دبره و وجهه و قالوا: يا عدو الله أتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول: آمنت أنه عبد نبي. و تقول للنصراني: أتاك عيسى نبيا فرعمت أنه الله أو ابن الله فيؤمن به و يقول: إنه عبد الله و رسوله حيث لا ينفعه إيمانه. قال: و كان متكئا فاستوى جالسا فنظر إليّ و قال: ممن قلت؟ قلت: حدثني محمد بن علي ابن الحنفية فأخذ ينكت الأرض بقضيبه ثم قال: لقد أخذتها من عين صافية أو من معدنها.



«موت» به اهل کتاب ارجاع داده شده است.

سوم. سیوطی از شهر بن حوشب و او از ام سلمه:^۱ ظاهر حدیث این است که اهل کتاب تا قبل از نزول حضرت عیسی علیه السلام هنگام مرگ، به ایشان ایمان می‌آوردند و هنگام ظهور زندگان آن‌ها نیز به ایشان می‌گروند (سیوطی، ۱۴۰۲: ج ۲، ص ۲۴۱). این روایت گویای نظریه‌ای تلفیقی است که برخی از مفسران فریقین، مانند سبزواری، علامه طباطبایی در شیعه؛ و محمد عزت^۲ در اهل سنت بدون استناد به این روایت، از آن بهره برده‌اند.

هر چند شهر بن حوشب، از تابعین است و برای وی، نقل روایت از امام باقر علیه السلام، از محمد بن حنفیه و از ام سلمه محتمل است؛ نمی‌توان بدان استناد جست؛ زیرا:

● با توجه به این که این روایت از یک رویداد خارجی و برخورد شهر بن حوشب با حجاج حکایت دارد؛ طبیعتاً این روایات باید نقل یکسان وجود داشته باشد؛ اما به سه گونه نقل شده است. شاید بتوان وجه جمع گونه سوم را نزدیک و درست دانست.

● علاوه بر این، درباره توثیق و جرح شهر بن حوشب،^۳ در میان دانشمندان علم رجال اختلاف دیدگاه است. برخی وی را ضعیف و حدیثش رامتروک دانسته‌اند (ابن حبان، ۱۳۹۶:

۱. و أخرج ابن المنذر عن شهر بن حوشب قال قال لي الحجاج يا شهر آية من كتاب الله ما قرأتها الا اعترض في نفسي منها شي قال الله ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ و انى أوتى بالأسارى فاضرب أعناقهم و لا أسمعهم يقولون شيئاً فقلت رفعت إليك على غير وجهها ان النصرانى إذا خرجت روحه ضربته الملائكة من قبله و من دبره و قالوا أى خبيث ان المسيح الذى زعمت انه الله أو ابن الله أو ثالث ثلاثة عبد الله و روحه و كلمته فيؤمن حين لا ينفعه إيمانه و ان اليهودى إذا خرجت نفسه ضربته الملائكة من قبله و من دبره و قالوا أى خبيث ان المسيح الذى زعمت انك قتلته عبد الله و روحه فيؤمن به حين لا ينفعه الايمان فإذا كان عند نزول عيسى آمنت به أحياءهم كما آمنت به موتاهم فقال من أين أخذتها فقلت من محمد بن على قال لقد أخذتها من معدنها قال شهر و ايم الله ما حدثنيه الا أم سلمة و لكنى أحببت ان أغيظه.

۲. و قد فرعوا على هذا القول بأنه يحتمل أن يكون فى معنيين الأول أن كل كتابى يهوديا كان أم نصرانيا لا بد من أن يؤمن عند موته بحقيقة عيسى المقررة فى القرآن بأنه عبد الله و رسوله مع القول إن هذا لا ينفعهم. و الثانى أن كل كتابى لا بد من أن يؤمن بحقيقة عيسى قبل موت عيسى نفسه (دروزه، ۱۳۸۳: التفسير الحديث، ج ۸، ص ۲۷۹).

۳. وى شهر بن حوشب اشعري، از تابعین است که در دوران عثمان به دنیا آمده و از افرادی، مانند ابی هريره و عایشه روایت نقل کرده است. وى در سال ۱۰۰ هجری از دنیا رفته است (زرکلی، ۱۹۸۹: الاعلام، ج ۳، ص ۱۷۸).

ج ۱، ص ۳۶۱: ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۷، ص ۳۱۲ و زرکلی، ۱۹۸۹: ج ۳، ص ۱۷۸؛ و برخی دیگر او را توثیق کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵: ج ۴، ص ۳۷۲-۳۷۹).

● نقل دیگر صحابه در ذیل این آیه، نمی‌تواند یکی از سه احتمال را تقویت کند؛ زیرا برخی از صحابه، مانند ابن عباس و حسن، به گونه اول و دوم متمایل بوده‌اند؛ به طوری که هر مفسری که دیدگاه اول و یا دوم را پذیرفته است، به روایت ابن عباس یا حسن اشاره دارد. تنها روایت اِبی هریره مذکور می‌ماند که استناد او به این آیه دیدگاه خود اوست و به معصوم نمی‌رسد. در مجموع، به هیچ کدام از روایات، به عنوان دلیل متعین نمی‌توان استناد جست؛ مگر این که ادله قرآنی، ما را به یکی از گونه‌ها متمایل کند که در این صورت، از باب موافقت با قرآن می‌توان آن را پذیرفت.

ج) قرائت اِبی بن کعب

دلیل دیگری که در برخی از تفاسیر بیان گردیده، قرائت منتسب به اِبی بن کعب است که در آن، آیه شریفه به صورت «لِیَوْمَنْنُ بِه قَبْلَ مَوْتِهِمْ» آمده است. مفسران مزبور، این قرائت را به نوعی مفسر و مبین آیه شریفه مذکور مطرح کرده‌اند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

یکم. با نگاهی اجمالی به سیر تحول و مراحل پیدایش قرائت‌ها و نیز عوامل اختلاف قرائت‌ها به خوبی روشن است که قرآن بر یک قرائت نازل شده است. از امام باقر علیه السلام روایت است که قرآن یک قرائت دارد که از سوی خدای واحد نازل گشته است و اختلاف در قرائت‌ها از ناحیه راویان قرآن ناشی شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۶۳۰).

امین الاسلام طبرسی، نقل این گونه اخبار را که بر نزول قرآن بر یک قرائت دلالت دارند، از طریق شیعه فراوان می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۷۹).

در میان دانشمندان اهل سنت، زرکشی بیانی جالب توجه دارد وی می‌گوید:

قرآن و قرائت، دو حقیقت جداگانه و متفاوتند. قرآن عبارت است از وحیی که برای بیان و اعجاز بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده؛ اما قرائت، عبارت است از اختلاف الفاظ همین وحی در کتابت حروف یا کیفیت آن‌ها (زرکشی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۴۶۵).

با این توصیف، قرائت‌های متعدد قرآن به وحی مستند نمی‌باشند و لا اقل به دیده تردید

باید با آن‌ها برخورد شود.

دوم. بر فرض پذیرش این قرائت‌ها، آیا این قرائت‌ها از زمان پیامبر اسلام ﷺ به طور متواتر نقل شده است، یا خیر؟ در این مورد، در بین فریقین اختلاف و تفاوت مینا وجود دارد. مشهور اهل سنت قرائت‌ها را متواتر می‌دانند. نقل شده است که «سبکی» قرائت‌های ده گانه را متواتر می‌دانست. در مقابل این دیدگاه اهل سنت، زرکشی گفته است که قول حق آن است که این قرائت‌ها از امامان (قاریان) هفت گانه متواتر است؛ اما در تواتر آن‌ها از پیامبر ﷺ اشکال است (الاتقان، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۰۵).

اما به گفته آیت الله خوئی، در میان شیعیان معروف آن است که این قرائت‌ها متواتر نیستند. برخی از این قرائت‌ها اجتهاد قاری و برخی به خبر واحد منقول هستند. البته بین تواتر خود قرآن با تواتر قرائت‌ها هیچ ملازمه‌ای نیست؛ زیرا ادله تواتر و ضرورت قرآن به هیچ وجه تواتر قرائت‌ها را اثبات نمی‌کند؛ چنان‌که دلایل نفی تواتر قرائت‌ها، به هیچ عنوان به خود قرآن سرایت نمی‌کند (خویی، ۱۴۱۸: ص ۱۲۳ - ۱۲۴).

سوم. قرائت ابی بن کعب، علاوه بر ضعف سندی،^۱ به خاطر وجود خُصیف ابن عبد الرحمن الجزری (ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۶۵۳)؛ متواتر نیست و قرأء دیگر بدین شکل نقل نکرده‌اند. علاوه بر آن، در صحاح اهل سنت، به این قرائت توجه نشده و کسی آن را نقل نکرده است.

عمده اشکالات این دسته از مفسران مورد ارزیابی و بررسی قرار گرفت. آنان در تفسیر این آیه دقت کافی نکرده‌اند و می‌توان به این نتیجه دست یافت که ارجاع ضمیر به اهل کتاب، دلیل محکم ندارد. علاوه بر آن، اکثر مفسران، ضمن پرداختن به این نظریه، به ایمان اهل کتاب قبل از موت حضرت عیسی ﷺ اشاره کرده‌اند. آنان این قول را به عنوان «احتمال» مطرح کرده‌اند؛ بدون این‌که در آن تردید کنند (بیضاوی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۵۲۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۶، ص ۱۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۵۲۸ و حقی برسوی، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۲۱). بنابراین، می‌توان گفت خود مفسران هم نظریه دوم را به عنوان احتمال قبول داشته‌اند.

۱. سند آن بدین گونه نقل شده است: إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد، قال: ثنا عتاب بن بشير، عن خصيف، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس ﴿وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ قال: هي في قراءة أبي: «قبل موتهم».

۳-۲. ارزیابی دیدگاه سوم: ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی قبل از موت آن حضرت پس از آن که ناتمامی دیدگاه دوم روشن شد، اکنون به بررسی این دیدگاه می‌پردازیم که آیه را بر پایه ارجاع ضمیر «موت» به حضرت عیسی معنا می‌کند. بر این اساس، معنای آیه شریفه چنین می‌شود که تمام اهل کتاب پیش از مرگ حضرت عیسی که طبیعتاً پس از بازگشت مجدد آن حضرت به زمین رخ خواهد داد؛ به او ایمان خواهند آورد. این قول علاوه بر مفسران شیعی در بین مفسران اهل سنت مطرح است. ادله این قول بدین قرار است:

الف) حیات حضرت عیسی علیه السلام

تعبیری از قرآن کریم که از حیات حضرت عیسی حکایت دارد، مانند این آیات: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ بِكَ مَا تَوْفِّقُكَ وَارْفَعْكَ إِلَىٰ مَطَهَّرَكُم مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران: ۵۵) و ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (نساء: ۱۵۸). تعبیر «رفع الی الله» که در آیات مذکور درباره عیسی به کار رفته، تعبیری ویژه است که در قرآن کریم هرگز درباره مرگ از آن استفاده نشده است. از این رو، باید آن را به چیزی غیر از مرگ ناظر دانست.

به جز آیه مورد بحث (سوره نساء) عده‌ای از مفسران، ذیل آیه ۶۱ سوره زخرف را: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ که عیسی سبب آگاهی بر روز قیامت است؛ درباره رجعت عیسی می‌دانند که نتیجه‌اش زنده بودن حضرت عیسی است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۷، ص ۲۱۷ و آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ص ۹۵).

گذشته از قراین قرآنی، ادله روایی بسیاری گویای زنده بودن حضرت عیسی و بازگشت آن حضرت در آخر الزمان است. ابن کثیر ذیل آیه شریفه مورد بحث، ضمن متواتر دانستن احادیث مذکور به ارائه آن‌ها پرداخته است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۴۰۳ - ۴۱۳). حال که روشن شد عیسی هنوز نمرده است، امکان اشاره داشتن آیه مورد بحث به مرگ آن حضرت در آینده روشن می‌گردد.



ب) سیاق آیات قران

یکم. همان طور که در ابطال نظریه اول ذکر شد، آخر آیه فرموده است: «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا»؛ این جمله با جمله‌های قبل در یک سیاق قرار دارند و این خود به این نکته ظهور دارد که عیسی عليه السلام در قیامت شهید و گواه بر همه اهل کتاب است؛ چنان که اول آیه به این نکته ظهور دارد که همه اهل کتاب قبل از مردن، به عیسی عليه السلام ایمان می‌آورند. با در نظر گرفتن آیه سوره مائده که در خصوص مسئله «شاهد» بودن از آن جناب حکایت دارد: «پروردگارا! من مادام که در بین آنان بودم، شاهد اعمالشان بودم. بعد از آن که مرا میراندی، من نمی‌دانم چه کردند. تو خودت مراقب آنان بودی و تو بر هر چیزی شاهدی»؛ با توجه به آیه مذکور، شهادت به ایام حیات عیسی منحصر است که معلوم می‌شود عیسی از دنیا نمی‌رود، مگر بعد از همه اهل کتاب؛ چون آیه مورد بحث همان طور که قبلاً گفتیم، بر این نکته دلالت دارد که عیسی عليه السلام شاهد اعمال جمیع اهل کتاب است. پس اگر تمامی آن‌ها هم به عیسی مؤمن باشند، لازمه‌اش آن است که عیسی بعد از همه اهل کتاب از دنیا برود و این قهراً نظریه دوم را نتیجه می‌دهد که می‌گفت: ضمیر به عیسی بر می‌گردد و می‌فهماند که عیسی عليه السلام هنوز زنده است و به سوی اهل کتاب بر می‌گردد تا به او ایمان آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۳۵).

دوم. با در نظر گرفتن فراز مذکور در آیه «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ... بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»؛ به نظر می‌رسد آیه مورد بحث در مقام بیان مصلوب نشدن عیسی و حیات او است؛ چون اگر این غرض در بین نمی‌بود، هیچ غرض دیگری به ذهن نمی‌رسد که احتمال دهیم به خاطر آن غرض مسأله ایمان اضطراری آنان و شهادت آن جناب بر آنان را ذکر کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۳۵؛ صادقی، ۱۳۶۵: ج ۷، ص ۴۴۰).

سوم. ظاهر آیه با برگشت ضمیر به عیسی سازگار است زیرا ضمائر مفرد در آیه «قتلوه، صلبوه، شبهه، فیه، منه، رفعه، به- یکون»؛ به حضرت عیسی بر می‌گردد و این که «قبل موته» به غیر عیسی بر گردد، خلاف ظاهر آیه است. علاوه بر این، نزدیک‌ترین مرجع در «قبل موته»، مرجع ضمیر در «به» است که منظور، حضرت عیسی است و طبیعتاً مرجع خواهد بود تا اهل کتابی که ابعاد است (صادقی، ۱۳۶۵: ج ۷، ص ۴۴۰).

چهارم. وجود برخی از روایات که ذکر شد، این نظریه را نیز تایید می‌کند. بنابراین، با توجه به مسئله حیات حضرت عیسی و سیاق و ظواهر آیه و ضعیف بودن نظریه اول، می‌توان این قول را به عنوان قول متعین اختیار کرد.

نتیجه

درباره آیه ۱۵۹ سوره نساء، دیدگاه‌های فریقین در تفسیر این آیه و موارد مشترک آن‌ها قابل توجه بود. آنچه در نگاه تطبیقی از این موارد مشترک، اساسی محسوب شد و بر پایه آن مباحث دیگر را می‌توان سامان داد؛ همسانی دیدگاه‌های فریقین درباره ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی قبل از موت ایشان بود. فریقین، مفاد این آیات را یا به نحو «متعین» یا به نحو «احتمال موجه» بر زمان نزول عیسی تطبیق کرده‌اند؛ حتی کسانی که به نقل اقوال بسنده کرده‌اند، در احتمال ایمان اهل کتاب به عیسی قبل از موت او تردید نکرده‌اند. در همین جهت می‌توان مسئله نزول عیسی در آخر الزمان و ایمان اهل کتاب به ایشان را به عنوان یکی از مباحث اساسی مهدویت برشمرد و کریمه مذکور را جزء آیات مهدویت دانست.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق). *الطبقات الكبرى*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنبیر*، بیروت، موسسه التاريخ العربی، لبنان.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). *البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، ناشر دکتر حسن عباس زکی.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر (۱۴۰۸ق). *تیسیر الکریم الرحمن*، بیروت، ناشر مکتبه النهضة العربیة.
۷. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۸. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، قم، موسسه البعثة.
۹. بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). *صحیح البخاری*، المحقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، دمشق، دار طوق النجاة.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بی جا، بی نا.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۷). *جلاء الأذهان و جلاء الأحران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. حسین رضوی، سید فیاض (۱۳۸۶). *بررسی تطبیقی آیه وعد، قم، حکمت و فلسفه اسلامی*.
۱۴. حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
۱۵. خوئی، سید ابوالقاسم الموسوی (۱۴۱۵ق). *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، دارالتقلین.
۱۶. _____ (۱۴۱۰ق). *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه.
۱۷. دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق). *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.

١٨. ذهبى، شمس الدين (١٣٨٢ق). *ميزان الاعتدال فى نقد الرجال*، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
١٩. ذهبى، محمد بن أحمد (١٤٠٥ق). *سير اعلام النبلاء*، بيروت، موسسه الرساله.
٢٠. رشيد الدين ميدي، احمد بن ابى سعد (١٣٧١). *كشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقيق: على اصغر حكمت، تهران، انتشارات امير كبير.
٢١. رضايى كهنمويى، على (١٣٩١). *اجل يهود؛ پايان دنيا يا رجعت عيسى*، مشرق موعود شماره ٢٢، قم، آينده روشن.
٢٢. زرکشى، محمد بن بهادر عبدالله (١٤١٠ق). *البرهان فى علوم القرآن*، تحقيق: عبدالرحمن مرعشلى، و ديگران، بيروت، دارالمعرفة.
٢٣. زرکلى، خيرالدين (١٩٨٩م). *الاعلام*، بيروت، دار العلم للملايين.
٢٤. زمخشري، محمود (١٤٠٧ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دارالكتاب العربى.
٢٥. سبزواري، محمد بن حبيب الله (١٤١٩ق). *ارشاد الاذهان الى تفسير القرآن*، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
٢٦. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن (١٣٨٠). *الاتقان فى علوم القرآن*، قم، فخرالدين.
٢٧. _____ (١٤٠٤ق). *الدر المنثور فى تفسير المأثور*، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
٢٨. شبر، سيد عبدالله (١٤٠٧ق). *الجواهر الثمين فى تفسير الكتاب المبين*، كويت، مكتبة الألفين.
٢٩. شريف لاهيجى، محمد بن على (١٣٧٣). *تفسير شريف لاهيجى*، تحقيق: مير جلال الدين حسينى ارموى (محدث)، تهران، دفتر نشر داد.
٣٠. شيبانى، أحمد بن حنبل (١٤٢١ق). *مسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣١. صادقى تهرانى، محمد (١٣٦٥). *الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامى.
٣٢. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٤١٧ق). *الميزان فى تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٣٣. طبرسى، فضل بن حسن (١٣٧٧). *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مديريت حوزه علميه قم.
٣٤. طبرسى، فضل بن حسن (١٣٧٢). *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
٣٥. طبرى، محمد بن جرير (١٤١٢ق). *جامع البيان فى تفسير القرآن*، بيروت، دار المعرفة.
٣٦. طوسى، محمد بن حسن (بى تا). *التبيين فى تفسير القرآن*، دار احياء التراث العربى.
٣٧. طيب، سيد عبد الحسين (١٣٧٨). *اطيب البيان فى تفسير القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.

۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، محقق: رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية.
۳۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق). *الأصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق). *محاسن التاویل*، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴۲. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۴۳. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب.
۴۵. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی.
۴۶. ابن حبان، محمد (۱۳۹۶). *المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین*، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، حلب، دار الوعی.
۴۷. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۵۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۲۰ق). *الوجیزة فی الرجال*، تصحیح: محمد کاظم رحمان ستایش، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق). *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی.
۵۲. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۴۰۹ق). *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه اهل بیت علیهم السلام.
۵۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۵۴. نخجوانی، نعمت الله بن محمود (۱۹۹۹م). *القواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر.
۵۵. نیشابوری، نظام الدین، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه.

بررسی و تحلیل روایات فریقین در تعیین مصداق «دابة الارض» با تأکید بر تفسیرهای روایی

عبدالله میراحمدی^۱
اکرم سادات حسینی^۲

چکیده

«آیه ۸۲ سوره نمل»، یکی از شاخص‌ترین آیاتی است که به وقایع آخر الزمان و نشانه‌های پیش از وقوع قیامت اشاره می‌کند. این آیه، به جهت اجمال در زمینه مصداق «دابة الارض»، زمان و مکان خروج او، همواره معرکه آرای مفسران بوده است. وجود ابهام یاد شده، بیش‌تر مفسران را بر آن داشته تا در تبیین آیه به روایات مراجعه کنند. با وجود برخی خصوصیات مشترک میان روایات فریقین، در تعیین مصداق دابة الارض اختلافاتی وجود دارد. بیش‌تر احادیث اهل سنت، بر ماهیت حیوانی این موجود با ویژگی‌های خارق‌العاده و غیر قابل باور اشاره دارند. در مقابل، بیش‌تر منابع روایی شیعه بر ماهیت انسانی دابة الارض تصریح دارند و اغلب حضرت علی علیه السلام را از مصداقی آن ذکر کرده‌اند. حال آن‌که با مراجعه به منابع رجالی فریقین، به ضعف سندی این روایات پی می‌بریم. از سوی دیگر، محتوای احادیث نیز با محکومات قرآن، سنت و عقل مخالف بوده و در مواردی، با سایر احادیث در تعارض هستند. با توجه به این اهمیت، پژوهش پیش‌رو، با روش تحلیل محتوا، مجموعه روایات فریقین را در مصداق‌شناسی دابة الارض بررسی سندی و تحلیل دلالتی می‌کند تا از این طریق بتوان به دیدگاه صحیح دست یافت.

واژگان کلیدی: دابة الارض، روایات فریقین، مصداق‌شناسی، بررسی سندی، تحلیل دلالتی.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) mirahmadi_a@khu.ac.ir
۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعة المصطفی تهران Hosseini.as93@gmail.com

چیستی و کیفیت وقوع قیامت، از مباحث پرچالش در میان متکلمان اسلامی است. در اصطلاح قرآن کریم، به مجموعه رویدادهای آخرالزمان که پیش از واقعه عظیم قیامت و یا ظهور امام عصر علیه السلام رخ خواهد داد، «اشراط الساعة» اطلاق می‌شود (محمد: ۱۸). در جوامع حدیثی فریقین نیز ده نشانه به عنوان حوادث عجیب و مهم پیش از قیامت گزارش شده که یکی از آنها خروج جنبنده‌ای با ویژگی‌های خاص از دل زمین است که با مردم سخن می‌گوید (قشیری نیشابوری، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۵۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۰؛ صدوق، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۴۴۹؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۲۳۹ و ۳۰۹ و قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۸، ص ۱۷۰). در سوره نمل در سیاقی مبهم از جنبنده‌ای^۱ یاد می‌کند که خداوند آن را در آستانه قیامت یا هنگام تحقق وعده الهی از زمین خارج می‌کند؛ در حالی که با انسان‌ها سخن می‌گوید:

﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (نمل: ۸۲). و چون قول [عذاب] بر ایشان واجب گردد، جنبنده‌ای را از زمین برای آنان بیرون می‌آوریم که با ایشان سخن گوید؛ که مردم [چنان‌که باید] به نشانه‌های ما یقین نداشتند.

آیات پیشین این سوره، خطاب به کافرانی است که از روی تمسخر، خواستار نزول عذاب‌هایی بودند که قبلاً به آن‌ها وعده داده شده بود. خداوند پس از تذکرات بسیار درباره تحقق آن عذاب‌ها، فضل الهی، پنهان نبودن هیچ چیز از دایره علم الهی و داوری خداوند بر اساس حکمت؛ خطاب به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کافران را به مردگان و کوردلان تشبیه کرده است و می‌فرماید: سخنان تو بر قلوب آنان که به تو پشت کرده‌اند، تأثیری ندارد (نمل: ۷۰-۸۱). در ادامه نیز از خروج جنبنده‌ای از دل زمین سخن گفته شده است، بی‌آن‌که در زمینه

۱. از نظر لغت‌شناسان، فعل «دب یدب» به معنای «راه رفتن آهسته و آرام، بدون سرعت گرفتن» است؛ چنان‌که: واژه دابة نیز اسم برای حیوان است، خواه ممیز باشد یا غیر ممیز و عموماً بر حیوانی که بر آن سوار شوند، اطلاق می‌شود (رک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ابن منظور، ۱۴۱۴ و فیروزآبادی، ۱۴۱۶ ذیل ماده دب). برخی از محققان معتقدند این واژه در قرآن، انواع حیوانات را، اعم از انسان، حشرات، پرندگان و هر موجود زنده‌ای که به نوعی حرکت دارد، شامل می‌شود (قرشی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۱۷۲).

ماهیت، نحوه خروج و جزئیات آن اطلاعاتی در اختیار مخاطب قرار داده شود. بنابراین، آیه مورد بحث از آیات متشابه بوده و فهم صحیح آن به رجوع به آیات دیگر قرآن و یا روایات معتبر منوط است. از نظر مفسران، آیه دیگری که در مورد این حادثه سخن گفته باشد و در تبیین مراد از دابة الارض، بتوان به آن استناد کرد، وجود ندارد؛ اما در روایات فریقین درباره مسائلی از قبیل ماهیت، زمان و مکان خروج، محتوای سخن و مخاطبان این جنبنده و دیگر مباحث مرتبط، اقوال بسیاری دیده می‌شود. برخی از این ویژگی‌ها میان شیعه و اهل سنت مشترک است و برخی نیز اختصاص به یک مذهب دارد. از این‌رو، ضرورت دارد روایات فریقین را در محورهای ماهیت و شکل ظاهری دابة الارض، مأموریت و تجهیزات، زمان و مکان خروج آن از زمین بررسی و تحلیل و در ادامه تطبیق این جنبنده را در منابع روایی شیعه ارزیابی کنیم.

۱. دابة الارض در روایات فریقین

۱-۱. ماهیت و شکل ظاهری

ویژگی‌های مطرح شده در عمده روایات تفسیری اهل سنت، حاکی از آن است که این موجود حیوانی عجیب می‌باشد و بنابر برخی اقوال، دارای خصوصیات تمام حیوانات است. در ادامه به روایات بیانگر این اوصاف، اشاره می‌شود:

حذیفة بن یمان از رسول خدا ﷺ این گونه نقل کرده است که دابة الارض کرک و پر دارد (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۶). امام علی علیه السلام در پاسخ به این سوال که مردم گمان می‌کنند دابة الارض شما بیید؛ فرمود: «قسم به خدا دابة الارض کرک و مو دارد و من هیچ کدام را ندارم، او سم دارد و من ندارم (ابن ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۹۲۴، ۱۶۵۹۵ و سیوطی ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۷). ابن عباس نیز از پیامبر ﷺ نقل کرده است که گردن دابة الارض بلند است و هر که در مغرب و مشرق است، او را می‌بیند (سیوطی ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۶).

اوصاف دیگری نیز از صحابه و تابعین نقل شده است:

دابة الارض ماری است که در خانه کعبه بوده و هنگام ساختن خانه کعبه توسط قریش، عقاب آن را ربوده بود (رک: خطیب، بی تا: ج ۱۰، ص ۲۸۹ و ابن ضیاء، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۱۰۱).



موسی علیه السلام از پروردگارش خواست تا دابه را به او نشان دهد؛ سه شبانه روز طول کشید که به سمت آسمان می‌رفت تا جایی که هیچ‌یک از اطراف او دیده نمی‌شد. موسی علیه السلام منظره وحشتناکی را دید و گفت: خدایا! مرا بازگردان و خدا او را برگرداند (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۵)؛ او بر خلقت آدمی است؛ خودش در ابرها و پاهایش روی زمین است (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۴، ص ۲۳۵)؛ سرش مانند گاو، چشمش چون چشم خوک، گوشش همانند گوش فیل و شاخش بسان شاخ بز کوهی، گردنش گردن شتر مرغ، سینه‌اش سینه شیر، رنگش رنگ پلنگ، تهی‌گاهش همچون تهی‌گاه گربه، دمش چون دم قوچ، پایش چون پای شتر و بین مفاصل او دوازده ذراع فاصله است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۳)؛ کرک دارد و صدایش به آسمان می‌رسد (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۵)؛ صورت او مانند انسان و بقیه اندامش مانند پرند است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۳۷۰)؛ از هر رنگی دارد و میان دو شاخ او یک فرسنگ فاصله است (سیوطی ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۷).

برخی نیز پس از نقل حدیث حدیفه از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مبنی بر سه خروج دابة الارض، با استناد به قرائنی آن را به شتر قوم صالح علیه السلام تأویل کرده‌اند. قرطبی می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خروج سوم که از مسجد الحرام انجام شد، عبارت «هی ترغو» را به کار بردند. به صدای شتر «رغاء» گفته می‌شود. از طرفی دیگر، وقتی مردم ناقه صالح علیه السلام را کشتند، بچه او از ترس فرار کرد و سنگی برایش گشوده شد. پس از ورود او به داخل، سنگ روی هم قرار گرفت و او درون سنگ ماند تا به اذن الاهی از آن خارج شود (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۴، ص ۲۳۵).
در تفاسیر شیعی دو ماهیت برای این جنبنده ذکر شده است:

الف) جانوری با ویژگی‌های عجیب: این توصیف که غالباً از سوی صحابه و تابعین نقل شده است؛ به ندرت در تفاسیر روایی شیعه وجود دارد (رک: طوسی، بی‌تا: ج ۸، ص ۱۱۹ و کاشانی، ۱۴۲۳: ج ۵، ص ۱۲۴). برخی نیز چنین موجودی را از معجزات الاهی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۳۶۵-۳۶۶)؛ هر چند در تفاسیر البرهان، نور الثقلین و تأویل الآیات الظاهرة چنین ویژگی‌هایی ملاحظه نمی‌شود.

حدیفه نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایتی را که با ماهیت حیوانی سازگارتر است، چنین آورده است: «طول آن شصت ذراع است، هیچ‌کس نمی‌تواند او را دریابد و هیچ‌کس نمی‌تواند از او فرار کند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۳۶۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۹ و ۱۰۷ و فیض، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۷۵).

ب) انسانی متعالی: دابة الارض در بیش‌تر روایات تفسیری شیعه، به «انسان» تفسیر شده است. محمد بن کعب قرظی می‌گوید: از حضرت علی علیه السلام درباره دابه سؤال شد؛ حضرت فرمود: «به خدا قسم او دم ندارد، ریش دارد». شیخ طوسی پس از نقل این روایت می‌نویسد: این گفتار حضرت اشاره به ماهیت انسانی این موجود دارد (طوسی، بی‌تا: ج ۸، ص ۱۱۹). برخی نیز مانند ابوالفتوح رازی، دابة الارض را به امام مهدی علیه السلام تأویل کرده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۵، ص ۷۵). علامه بلاغی نیز این دیدگاه را تأیید کرده است (بلاغی، ۱۳۸۶: ج ۵، ص ۹۰). قابل ذکر است که درباره این تفسیر، روایتی از ناحیه معصومان علیهم السلام مشاهده نشده است.

در برخی نقل‌ها این لقب به امام حسن عسکری علیه السلام نسبت داده شده است، مانند تعبیر زیر: «وَمِنْ لَقَبِهِ: الْمُنتَقِمُ وَصَاحِبُ الرَّجْعَةِ الْبَيْضَاءِ وَ الْكِرَّةِ الزَّهْرَاءِ وَ الْقَابِضُ... وَ دَابَّةِ الْأَرْضِ...» (خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۲۸).

نکته قابل توجه در استناد این لقب به امام علیه السلام آن است که نقل مذکور، به حسین بن حمدان خصیبی جنبلائی، مؤلف کتاب «هدایة الكبرى» منحصر است که در پذیرش آن دو مانع اساسی وجود دارد: یکی آن که فاقد مستند روایی است و دیگر آن که این فرد از نظر رجالی، فاسد المذهب و کذاب معرفی شده و با این نوع داوری، نقل او فاقد اعتبار است (خویی، ۱۴۱۳: ج ۵، ص ۲۲۴ و ۳۳۷).

اما در اغلب روایات، دابة الارض به حضرت علی علیه السلام تأویل برده شده است. به دلیل کثرت این دسته روایات، در ادامه، آن‌ها را به صورت جداگانه مطرح می‌کنیم و درباره آن به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱- ۲. مأموریت و تجهیزات

در منابع روایی اهل سنت، از ابوهزیره نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: او [دابة الارض] به عصای موسی علیه السلام و مهر سلیمان علیه السلام مجهز است. با این دو ابزار، مؤمن و کافر را از یکدیگر جدا و با علامت‌گذاری بر صورتشان، ایمان و کفر درونی آنان را آشکار می‌کند؛ به گونه‌ای که در خانواده و جامعه و بازار با این علامت شناسایی شده و گاه با لقب «یا مؤمن» و «یا کافر» خوانده می‌شوند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۰ و ۱۹۲-۱۹۳ و سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۷).



در منابع روایی شیعه، روایاتی با همین مضمون وجود دارد:

شیخ صدوق، با اسناد به نزال بن سبره، ضمن نقل خطبه‌ای طولانی از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره سؤالات مردم و پس از بیان ویژگی‌های دجال و کشته شدن او به دست عیسی علیه السلام؛ چنین آورده است: سپس بالای عظیمی اتفاق می‌افتد که عبارت است از خروج جنبنده‌ای از زمین از جانب صفا؛ در حالی که نگین سلیمان و عصای موسی همراه اوست. او مهر سلیمان را بر روی مؤمن و کافر می‌زند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۵۲۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۷ - ۱۰۱ و قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۵۸۹).

در بررسی سند روایت پیش‌گفته، تعدادی از راویان، مانند: قیس بن حفص، یونس بن ارقم و نزال بن سبره مجهولند. بنابراین، به دلیل ضعف سند و فقدان دلیل معتبر بر تأیید متن، این روایت فاقد اعتبار علمی است.

شیخ طوسی نیز ملاقات فردی به نام حبیب بن شاذان، با علی بن مهزیار را روایت کرده است. در این دیدار، حبیب، از علی بن مهزیار درباره امام زمان علیه السلام مطالبی می‌پرسد. علی بن مهزیار، حکایتی طولانی از چگونگی ملاقات، مکالمه و پرسش‌های متعدد خود از امام علیه السلام، نقل می‌کند. یکی از سؤالات او از امام علیه السلام درباره زمان ظهور ایشان بوده است. علی بن مهزیار می‌گوید: حضرت این‌گونه پاسخ داد:

در فلان سال؛ که دابة الارض از صفا و مروه بیرون می‌آید؛ در حالی که عصای موسی و مهر سلیمان همراه اوست و مردم را به سوی محشر سوق می‌دهد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۶۳؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۶-۱۰۰ و قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۵۸۸).

با جست‌وجو از احوال راویان روایت مذکور، درمی‌یابیم که در میان آنان، فردی مجهول وجود دارد بدون آن‌که نام او مشخص شود و به این بسنده شده که وی اهل قزوین است. از نظر رجالی چنین سندی، ضعیف و فاقد اعتبار است. در متن روایت نیز نکات قابل تأملی وجود دارد که در بحث بعدی به آن‌ها اشاره می‌شود.

حذیفه نیز ضمن نقل مأموریت علامت‌گذاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده است که طول دابة شصت ذراع است و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را دریابد و یا از آن فرار کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۳۶۵ و حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۸-۱۰۷).

نکته قابل توجه درباره سند روایت پیش گفته، «ارسال» آن است و ارسال سند یکی از عوامل ضعف و بی‌اعتباری سند محسوب می‌شود.

نیز سید هاشم بحرانی، از کتاب «الرجعه»، از ابوهریره چنین روایت کرده است که رسول خدا ﷺ فرمود:

« دابة الارض» با عصای موسی و مهر سلیمان بیرون می‌آید. او صورت مومن را با عصای موسی جلا می‌دهد و صورت کافر را با مهر سلیمان نشان می‌گذارد (بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۳۰).

با بررسی احوال راویان، هیچ نشانی از نام آنان در کتاب‌های رجال شیعه یافت نشد. در پایان این بخش، افزون بر بررسی‌های انجام شده، لازم است به چند نکته قابل تأمل اشاره شود:

اول: در برخی روایات چنین آمده است که حضرت قائم علیه السلام با مهر سلیمان و عصای موسی علیه السلام ظهور می‌کند (نعمانی، ۱۳۰۷: ص ۲۳۸ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۴۳)؛ در حالی که در روایات مذکور، آن را به دابه نسبت داده است. این دو دسته روایت قابل جمع نیستند؛ زیرا بر خلاف دابه، امام علیه السلام از زمین بیرون نمی‌آید. البته در روایات بسیار دیگری، امام علی علیه السلام صاحب عصا معرفی شده است. این دسته روایات، در بخش مربوط به تطبیق دابة الارض، به علی علیه السلام نقل و بررسی خواهد شد.

دوم: بنابر روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام، بر خاتم سلیمان علیه السلام عبارت «سبحان من ألجم الجن بكلماته» نقش بسته بوده است (صدوق، ۱۳۷۶: ص ۴۵۸)؛ در حالی که در روایات پیش گفته مهر سلیمان علیه السلام وسیله‌ای برای نشان کردن و تمایز مؤمن از کافر عنوان شده است و این دو دسته روایت معارض‌اند.

۳-۱. زمان و مکان خروج از زمین

۳-۱-۱. روایات مشترک فریقین درباره زمان و مکان خروج از زمین

در تفاسیر روایی فریقین درباره زمان و مکان خروج دابة از زمین، اقوال متفاوتی دیده می‌شود. مصدر اصلی این روایات، غالباً تفاسیر روایی اهل سنت است که در منابع روایی شیعه، به‌ویژه تفاسیر روایی، منعکس شده‌اند. به‌طور کلی این اقوال را می‌توان در چهار محور

دسته‌بندی کرد:

الف) صفا و اطراف آن

حذیفه از پیامبر ﷺ چنین نقل می‌کند:

در حالی که عیسی عليه السلام با مسلمانان طواف می‌کنند، زمین زیر پایشان می‌لرزد؛ صفا شکافته می‌شود و دابه از آن بیرون می‌آید. ابتدا سر او خارج می‌شود (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۳۷۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۶ و ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۱).

ابن عمر نیز از رسول خدا ﷺ چنین روایت کرده است: در شب عید قربان از صفا بیرون می‌آید (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۱۱۵). نیز بر اساس روایتی از زجاج و ابن عباس دابه از تهمامه، بین صفا و مروه بیرون می‌آید (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۳۷۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۲؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۹۲۵ و حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۱۱۶).

ب) مکه و اطراف آن

عبدالله بن بریده به نقل از پدرش می‌گوید: رسول خدا ﷺ مرا به بیابانی خشک و شنزار در نزدیک مکه برد و فرمود: «دابه از این جا بیرون می‌آید» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۲ و سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۵).

ابراهیم نیز می‌گوید: «دابه از مکه بیرون می‌آید» (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۱۵). عبدالله بن عمر نیز می‌گوید: «از زیر سنگی در مکه بیرون می‌آید؛ الدابة تخرج من تحت صخرة بجياد» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۲؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۹۲۵ و حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۱۱۷).

ج) دریای سدوم

وهب بن منبه می‌گوید: دابه از زیر دریای «سدوم»^۱ بیرون می‌آید؛ به‌گونه‌ای که جانداران باردار حمل خود را بر زمین می‌نهند، آب شیرین، شور و دوست‌ها دشمن می‌شوند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۳ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۹، ص ۲۹۲۵).

۱. «سدوم»، نام شهری است در فلسطین اطراف دریای میت (بحر لوط) (ابن حانک، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۱۰۲).

د) خروج دابه در سه مرحله

حذیفة بن اسید غفاری می گوید: رسول خدا ﷺ درباره دابه فرمود:

او سه بار و در سه دوره خارج می شود: یکبار از دورترین ناحیه [نسبت به مکه] و خیر آن به مکه نمی رسد. آن گاه پس از مدت طولانی پنهان ماندن، از نزدیک مکه خارج می شود و خیر آن به مکه می رسد. سپس روزی که مردم در بزرگترین و محترم ترین مساجد؛ یعنی مسجد الحرام گرد هم آمده اند، بین رکن و مقام نزدیک شده، آن گاه سر خود را از خاک پاک می کند؛ مردم از اطراف او پراکنده می شوند و گروهی اطراف او می مانند و می دانند که خدا را عاجز نمی کنند و به پاک کردن صورتها می پردازد. آن چنان که مثل ستاره های درخشان شوند. آن گاه در زمین حرکت می کند و هیچ کس نمی تواند او را دریابد یا از او فرار کند. حتی این که بعضی از مردم از ترس او به نماز می ایستند و او از پشت سر نزد او آمده، می گوید: اکنون نماز می گزاری؟ آن گاه پیش روی او آمده و بر صورتش علامت می گذارد و می رود مردم در اموال شرکت می کنند؛ در سفرها با هم رفیقند. مؤمن از کافر شناخته می شود؛ طوری که هر یک به دیگری می گوید: حق مرا ادا کن (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۹۱).

ابن کثیر این روایت را از دو طریق جریر بن حازم و حذیفة نقل و طریق حذیفة را نیکوتر و تمام تر دانسته است (همان). این روایت در برخی منابع روایی شیعه نیز نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۳۶۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۸-۱۰۸ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶، ص ۳۰۰).

طبری نیز با دو طریق از ابوالطفیل از حذیفة، سه خروج دابه را این گونه نقل کرده است: «بعض البوادی، بعض القری و مسجدالحرام» (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۰، ص ۱۰ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۳۷۱). ابن طاوس نیز این روایت را از نعیم بن حماد مروزی، از حذیفة سه خروج دابه را این گونه ترسیم کرده است: «بعض البوادی، بعض القری، مسجد الحرام» (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ص ۲۰۹).

۱-۳-۲. روایات ویژه شیعه درباره زمان و مکان خروج از زمین

افزون بر روایات مشترک شیعه و اهل سنت، که در ضمن مطالب پیش گذشت؛ در منابع

روایی شیعه، برخی روایات اختصاصی وجود دارد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) بعد از کشته شدن دجال از صفا

نزال بن سبره روایت مفصلی را از امام علی علیه السلام در پاسخ به سؤال افراد، عنوان کرده است. طبق یکی از عبارات آن، اصبح بن نباته درباره دجال سوال می‌کند؛ امام علیه السلام پس از بیان ویژگی‌های دجال می‌فرماید:

او سه ساعت از روز جمعه گذشته، به دست کسی که عیسی علیه السلام پشت سرش نماز می‌گزارد، کشته می‌شود. سپس آن بلا و مصیبت بزرگ اتفاق می‌افتد و آن خروج جنبنده‌ای از زمین، از جانب صفاست. او با خود مهر سلیمان علیه السلام و عصای موسی علیه السلام را به همراه دارد و با آن بر صورت هر مؤمن و کافری مهر می‌نهد، تا آن‌جا که مؤمن به کافر می‌گوید: «وای بر تو» و کافر به مؤمن می‌گوید: «خوشا به حال تو، ای مؤمن! دوست دارم امروز مانند تو بودم و رستگار می‌شدم.» آن‌گاه آن جنبنده سرش را بلند می‌کند و همه افرادی که بین مشرق و مغرب هستند به اذن الهی او را می‌بینند. این حادثه بعد از طلوع خورشید از مغرب اتفاق می‌افتد. در این زمان دیگر توبه پذیرفته نمی‌شود؛ هیچ عملی بالا نمی‌رود و هیچ ایمانی سودی نمی‌بخشد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۵۲۵ و حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۷-۱۰۱).

بر اساس بررسی سند روایت مذکور، تعدادی از راویان، مانند قیس بن حفص، یونس بن ارقم و نزال بن سبره مجهولند.

ب) بین صفا و مروه، همزمان با ظهور صاحب الزمان علیه السلام

از حبیب بن شاذان چنین آمده است:

بر علی بن مهزیار اهوازی وارد شدم و از او درباره آل ابی محمد علیه السلام (امام حسن عسکری علیه السلام سؤال کردم. در پایان قول امام علیه السلام را چنین نقل می‌کند: «من تا زمانی که خداوند به من اجازه خروج بدهد، در تقیه هستم». از ایشان سؤال کردم: این اتفاق چه زمانی واقع می‌شود؟ فرمود: «زمانی که بین شما و راه کعبه مانع ایجاد شود؛ ماه و خورشید با هم جمع شوند و ستاره‌ها گرد آن‌ها بگردند.» پرسیدم: کی یابن رسول الله؟ فرمود: «در فلان سال و دایة الارض نیز از بین صفا و مروه در حالی که عصای موسی علیه السلام و مهر سلیمان علیه السلام همراه اوست خروج کند و مردم را به سوی

محشر سوق دهد» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۶۲-۲۶۷؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۶-۱۰۰ و قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۵۸۸).

در سند روایت، فردی مجهول وجود دارد (مردی از اهل قزوین که نامش مشخص نشده است)؛ مضافاً این که متن روایت نکات قابل تأملی وجود دارد؛ مانند این که امام علیه السلام فرمود: «من در تقیه هستم»؛ در حالی که ایشان در غیبت است و غیبت با تقیه تفاوت دارد. از طرفی دیگر، امام علیه السلام سال ظهور را تعیین کردند؛ در حالی که تعیین زمان ظهور از علامت‌های کذب شمرده شده است.

۲. بررسی تطبیق دابة الأرض به علی علیه السلام

چنان که پیش‌تر بیان شد در اغلب روایات شیعی دابة الارض به امام علی علیه السلام تعبیر شده است. در تطبیق دابة الارض به امیر مؤمنان علیه السلام سه فرض به نظر می‌رسد:

الف) این روایات از باب تفسیرند: چنان که آیه ولایت و تطهیر در شأن امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم السلام نازل شده است. این فرض، در صورتی صحیح است که واژه تفسیر را، اعم از تفسیر اصطلاحی و تأویل بدانیم؛ زیرا امام علی علیه السلام سبب نزول این آیه نبوده است.

ب) روایات از باب جری و تطبیق‌اند: این فرض نیز ظاهراً صحیح نیست، زیرا بیان روایات، به گونه‌ای است که علی علیه السلام مصداق منحصر به فرد دابة الارض است؛ در حالی که جری با انحصار سازگاری ندارد و روایات جری حاکی از وسعت انطباق یک مفهوم بر مصادیق فراوان است و به مورد نزول اختصاص ندارد (شاکر، ۱۳۷۶: ص ۱۵۹).

ج) این روایت از باب تأویل و بطن است: برخی از مفسران بر این باورند که این آیه و این عبارت از تشابهات قرآن است و به تأویل و توجیه صحیح نیاز دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ص ۳۹۶؛ امین، ۱۳۶۱: ج ۹، ص ۳۶۵ و فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۱۷، ص ۲۴۷).

به جهت اهمیت موضوع و دیدگاه‌های متفاوت و متعارض از سوی مفسران در بیان ماهیت انسانی دابة الارض و تأویل آن به امام معصوم، این نگاشته تلاش دارد تمامی روایات از منابع تفسیری و روایی شیعی درخصوص این تأویل را گردآوری و با تحلیل و بررسی آن‌ها موضع فرهنگی و اعتقادی شیعه را در این زمینه شفاف سازد. در این بخش به ترتیب صدور، روایاتی که این لقب را به امام علی علیه السلام نسبت داده‌اند، بیان می‌کنیم:



۲-۱. حدیث قدسی

در حدیث قدسی‌ای به نقل از امام صادق علیه السلام و آن حضرت از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین آمده است: پروردگارم مرا به معراج برد و از ورای حجاب، اموری را بر من وحی کرد و با من سخن گفت. از جمله این که فرمود: «ای محمد! علی اول و آخر است و او به هر چیزی داناست ... او همان دابه‌ای است که با مردم سخن می‌گوید» (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۵۱۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۳۰؛ حلی، ۱۴۲۱: ص ۲۰۱ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۱، ص ۵۱).

این نکته قابل ذکر است که مؤلف البرهان، این روایت را به صورت تقطیع و با اختلاف اندک از کتاب بصائر الدرجات سعدبن عبدالله اشعری قمی (م ۲۹۹ق) نقل کرده است. اما این کتاب در دسترس نیست، بلکه اثر همنام آن، یعنی «بصائر الدرجات محمد بن حسن صفار» معاصر اشعری موجود می‌باشد که از جهت مطالب و اسناد مشابه آن است. کتاب مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی نیز مختصری از کتاب سعدبن عبدالله است. به نظر می‌رسد این روایت از نظر علمی فاقد اعتبار است؛ زیرا در سلسله روایان فردی به نام «محمد بن سنان ابوجعفر زهری» (م ۲۲۰ق) از اصحاب امام کاظم و رضا علیه السلام با اوصافی مانند «ضعیف جدا، لایعول علیه، لایلتفت الی ما تفرد به و من الکذابین المشهورین» مورد تضعیف قرار گرفته است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۲۳).

۲-۲. روایاتی از امام علی علیه السلام

لقب دابه الارض یکی از القابی است که امام علی علیه السلام در میان صفات و القاب بسیار، آن را برای خود برشمرده‌اند. در برخی روایات نیز حضرت خود را صاحب «عصا» و «میسم»^۱ معرفی کرده است. در این بخش به هشت حدیث برجسته اشاره می‌شود:

روایت اول: عبایه بن ربیع اسدی می‌گوید:

در میان پنج نفر که من پنجمین و کوچک‌ترین فرد گروه از نظر سنی بودم، خدمت امام علی علیه السلام رسیدیم و شنیدیم که آن حضرت می‌فرمود: برادرم، رسول خدا صلی الله علیه و آله

۱. «میسم» داغ آهن، آنچه بدان داغ کنند، خوبی و زیبایی و جمال، علامت و نشان (فرهنگ دهخدا).

برای من حدیث کرد و آن حضرت فرمود: «من پایان بخش هزار پیامبر و تو پایان بخش هزار وصی هستی ... [راوی گوید:] عرض کردم: ای امیرالمؤمنین! مردم درباره تو به انصاف رفتار نکردند. پس فرمود: ای پسر برادر! چنان نیست که تو پنداشته‌ای؛ به خدا سوگند من خود هزار کلمه می‌دانم که آن را هیچ‌کس غیر از من و پیامبر ﷺ نمی‌داند و آنان از آن جمله یک آیه را در کتاب خداوند می‌خوانند و آن عبارت است از: ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً﴾؛ ولی چنان‌که شایسته تدبیر است، نسبت به آن تدبیر نمی‌کنند (کوفی، ۱۴۲۴: ۲۰۶-ص ۲۱۳؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۳۱۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۲۷ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۳۴).

دقت در متن روایت نشان می‌دهد که حضرت در مقام بیان جایگاه والای علمی و فهم کلام الاهی است و روایت بر بیان مصداق دابة الأرض دلالتی ندارد؛ علاوه بر آن که در سند روایت عبایة بن ربیع الاسدی، از نظر رجالی فردی مهمل است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۴۳۵).

روایت دوم: مفضل بن صالح از جابر بن یزید جعفری از ابوعبدالله جدلی چنین نقل می‌کند: روزی بر علی علیه السلام وارد شدم؛ حضرت فرمود: «دابة الارض من هستم» (حلی، ۱۴۲۱: ص ۴۸۳ و ۵۳۴ و بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۲۲۹ و حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۴۰۰).

در روایت، مفضل بن صالح ابوجمیله اسدی وجود دارد که از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است و تعبیراتی، مانند ضعیف، کذاب و یضع الحدیث در مورد او وارد شده است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۵۶). قضاوت‌های رجالی درباره جابر بن یزید جعفری از اصحاب امام باقر علیه السلام نیز، حکایت از تردید جدی در پذیرش روایات او دارد. نجاشی می‌گوید: گروهی که اهل طعن و ضعیف بوده‌اند، از او روایت کرده‌اند و خودش نیز مختلط بوده است. ابن غضائری می‌گوید: او فی‌نفسه ثقة است؛ اما بیش‌تر کسانی که از او روایت کرده‌اند، ضعیف‌اند. علامه حلی نیز در پذیرش روایات او به توقف قائل است (همان، ج ۱، ص ۱۴۴)؛ گرچه برخی جانب توثیق را ترجیح داده‌اند (بابایی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۵).

روایت سوم: در روایتی دیگر از ابوعبدالله جدلی چنین آمده است:

بر امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شدم؛ حضرت فرمود: «آیا قبل از آن که کسی بر ما وارد شود، سه چیز را به تو بگویم؟» گفتیم: بله. فرمود: من عبدالله و دابة الارض هستم»



(حلی، ۱۴۲۱: ص ۴۸۳ و ۵۳۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۲۹؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۴۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۹، ص ۲۴۳).

بررسی سندی روایت مذکور گویای آن است که سه تن از راویان در زنجیره سند، اسماعیل بن اسحاق، عبدالکریم بن یعقوب و خالد، از نظر رجالی مجهولند و در کتاب‌های رجالی هیچ ذکری از آنان به میان نیامده است.

روایت چهارم: در روایتی از اصبح بن نباته چنین آمده است:

بر امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شدم؛ در حالی که ایشان در حال خوردن نان و سرکه و روغن بودند؛ از ایشان درباره دابة الارض در آیه «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» پرسیدم؛ حضرت فرمود: «او جنبده‌ای است که نان و سرکه و روغن می‌خورد (حلی، ۱۴۲۱: ص ۴۸۶ و ۵۴۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۲۹ و حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۴۰۰).

در سند این روایت نیز فردی با عنوان احمد بن عبید بن ناصح وجود دارد که در کتاب‌های رجالی نامی از او به میان نیامده و مجهول است.

روایت پنجم: در روایتی امام باقر علیه السلام پس از ذکر فضایل حضرت علی علیه السلام، به نقل از ایشان فرمود:

أَنَا قَسِيمُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ... وَإِنِّي صَاحِبُ الْعَصَا وَالْمِيسَمِ وَالِدَابَّةِ الَّتِي تُكَلِّمُ النَّاسَ؛
 من تقسیم‌کننده بهشت و جهنم... و من صاحب عصا و مهر علامتگذاری‌ام و من همان جنبده‌ای هستم که با مردم سخن می‌گوید (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۰۰؛ حلی، ۱۴۲۱: ص ۱۴۸ و ۱۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۲۷ و حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۸ و ۱۰۳ و ۴۴۵).

در سند این روایت دو فرد مجهول وجود دارند: ابوعبدالله ریاحی و ابوصامت حلوانی. بنابراین سند روایت از جهت رجالی ضعیف و فاقد اعتبار است.

روایت ششم: در کتاب سلیم بن قیس از ابان بن ابی عیاش چنین نقل شده است:
 ابوالطفیل را در منزلش ملاقات کردم. او درباره «رجعت» از گروهی از مجاهدان بدر و از سلمان و ابوذر و مقداد و ابی بن کعب برایم حدیث کرد. ابوالطفیل می‌گوید: آنچه را از آنان شنیده بودم، در کوفه به امیرالمؤمنین علیه السلام عرضه داشتم؛ حضرت فرمود: این علم خاصی است و امت در جهل و واگذاری آن به خداوند مجازند. آن‌گاه

هرآن چه را شنیده بودم، تصدیق و آیات بسیاری را برایم قرائت و تفسیر کامل کرد ... پرسیدم: مقصود از دابه درآیه ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ...﴾ چیست؟ حضرت فرمود: «از این سوال درگذر». گفتم: قربان شما ای امیرالمؤمنین! مرا از آن آگاه کن. فرمود: «او جنبنده‌ای است که غذا می‌خورد؛ در بازار رفت و آمد دارد و با زنان ازدواج می‌کند» [از ویژگی‌های دیگرش پرسیدم]: گفتم: یا امیرالمؤمنین! او کیست؟ فرمود: «او قوام زمین است؛ کسی که زمین با او آرامش می‌یابد». گفتم: او کیست؟ فرمود: «او صدیق و فاروق و رئیس این امت است». پرسیدم: یا امیرالمؤمنین! او کیست؟ فرمود: «کسی که خداوند عزوجل می‌فرماید: ﴿وَ يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ (هود: ۱۷). پیامبر ﷺ شاهده‌ی از خود به دنبال دارد و او کسی است که: ﴿وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۴۳) کسی که علم کتاب نزد اوست» و ﴿وَ الَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَ صَدَقَ بِهِ﴾ (زمز: ۳۳) کسی که صدق را آورد و آن را تصدیق کرد». آن‌که او را تصدیق کرد، من بودم در حالی که همه مردم جز من و او بدان کافر بودند». سپس گفتم او را برایم مشخص نما. «فرمود: برایت مشخص کردم» (هلالی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۵۶۲).

سلیم بن قیس هلالی از اصحاب امیرالمؤمنین، امام حسن، امام حسین و امام سجاد عليهم السلام و بنابر قولی از اصحاب امام باقر عليه السلام است. او احادیثی را که از پیامبر ﷺ، حضرت علی عليه السلام و آنچه از سلمان و ابوذر در تفسیر شنیده، در مجموعه‌ای گردآوری کرده و هنگام مرگ، آن را به ابان بن ابی عیاش سپرده است. بنابراین، ابان تنها فردی است که کتاب را در اختیار داشته است. ابان از سوی ابن غضائری و شیخ طوسی تضعیف شده و علامه نیز درباره او به توقف قائل است. درباره انتساب کتاب موجود و مشهور به سلیم بن قیس هلالی که از سلف صالح و از نزدیکان امیرالمؤمنین عليه السلام بوده است، اختلاف دیدگاه بسیاری وجود دارد. برخی آن را از مجعولات ابان بن ابی عیاش می‌دانند. شیخ مفید در این باره می‌گوید: این کتاب معتبر نیست و در آن تخلیط و تدلیس صورت گرفته است. باید از روایات آن اجتناب کرد و به آن استناد نشود. اما نعمانی در «الغیبة» آن را از اصول معتبر شیعه دانسته و آن را قابل استناد می‌داند. مرحوم خویی پس از ذکر مفصل دیدگاه رجالیان، آن را معتبر می‌داند (خویی، ۱۴۱۳: ج ۸، ص ۲۱۶-۲۲۱)؛ در حالی که مرحوم معرفت با استناد به شواهدی، نظریه مجعول بودن کتاب را ترجیح داده است (معرفت، ۱۳۸۶: ص ۱۹۴-۱۹۶).



صرف نظر از اختلاف عالمان درباره صحت انتساب کتاب، نکته قابل تأمل در نقل مذکور، این است که راوی این روایت یعنی ابان، از نظر رجالی ضعیف شمرده شده است.

روایت هفتم: در کتاب «الواحدة»، محمد بن حسن بن عبدالله اطروش با چند واسطه از امام باقر علیه السلام و ایشان از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل کرده است:

خداوند متعال، أحد واحد است، در وحدانیت خود یکتاست... منم اسمای حسنای خداوند و صفات والای الاهی و آیات کبرای او؛ منم صاحب بهشت و جهنم؛ منم آشکار کننده خورشید؛ منم دابة الأرض و منم تقسیم کننده آتش... منم صاحب عصا و میسم... (حلی، ۱۴۲۱: ص ۱۳۰ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ص ۴۸).

روایت مذکور از چند جهت قابل تأمل است:

۱. **کتاب شناسی:** مؤلف مختصر البصائر این روایت را از کتاب «الواحدة»، تالیف ابو محمد حسن بن محمد بن جمهور قمی بصری و بنابر نقل شیخ طوسی از پسرش، محمد نقل کرده است. نجاشی درباره او می گوید: «ضعیف فی الحدیث، فاسد المذهب».

شیخ طوسی نیز درباره او می گوید: «محمد بن الحسن بن الجمهور کتابهایی داشته؛ اما به غلو و تخلیط مبتلا بوده است.» همچنین در کتاب الرجال او را غالی معرفی کرده است. ابن غضائری نیز می گوید: «او غالی، فاسد و فاسد المذهب است؛ حدیث او نوشته نمی شود و از او شعری دیدم که حلال را حرام و حرام را حلال کرده بود.» مرحوم خویی با استناد به شواهدی، در این باره می گوید: شکی نیست که محمد بن جمهور که نجاشی می گوید، همان محمد بن حسن بن جمهور است که شیخ و ابن غضائری گفته اند: ظاهراً او ثقه بوده؛ گرچه فاسد المذهب و در نهایت به دلیل غلو و تخلیط، حدیث او ضعیف است (خویی، ۱۴۱۳: ج ۱۵، ص ۱۷۹ و طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۲۵، ص ۷).

در حالی که سید هاشم بحرانی، روایت یاد شده را با همین سند و متن، از کتاب الرجعة میرزا محمد استرآبادی نقل کرده است (بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۹۵) و ظاهراً این استناد به ایشان منحصر است. شیخ آغابزرگ طهرانی نیز کتابی را با همین نام به سید محمد مؤمن استرآبادی که در سال ۱۰۸۸ به شهادت رسیده، نسبت داده است (طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹۴). سایر منابع نیز همگی از الواحدة نقل کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۵، ص ۹-۱۰ و ج ۲۵، ص ۲۳). بر این اساس، بر مبنای تخریح متنی درمی یابیم در نقل سید هاشم بحرانی با

آنچه سایر متخصصان در مورد آن گفته‌اند، تعارض وجود دارد.
۲. سند: محمد بن الحسن بن عبدالله الاطروش در کتاب‌های رجالی شیعه عنوان نشده و فردی مجهول است.

۳. متن: در متن روایت، مطالب غلوآمیز وجود دارد.
روایت هشتم: امام صادق علیه السلام پس از بیان مقام ائمه علیهم السلام، به نقل از امام علی علیه السلام فرمودند: «إِنِّي لَصَاحِبُ الْعَصَا وَالْمِيسَمِ؛ مَنْ صَاحِبِ عَصَا وَ مِيسَمِ هَسْتَمِ.» این عبارت در ضمن سه روایت، با دوسند متفاوت وارد شده است:
در سند روایت نخست (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۰۰) «ارسال» وجود دارد: «عن بعض رفعه...» و ارسال سند از اسباب تضعیف است.

در سند روایت دوم روایت (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۰۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۶۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۵۸۹) نیز، فردی به نام محمد بن سنان وجود دارد که وثاقت او محل تردید است.
در سند روایت سوم (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۷؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۰۵، ص ۳۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۵، ص ۳۵۲؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۳۰۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۱۴۱)؛ تضعیف محمد بن الولید شباب صیرفی از ناحیه رجالیان، از موجبات عدم اطمینان به صحت سند محسوب می‌شود (خویی، ۱۴۱۳: ج ۱۷، ص ۳۱۳).

۲-۳. روایات امام صادق علیه السلام

حدیث اول: در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مسجد به امیرالمؤمنین علیه السلام رسید، در حالی که امام علی علیه السلام سر خود را بر انبوهی از شن گذاشته و خوابیده بود. با پای خود علی علیه السلام را تکان داده و به او فرمود: «ای دابة الله! برخیز!» مردی از اصحاب عرضه داشت: ای رسول خدا! آیا ما هم می‌توانیم یکدیگر را با این نام بخوانیم؟ حضرت فرمود: «نه! قسم به خدا این لقب فقط از آن اوست و او همان دابه‌ای است که در آیه «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ»؛ از آن یاد شده است.» آن‌گاه فرمود: «ای علی! در آخرالزمان خداوند تو را با زیباترین چهره بیرون می‌آورد؛ در حالی که مهری که با آن دشمنانت را علامت می‌نهدی، همراه



توست (قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۱۳۱؛ حلی، ۱۴۲۱: ص ۱۵۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۲۸؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۸).

با جست و جو در منابع رجالی در می‌یابیم که سند روایت مذکور صحیح است؛ اما در متن روایت دو نکته قابل تأمل وجود دارد که موجب تردید در اعتبار آن می‌شود: نخست آن که خوابیدن در مسجد مکروه است و این رفتار با شئون حضرت علی علیه السلام ناسازگار؛ هر چند صاحب مدارک الاحکام این حکم را میان اکثر علمای شیعه اتفاقی دانسته، با این حال ایشان مستند این حکم را به دلیل ضعف سندی و دلالی نپذیرفته است و چنین می‌نویسد: «بهتر این است که این حکم را به مسجد الحرام و مسجد النبی منحصر کنیم» (موسوی، ۱۴۱۱: ج ۴، ص ۴۰۳).

دیگر آن که در روایت آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با پای مبارک خود، علی علیه السلام را که در مسجد خوابیده بود، تکان داده و به او فرمود: دابة الارض بلند شو! ظاهراً حضرت در مقام گرمای داشت امام علی علیه السلام چنین لقبی را به ایشان داده‌اند؛ در حالی که صدور چنین عملی از ناحیه ایشان که خداوند او را «اسوه» و «علی خلق عظیم» خوانده بعید به نظر می‌رسد؛ خصوصاً با علی علیه السلام که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، شخصیت اول اسلام است.

حدیث دوم: علی بن ابراهیم قمی از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده است:

فردی به عمار گفت: ای اباالیقظان! در کتاب خدا آیه‌ای وجود دارد که مرا دچار تردید کرده است. عمار پرسید: کدام آیه؟ آن مرد گفت: آیه «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ؛» آن دابه کدام است؟ عمار گفت: قسم به خدا نمی‌نشینم و چیزی نمی‌نوشم و نمی‌خورم تا آن که او را به تو نشان دهم! عمار با آن مرد نزد امیرالمؤمنین علیه السلام آمدند، در حالی که حضرت در حال خوردن خرما و کره بودند حضرت به عمار فرمود: بیا [بنشین و بخور]. عمار نشست و با حضرت مشغول خوردن شد. مرد از این رفتار عمار تعجب کرد و وقتی عمار برخاست، مرد به او گفت: سبحان الله، ای اباالیقظان! تو قسم خوردی که نخوری و نیاشامی و نشینی تا او را به من نشان دهی! عمار پاسخ داد: اگر بفهمی، او را به تو نشان دادم (قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۱۳۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۲۸؛ حویزی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۹۸ و قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۹، ص ۵۹۰).

نکته قابل توجه در بررسی سند روایت مذکور «ارسال» آن است. علی بن ابراهیم قمی که

از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام بوده و در قرن سوم می‌زیسته، از امام صادق علیه السلام روایت کرده؛ لذا قطعاً واسطه‌ای در میان بوده و حذف شده است. بنابراین، به نظر سند روایت، به دلیل ارسال سند ضعیف و فاقد اعتبار باشد.

افزون بر آن، چنان‌که در متن آمده است، امام علیه السلام برای تفسیر آیه یاد شده، به قول عمار استناد کرده‌اند، بدون این‌که کلام او را به معصوم دیگری استناد بدهند و یا خود حضرت، آن را مورد تأیید صریح قرار دهند؛ پذیرش این شیوه که در حقیقت «تقریر» امام محسوب می‌شود، قابل تأمل و تردید جدی است.

۲-۴. روایتی از امام رضا علیه السلام

رجب بن محمد حافظ برسی روایتی از اباصلت هروی از کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل می‌کند که در آن آمده است:

امام رضا علیه السلام با مردم به زبان خودشان سخن می‌گفت و قسم به خدا ایشان فصیح‌ترین و داناترین مردم به هر زبانی بودند. به ایشان گفتم: من از این‌که شما به رغم اختلاف زبان‌ها با همه آن‌ها آشنا باشید، خوشم می‌آید. حضرت فرمود: ای اباصلت! من حجت خدایم و خداوند کسی را که به زبان مردم آشنا نیست، بر آنان حجت قرار نمی‌دهد. آیا قول امیرالمؤمنین علیه السلام را نشنیده‌ای که فرمود: به ما فصل الخطاب [نیروی داوری و سخن قاطع] داده شده است و آیا فصل الخطاب غیر از شناخت هر لغتی است؟ [چنان‌که فرمود: من دابة الارض؛ زنده‌ای که نمی‌میرد و اگر بمیرد، خداوند زمین و موجودات روی آن را ارث می‌برد] کسی باقی نمی‌ماند [حافظ برسی، ۱۴۲۲: ص ۱۳۰].

با مراجعه به برخی منابع، مانند عیون اخبار الرضا علیه السلام (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲۲۸)؛ إعلام الوری بأعلام الهدی (طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۷۰-۷۱)؛ تفسیر البرهان (بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۶۴۶) و بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷، ص ۲۳۱)؛ درمی‌یابیم که در تمامی این منابع، روایت چنین نقل شده است:

عَنْ أَبِي الصَّلْتِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: كَانَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يُكَلِّمُ النَّاسَ بِلُغَاتِهِمْ وَكَانَ وَاللَّهِ أَفْصَحَ النَّاسِ وَأَعْلَمَهُمْ بِكُلِّ لِسَانٍ وَ لُغَةٍ فَقُلْتُ لَهُ يَوْمَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّي لَأَعْجَبُ مِنْ مَعْرِفَتِكَ بِهَذِهِ اللُّغَاتِ عَلَى اخْتِلَافِهَا فَقَالَ يَا أَبَا الصَّلْتِ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ

عَلَى خَلْقِهِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَتَّخِذَ حُجَّةً عَلَى قَوْمٍ وَهُوَ لَّا يَعْرِفُ لُغَاتِهِمْ أَوْ مَا بَلَغَكَ
قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ تِينًا فَصَلَّ الْخِطَابَ فَهَلْ فَصَلَّ الْخِطَابَ إِلَّا مَعْرِفَةَ اللُّغَاتِ».
بر این اساس، در همه آن‌ها تا عبارت: «فَهَلْ فَصَلَّ الْخِطَابَ إِلَّا مَعْرِفَةَ اللُّغَاتِ» آمده و ظاهراً
عبارت من دابة الأرض؛ أنا دابة الارض...» و عبارات پس از آن، از افزوده‌های مؤلف است و
به جهت آن که پس از متن روایت آمده، ابهام ایجاد کرده است.

شیخ حر عاملی نیز درباره رجب بن محمد حافظ برسی چنین می‌گوید: «او فردی فاضل،
محدث، شاعر و ادیب بوده، اما در کتابش دچار افراط و غلو شده است.» علامه مجلسی نیز
می‌گوید: «بر آنچه او به صورت متفرد نقل کند، اعتماد نمی‌کنم؛ زیرا دو کتاب او دارای
آشفستگی و غلو و افراط است» (طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۲۱، ص ۳۴ و خویی، ۱۴۱۳: ج ۷، ص ۱۸۱). با
این توضیحات، به نظر می‌رسد با توجه به ضوابط علم حدیث استناد این عبارت به
امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ فاقد پشتوانه علمی است.

۳. دیدگاه علمای شیعه در تأویل دابة الارض

پذیرش تطبیق روایات دابة الأرض به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ از سوی معاصران مورد اختلاف بسیار
واقع شده است. به‌طور کلی، سه موضع درباره این تفسیر وجود دارد:

الف) پذیرش روایات: برخی از مفسران روایات مذکور را محکم و بسیار قوی دانسته و
معتقدند طبق روایات متضافر، مقصود از دابة، علی عَلَيْهِ السَّلَامُ است. ایشان در آخرالزمان از زمین
بیرون می‌آید، درحالی که عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و مهر سلیمان را به همراه دارد و مؤمن و کافر را
به‌طور عموم مورد شناسایی قرار می‌دهد (شبر، ۱۴۲۱: ص ۳۶۹ و سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ج ۵،
ص ۸۲ و ۲۴۵).

ب) توقف و سکوت: برخی نیز معتقدند در این باره روایت معتبری وجود ندارد و باید علم آن
را به خدا واگذار کنیم؛ چنان که بانو امین پس از نقل روایات و اقوال مختلف، در بیان
ویژگی‌های دابة الأرض می‌نویسد:

لکن بهتر این است که گفته شود چون این آیه از تشابهات قرآن به شمار می‌رود؛
سکوت در آن و محول کردن علم آن به خدا و راسخان در علم، اولی می‌نماید. اگر
از تشابهات نبود. بایستی در خود آیات و نیز در احادیث، بهتر و واضح‌تر از این که
رسیده بیان شده باشد و اخباری که در بیان اوصاف دابه رسیده، چندان معتبر نیست

و مفسران نیز با اختلاف نقل نموده‌اند (امین، ۱۳۶۱: ج ۹، ص ۳۶۸).

مرحوم مغنیه نیز چنین می‌نویسد:

خداوند حقیقت دابه را در کتابش روشن نکرد و در سنت نبوی نیز ثابت نشده است. علاوه بر آن که بر فرض وجود روایت صحیح، باز هم نمی‌توانستیم به آن عمل کنیم؛ زیرا خبر واحد فقط در احکام فرعی و فقهی حجت است، نه در موضوعات و مسائل اعتقادی که سخن گفتن درباره آن‌ها بدون علم جایز نیست. بنابراین، جز وقوف به ظاهر آیه راهی وجود ندارد. ظاهر آیه دلالت دارد که هنگام نشر، خداوند از زمین مخلوقی را بیرون می‌آورد و اعلان می‌کند که هیچ‌کس منکر خداوند نیست، مگر آن که آیات و بینات برایش اقامه شده است.

ایشان در پاسخ به این سوال که چرا خداوند حقیقت دابه را مشخص نکرد و مردم را در حیرت رها نمود تا هرکس از روی جهل و وهم خود آن را تفسیر کند، چنین پاسخ می‌دهد:

هدف از ذکر دابه، صرف برملا کردن کافران و حشر ذلیلان و رسوایی آن‌ها در ملاء عام است و برای حصول این غرض نیز به بیان اسم و ماهیت نیازی نیست، مانند آیه ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران: ۱۰۶). (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۶، ص ۴۰).

علامه طباطبایی نیز معتقد است سیاق آیه حاکی است که این عبارت از کلمات رمزگونه قرآن و غرض آن ابهام‌گویی است و در آیات قرآن چیزی که بتواند این آیه را تفسیر کند و معلوم سازد که ماهیت این جنبنده، کیفیت خروج او، چگونگی و محتوای سخن او را مشخص کند، وجود ندارد؛ بلکه سیاق آیه بهترین دلیل است که مقصود، مبهم‌گویی است و جمله ذکر شده از تعبیر رمزی قرآن است. ایشان در ادامه، ضمن ارائه معنای کلی آیه دیدگاه‌های مفسران را در تعیین کیفیت و دفعات خروج، ماهیت و کیفیت سخن گفتن او، به دلیل دقت بیش از حد در مفردات آیه، غیر قابل اعتماد و نوعی تحکم دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ص ۳۹۶).

ج) انکار: مرحوم صادقی تهرانی تفسیر دابه الارض را به علی عليه السلام به شدت انکار کرده و فقط بخش‌هایی از روایات که با قرآن سازگار است، پذیرفته و می‌نویسد:

هرچه هست، دابه الارض ملک، پرنده و از اولیاء الله نیست. تعبیر به این لقب با ادب قرآن که پایین‌ترین درجه مؤمنان را به «الذین آمنوا» خطاب می‌کند، ناسازگار است.



چگونه ممکن است بزرگ‌ترین ولی خدا پس از رسولش را «دابة الارض» بخواند؟! و نه آن‌گونه که برادران اهل سنت آن را ترسیم کرده‌اند: «حیوانی به طول شصت ذراع، سرش مانند گاو، چشمش بسان خوک و...» نه آن انسان است و نه این حیوان. دابه جنس است و شامل هر انسان و حیوانی می‌شود. ذکر جنس در تعریف، از شیخ‌ترین تعابیر محسوب می‌شود، بلکه تعریف به انسان نیز برای حضرت این چنین است. تعریف نیکو و پسندیده، تعریف به فصل خاص و صفت متمیز است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۲۲، ص ۲۶۰-۲۶۴).

نتیجه‌گیری

آیه ۸۲ سوره نمل که در سیاق حوادث قبل از قیامت قرار دارد، از آیات متشابهی است که به دلیل وجود ابهام و اجمال موجود درباره مصداق دابة الارض، زمان و مکان خروج او، معرکه آرای مفسران شده است. وجود ابهام یاد شده، بیش‌تر مفسران را واداشته است در تبیین آیه به منابع روایی مراجعه کنند. در این میان، در مصداق‌شناسی دابة الارض، روایات شیعه و اهل سنت با وجود برخی خصوصیات مشترک، با یکدیگر تفاوت دارند؛ چنان‌که بیش‌تر احادیث شیعه بر ماهیت «انسانی» دابة الارض اشاره دارند و حضرت علی علیه السلام را از مصادیق آن ذکر کرده‌اند. بر پایه این احادیث، امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران رجعت بازمی‌گردند و دوست اهل بیت علیهم السلام را از دشمنان اهل بیت علیهم السلام متمایز می‌کنند. هر چند در برخی روایات، امام مهدی عجل الله فرجه و در برخی امام حسن عسکری علیه السلام به عنوان مصداق دابة الارض یاد شده‌اند. این روایات افزون بر اشکال‌های سندی و فقدان نقل از منابع معتبر، به لحاظ متنی با یکدیگر تعارض دارند. مخالفت با محکمت قرآن و سنت مهم‌ترین دلیل ضعف محتوای برخی از این روایات است؛ به‌گونه‌ای که نص آن‌ها در مواردی با شأن و منزلت امام علی علیه السلام مغایر است. در مقابل، بیش‌تر منابع روایی اهل سنت، بر ماهیت «حیوانی» دابة الارض با ویژگی‌های خارق‌العاده و مصادیق گوناگون صراحت دارند. این جنبنده که متمایز کننده مؤمن از منافق است و خاتم سلیمان علیه السلام و عصای موسی علیه السلام را در دست دارد، با هیأت عجیبش، سبب فرار مردم هنگام خروجش می‌شود. این دسته روایات نیز که غالباً از صحابه و تابعین نقل شده‌اند، از جهت محتوا متعارض و قابل اعتماد نیستند. در پایان، با توجه به ظاهر آیه، به قطع می‌توان ادعان کرد که خروج دابة الارض به حوادث آخرالزمان مربوط بوده؛ هر چند مصداق این

جنبده و زمان دقیق خروج آن مشخص نیست. بر این اساس، با توجه به فقدان دلیل معتبر در انطباق دابة الارض بر معصومان علیهم السلام، باید از تعیین مصداق پرهیز کرد.



منابع

قرآن کریم

١. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن (١٤١٩ق). *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی البازی.
٢. ابن جوزی، عبدالرحمن (١٤٢٢ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دارالکتب العربی.
٣. ابن حاکم، حسن بن احمد (١٤٠٨ق). *الإکلیل من أخبار السیمین و أنساب حمیر*، بیروت، دار الیمنیة للنشر و التوزیع.
٤. ابن ضیاء، محمد (١٤١٦ق). *تاریخ مکه المشرفة و المسجد الحرام و المدینة الشریفة و القبر الشریف*، مکه، المکتبة التجاریة.
٥. ابن طاووس، علی بن موسی (١٤١٦ق). *التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن*، قم، نشر صاحب الأمر.
٦. ابن کثیر، اسماعیل (١٤١٩ق). *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٧. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق). *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
٨. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (١٤٠٨ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
٩. اردبیلی، محمدبن علی (١٤٠٣ق). *جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، بیروت، دارالأضواء.
١٠. امین، سیده نصرت (١٣٦١). *مخزن العرفان در تفسیر القرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
١١. بابایی، علی اکبر (١٣٨١). *مکاتب تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
١٢. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (١٣٧٤). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثة.
١٣. بلاغی، سیدعبدالحجت (١٣٨٦). *حجة التفاسیر و بلاغة الاکسیر*، قم، حکمت.
١٤. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق (١٤٢٢ق). *الکشف و البیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
١٥. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین (١٤٠٩ق). *تأویل الآیات الظاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
١٦. حلی، حسن بن سلیمان (١٤٢١ق). *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
١٧. حویزی، عبدعلی (١٤١٥ق). *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
١٨. خصیبی، حسین بن حمدان (١٤١٩ق). *هدایة الکبری*، بیروت، البلاغ.
١٩. خطیب، عبدالکریم (بی تا). *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دارالفکر العربی.
٢٠. خویی، ابوالقاسم (١٤١٣ق). *معجم رجال الحدیث فی تفصیل طبقات الرواة*، قم، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة.
٢١. سبزواری نجفی، محمد (١٤٠٦ق). *الجدید فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف.

۲۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۳. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶). روشهای تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. شبّر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالبلاغه.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری.
۲۷. _____ (۱۳۷۶). الامالی، تهران، کتابچی.
۲۸. _____ (۱۳۶۲). الخصال، قم، جامعه مدرسین.
۲۹. _____ (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
۳۰. _____ (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة، تهران، اسلامی.
۳۱. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). إعلام الوری بأعلام الهدی، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۳۴. _____ (۱۳۷۲). مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو.
۳۵. طبری، ابو جعفر محمد (۱۴۲۱ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). الغیبة، قم، دار المعارف الإسلامية.
۳۷. _____ (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۸. طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳ق). الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، دار الاضواء.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم، دار الهجرة.
۴۰. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک.
۴۱. فیروزآبادی، محمد (۱۴۱۶ق). قاموس المحيط، بیروت، الرسالة.
۴۲. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، تهران، صدرا.
۴۳. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۴. قرطبی، محمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۴۵. قشیری نیشابوری، مسلم (۱۳۷۴). صحیح مسلم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۶. قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.
۴۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.
۴۸. کاشانی، فتح الله (۱۴۲۳ق). زیادة التفاسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۵۰. کوفی، ابن عقدة احمد بن محمد (۱۴۲۴ق). فضائل امیر المؤمنین علیه السلام، قم، دلیل ما.

٥١. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق). بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٥٢. معرفت، محمد هادى (١٣٨٦). صيانة القرآن من التحريف، قم، مؤسسة التمهيد.
٥٣. مغنية، محمد جواد (١٤٢٤ق). تفسير الكاشف، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
٥٤. موسى، محمد بن على (١٤١١ق). مدارك الاحكام فى شرح عبادات الشرايع، بيروت، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٥٥. نعمانى، ابن ابى زينب (١٣٩٧). الغيبة، تهران، صدوق.
٥٦. هلالى، سليم بن قيس (١٤٠٥ق). كتاب سليم بن قيس الهلالى، قم، الهادى.

سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (دوره اول: از ۱۸۲۸ - ۱۹۴۵ میلادی)

^۱ محسن الویری

^۲ زهیر دهقانی آرائی

چکیده

مستشرقان و پژوهشگران غربی، بیش از ۱۵۰ سال است به موضوع مهدویت و جایگاه آن در عقاید اسلامی به طور خاص علاقه‌مند شده و در این زمینه به فعالیت گسترده‌ای پرداخته‌اند. نگاهی به کتاب‌ها و نوشته‌های این خاورشناسان، نشان‌دهنده نوعی تغییر و تحول در گزارش‌ها و آرای ایشان در گذر زمان است. شاخص‌ها و دیدگاه‌های محققان و نویسندگان غربی در مورد مهدویت را می‌توان به ۴ دوره زمانی تقسیم‌بندی کرد که بررسی سیر تحول آرای ایشان در دوره آغازین (از سال ۱۸۲۸ تا ۱۹۴۵م)، موضوع کار تحقیقاتی پیش روست. در این زمینه سعی گردیده همه اندیشه‌های شاخص مستشرقان این دوره در موضوع مهدویت و موضوعات متبوع به روش کتابخانه‌ای و مراجعه مستقیم به نوشته‌های ایشان احصا شده و این اندیشه‌ها دسته‌بندی و موارد مهم گزارش‌دهی شود. بررسی و تحلیل آماری موضوعات مورد توجه و منابع مورد رجوع مستشرقان در این بازه زمانی، همراه اطلاعات مفید دیگر، همچون ملیت، شغل و حضور ایشان در کشورهای اسلامی از دیگر موارد ارائه شده در مقاله کنونی است.

واژگان کلیدی: مهدویت، مستشرقان، سیر تحول آرا، منجی‌گرایی اسلامی.

غربیان از دیرباز تاکنون به دلایل و با اهداف گوناگون، به بررسی موضوعات اسلامی علاقه نشان داده و در زمینه باورها و سنت‌های جاری میان مسلمانان به پژوهش و ارائه دیدگاه پرداخته‌اند. این تحقیقات و تألیفات که شروع آن‌ها به بعد از فتح اندلس به دست مسلمانان و حتی قبل از آن می‌رسد (الدسوقی، ۱۴۱۶: ص ۲۹)؛ از ابتدا نام «استشراق» یا «شرق‌شناسی» (Orientalism) به خود گرفت. در میان موضوعات گسترده اسلامی که خاورشناسان بدان پرداخته‌اند، «مهدویت» یا «نگاه منجی‌گرایانه اسلام» سابقه چندان طولانی ندارد. دلیل این امر را شاید بتوان در توجه نداشتن غربیان به اهمیت این موضوع به واسطه ناآشنایی و نیز عدم ظهور و بروز عینی آثار این باور در میان مسلمانان عنوان کرد. این بی-توجهی در اواسط قرن نوزدهم میلادی رنگ باخت؛ به گونه‌ای که در اواخر این قرن با محققان و نویسندگان متعدد غربی مواجه می‌شویم که در مورد مهدویت، به تألیف کتاب و اظهار نظر پرداخته‌اند. ریشه‌یابی جریان‌ات سیاسی، اجتماعی و مذهبی این دوران، ما را به علل و عوامل این توجه گسترده رهنمون می‌سازد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، شرایط سیاسی و استعماری حاکم بر کشورهای اسلامی و نیز ظهور برخی از مدعیان مشهور مهدویت در چند کشور اسلامی در این دوره تاریخی است؛ از جمله ظهور علی‌محمد شیرازی (مشهور به باب) در ایران؛ محمد احمد سودانی (مشهور به مهدی سودانی) در شمال آفریقا و میرزا غلام احمد قادیانی در سرزمین هند و پاکستان.

اتمام جنگ‌های جهانی اول و دوم در نیمه قرن بیستم و ایجاد ثبات در مراکز علمی دانشگاهی غرب؛ فصل نوینی را در شرق‌شناسی و اسلام‌پژوهی غربیان پدید آورد (الویری، ۱۳۹۳: ص ۹۰-۹۵)؛ و به تبع آن، نوع تحقیقات مستشرقان در موضوع مهدویت تغییرات مهمی یافت. این تغییرات تا حدی مهم و اساسی بود که نیمه دوم قرن بیستم آغازگر دوره جدیدی از مهدویت پژوهی در غرب به حساب می‌آید. انقلاب اسلامی ایران، علاوه بر تأثیر گسترده بر عرصه سیاسی و اجتماعی جهان، بی‌تردید ترفیع جایگاه شیعه و ایران را نزد مراکز علمی غرب باعث گردید و سیر شیعه‌شناسی و مهدی‌پژوهی محققان غربی را متحول ساخت. لذا سال ۱۹۷۹م را می‌توان شروع دوره‌ای نوین در مهدویت‌پژوهی مستشرقان غربی دانست. اوج‌گیری اسلام‌هراسی در غرب پس از جریان‌ات سال‌های ۲۰۰۰ و ۲۰۰۱ م، و رخدادهای

مهم بعدی و تأثیرگذاری عمیق آن‌ها بر تحقیقات و نوشته‌های غربیان در موضوع مهدویت، دوره‌ای جدید را در سیر دیدگاه‌های مستشرقان و نویسندگان غربی پدید آورد که این رویکرد تاکنون ادامه دارد.

نوشتار جاری، سیر تحول آرا و دیدگاه‌های مستشرقان غربی در مورد مهدویت را در دوره اول بررسی می‌کند. این دوره که از سال‌های آغازین قرن نوزدهم شروع شده، تا پایان جنگ جهانی دوم ادامه یافت. ویژگی غالب این دوره؛ چنان‌که بدان اشاره خواهد شد، فضای استعماری و تبشیری حاکم و نیز کم‌اطلاعی و نقص اطلاعات بیش‌تر نویسندگان غربی در مورد منجی‌گرایی اسلامی است.

۱. دوره اول (۱۸۲۸-۱۹۴۵م):

بر اساس تحقیقات صورت گرفته، تعداد مستشرقانی که در این دوره زیست کرده و در مورد مهدویت نوشته و دیدگاه قابل توجهی ارائه کرده‌اند، ۴۱ نفر و تعداد نوشته ایشان (اعم از کتاب، مقاله، مدخل دائرة المعارف و ...) بیش از ۷۵ مورد است. در کار پیش رو، تمامی آرای ۲۲ نفر از این مستشرقان و گزیده دیدگاه‌های ۸ نفر دیگر مورد مطالعه، بررسی و تحلیل کامل قرار گرفته است.^۱ برخی افراد شاخص این گروه، به طور مستقیم در مورد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه نوشتار مستقل و معتنا بهی ارائه کرده‌اند؛ مانند دارمستتر، هورگرونیه و مارگلیوت و بعضی مستشرقان دیگر، طی مباحث خود در موضوعات دیگر، به بحث مهدویت و موضوعات مربوط ورود پیدا کرده و دیدگاه‌های خود را ارائه کرده‌اند؛ مانند ولهاوزن، گلدزیهر، فلوتن و لامنس.

دیدگاه‌های محققان و نویسندگان غربی در این دوره نسبتاً طولانی، پراکنده و بعضاً کلی است؛ ولی در ادامه برآنیم این دیدگاه‌ها در دسته‌بندی‌های مجزا ارائه شود تا امکان مقایسه و ردیابی آن‌ها فراهم گردد.

۱. دیگر افراد این لیست، به یکی از علل الف) فقدان جایگاه علمی درخور؛ ب) نداشتن دیدگاه شاخص در مورد مهدویت و موضوعات مربوط و یا الگوبرداری کامل از نظریات پیشینیان؛ ج) عدم دسترسی به نوشتار فرد، مورد بررسی دقیق قرار نگرفته‌اند.

۲. جایگاه مهدویت در اسلام

اعتقاد غالب مسلمانان به آمدن منجی در آخرالزمان که تحت عنوان کلی «مهدی» از او یاد می‌شود؛ مورد اذعان بیش‌تر مستشرقان بوده است. با وجود این، قریب به اتفاق مستشرقان، به عدم ذکر لفظ «مهدی» در قرآن و ریشه داشتن این باور در کلمات پیامبر اسلام ﷺ (احادیث) تأکید کرده‌اند. از جمله استندارد می‌نویسد:

مهدویت در آغاز اسلام، آنچنان شناخته شده نبود و اثری از آن در قرآن نیست. اگرچه در روایات یا گفته‌های [حضرت] محمد ﷺ آمده است که او آمدن مردی به نام «مهدی» را پیشگویی نموده که جهان را از عدالت پر می‌کند؛ همان‌گونه که از ظلم و جور پر شده است (Stoddard, 1922: p.42; Macdonald, 1934: p.111; Conder, 1882, p.304; Donaldson, 1933: p.226).

البته در صحت و اصالت استناد این‌گونه روایات به حضرت محمد ﷺ در میان برخی از این مستشرقان تردیدهای اساسی وجود داشته است؛ چنان‌که مارگولیوٹ می‌نویسد: شواهد کمی وجود دارد که خود محمد پیامبر، ظهور مهدی را در نظر داشته [و پیشگویی کرده] است (Hurgonje, 1885, p.4 & Margoliouth, 1915: p.336).

با آن‌که بسیاری از مستشرقان ریشه‌های باور به مهدی را در شخصیت‌ها و عناصر شیعی جست‌وجو کرده‌اند؛ برخی هم متذکر شده‌اند که نمی‌توان مهدویت را تنها باوری شیعی دانست (Conder, 1884: p.643). در عین حال، غالب محققان غربی این دوره، به تأثیرگذاری عمیق اعتقاد به مهدی در میان گروه‌های مختلف اسلامی، اعم از شیعه و سنی معترف بوده و نمود آن را در ظهور بسیاری مدعیان مهدویت در طول تاریخ اسلامی دانسته‌اند (Stoddard, 1922: p.42).

۳. منجی اسلامی، مهدی یا عیسی؟

در میان مستشرقان این دوره، برخی بر این باورند که منجی اولیه اسلامی، «عیسی» بوده است، نه «مهدی»! گلدزیهر در این باره چنین می‌نویسد:

تاریخچه باور به آمدن منجی در اسلام در مرحله اول، بر بازگشت مجدد عیسی به عنوان مهدی [منجی] منطبق بود تا عدالت را برقرار سازد، اگرچه با گسترش باور به مهدی، این موضوع با موضوعات دیگر گره خورد و شخصیت و رفتار آخرالزمانی

عیسی به رخداد ثانوی بدل گردید (Goldziher, 1981: p.198 & Friedlaender, 1910: p.197).

برخی مستشرقان نیز ایده نجات‌بخش بودن عیسی را باور همه مسلمانان سنی قلمداد کرده‌اند (Conder, 1884: p.644). هورگرونیه نیز معتقد است تقابل نگاه شیعی و سنی در اعتقاد به منجی بودن مهدی یا عیسی تأثیر بسزایی داشته و حدیث «لا مهدی الا عیسی»، در تقابل با جریان تبلیغی شیعه در مورد مهدی ساخته شده است (Hurgronje, 1885: p.16). تعدادی از محققان غربی هم به ترکیب نقش مسیحایی عیسی و مهدی و اختلاف روایات اسلامی در این باره اشاره کرده‌اند (Lammens, 1968: p.150). برخی دیگر هم تنها به ذکر وقایعی، همچون ظهور مهدی، نزول عیسی از آسمان در دمشق، نمازگزاردن عیسی پشت سر مهدی، نبرد دجال با عیسی و کشته شدن او توسط عیسی بسنده کرده‌اند (از جمله (Donaldson, 1933: p.305 & Conder, 1884: p.645 & Idem, 1882: p.305 & Blochet, 1903, p.30 & Vaux, 1898, p.136 و p.240-241).

۴. اصالت مهدویت

یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد تأکید در نوشته بسیاری از مستشرقان این دوره، عدم اصالت باور مهدویت در اسلام است. به زعم این افراد، اعتقاد به منجی در اسلام یا برخاسته از جریانات تاریخی قرون اول اسلامی است یا آن که به واسطه فتح سرزمین‌های جدید توسط مسلمانان و درآمیختن پیروان ادیان دیگر با آن‌ها، این باور از باورهای ادیان و مکاتب دیگر به این دین منتقل شده و رنگ و بوی اسلامی به خود گرفته است. ریشه این ادعای محققان غربی، بر پیش‌فرض‌های ذهنی است که بنابر مطالعه تاریخ اسلام و بستر زمانی و مکانی رشد این دین، منابع اسلامی (قرآن و حدیث)، گفته‌های برخی از علمای مسلمان، به‌ویژه ابن‌خلدون و البته تعصب مذهبی برای مستشرقان حاصل شده است.

کریمر که منشأ مهدویت را در حلقه‌های شیعی جست‌وجو می‌کرد، شکل‌گیری آموزه امام‌غایب را در میان شیعیان ناشی از آزار و اذیت وارد بر آنان می‌دانست که البته در بستر تاریخی دچار انحراف گردید (Kremer, 186: p.377-378). پس از او، کاندلر معتقد شد بسیاری از جزئیات این منجی اسلامی در گفتمان آخرالزمانی یهودیان نیز آمده است و در این زمینه به کتاب‌هایی از یهودیت اشاره کرد (Conder, 1882: p.304). او در کتاب دیگرش، با تأکید



بر عدم اشاره قرآن به مهدی و لذا ریشه نداشتن این باور در عصر پیامبر ﷺ، ادعا کرد که این ایده پس از شکست اسلام در تحقق دکترین تشکیل حکومت جهانی و در جریان جنگ‌طلبی‌های اعراب صدر اسلام شکل گرفته و به تدریج کامل شده است. او مهدویت اسلامی را باوری می‌داند که در اساطیر باستانی ایرانی ریشه دارد. با این حال، کاندر با اشاره به اشراط الساعة و نشانه‌های دیگری همچون ظهور دجال، ظهور خورشید از مغرب، نزول عیسی از مناره دمشق و تکیه زدن بر اورشلیم و جریان یاجوج و ماجوج، برخی از این تصویرسازی‌ها را برگرفته از متون یهودی - مسیحی و تعدادی را نیز از اساطیر فارسی می‌داند (Conder, 1884: p.643-645).

جیمز دارمستتر که اصل آمدن منجی در ادیان یهودیت و مسیحیت را در باورها و اساطیر ایرانی ریشه‌دار می‌داند، همین اعتقادات را باعث شکل‌گیری مهدویت در اسلام می‌شمارد (دارمستتر، ۱۳۱۷: ص ۵-۶). دارمستتر با ادعای این که مهدویت از زمان پیشرفت بنی‌امیه به بعد آشکار شد و به نفع اولاد علی علیه السلام نضج گرفت، بر این باور پا می‌فشارد که ایرانیان با حمایت از حضرت علی علیه السلام و تشیع، عملاً چندین باور کهن ایرانی را به شیعه و اسلام وارد کردند؛ از جمله اصل وراثت و حق خداداد خلافت و نیز ورود ویژگی‌های منجی خود به اسلام. او حتی باور غیبت و رجعت را دارای ریشه‌ای ایرانی می‌داند (همان، ص ۱۷؛ ۲۵ و ۳۲).

هورگرونیه، به خلاف دارمستتر، منجی‌گرایی اسلامی را بیش‌تر تحت تأثیر منابع یهودی - مسیحی می‌داند تا منابع زرتشتی ایرانی. او معتقد است به دنبال ایجاد سؤالات جدید در میان مسلمانان و عدم پاسخ‌دهی قرآن به آن‌ها، مسلمانان به رجوع به کتاب‌های ادیان سابق وادار شدند و بدین ترتیب بود که افسانه‌ها و پیشگویی‌های منابع یهودی و مسیحی به اسلام وارد شد (اسرائیلیات) و البته این پیشگویی‌ها برای همسان شدن با باورهای اسلامی به تغییراتی نیز دچار گردید (Hurgronje, 1885: p.7-10). این محقق غربی بر این باور است که پیش از باورمندی مسلمانان به مهدی، اعتقاد به بازگشت عیسی مسیح وارد اسلام شد و مسلمانان تلاش کردند با یافتن آیات قرآن در این باره و یا گذاشتن این باور در زبان محمد پیامبر ﷺ، آن را رنگ و بوی اسلامی بدهند. با این حال، به باور هورگرونیه، این موارد، شیعیان را قانع نکرد، بلکه آن‌ها به خلیفه «هدایت یافته‌ای» از نسل پیامبر امید داشتند که ایشان را از حکام ظالم رهایی بخشد و به تدریج مقوله «مهدی»، هدف آرزوهای همه کسانی

شد که از شرایط سیاسی و اجتماعی موجود ناراضی بودند و به آینده‌ای بهتر امید داشتند. فان فلوتن نیز به شباهت بسیار غیگویی‌ها در مورد آخرالزمان در اسلام و ادیان سابق اشاره کرده و بر این باور است که دلیل این همانندی، منشأ این روایات است که معمولاً به یهودیان یا مسیحیان تازه مسلمان شده بازگشت دارد (فلوتن، ۱۳۲۵: ص ۱۳۸-۱۴۴). برنارد دیوو علت ایجاد اعتقاد به آمدن منجی آخرالزمانی را در میان مسلمانان، عدم موفقیت کامل مسلمانان در جنگ‌های پس از پیامبر عنوان می‌کند (Vaux, 1898: p.112). به نظر می‌رسد دیوو نیز ایده منجی‌گرایانه اسلام را تأثیرپذیرفته از تفکرات ایرانی و تاحدودی باورهای یهودی-مسیحی می‌داند (Ibid, p.136).

ادگار بلوشه هم امامت شیعی را دارای ریشه‌ای مزدکی می‌داند و معتقد است ایده امام غایب از نسل علی علیه السلام که توسط شیعیان به فرق مختلف اسلامی راه یافته، ترکیبی از منجی آتش‌پرستان و ماشیح یهودیان است (Blochet, 1903: p.5 & 43). ایتالو پیزی، ایران-شناس برجسته ایتالیایی هم مهدویت را در باورهای کهن ایرانیان ریشه‌دار می‌داند و منکر وجود باور به مهدی در اسلام اولیه می‌شود. (Pizzi, 1903: p.268-269).

گلدزیهر و مارگولیو، دو اسلام‌شناس غربی دیگر هستند که در دهه‌های آغازین قرن بیستم، در مورد مهدویت و ریشه‌های آن اظهارنظر کرده‌اند. گلدزیهر معتقد بود عقیده بازگشت منجی (الرجعه) که یکی از قطعی‌ترین عناصر نظریه امامت نزد همه شاخه‌های تشیع است؛ منشأی شیعی ندارد، بلکه احتمالاً تأثیرپذیرفته از باورهای یهودی-مسیحی است. مشابه این عقیده را می‌توان در مناطق و گروه‌های دیگر در سطح جهان نیز یافت. با این حال، به باور این نویسنده غربی، ایده مهدی که ابتدا به صورت ایده‌ای آرمانی با آینده‌ای غیرواضح مطرح بود، به تدریج با ویژگی‌هایی از سوشیانت زرتشتی و منجی یهودی-مسیحی ترکیب شد؛ چنان‌که افسانه‌ها و گمان‌های نامعتبر و سست نیز در آن وارد گردید (Goldziher, 1981: p.193-194). به تدریج اسلام شیعی، زمینه‌ای مساعد برای پرورش باورهای مهدویت پدید آورد؛ به طوری که باور به مهدی به نهایت درجه خود نزد شیعه رشد یافت و در تمام سیستم شیعی ریشه دواند. گلدزیهر معتقد است در اسلام سنی، به رغم ذکر برخی احادیث، انتظار ظهور مهدی، باور عمیق دینی نیست و بیش از یک اسطوره یا امری ثانوی بدان نگریسته نمی‌شود (Ibid, p.198-202). مارگولیو نیز به تأثیر شکست‌های



جنگی پس از پیامبر بر شکل‌گیری ایده انتظار منجی اشاره و انتساب روایات مهدویت را به پیامبر اسلام ﷺ نفی می‌کند (Margoliouth, 1919: p.2) و همچنین او مدعی است ویژگی‌های ذکرشده در روایات در مورد مهدی، غالباً توسط محدثان، جهت رضایت شاهان یا احزاب سیاسی ساخته شده‌اند (Margoliouth, 1915: p.337).

برخی دیگر از مستشرقان نیز دیدگاه‌های مشابه آنچه گفته شد، در مورد ریشه باور منجی‌گرایی در اسلام مطرح کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به یولیوس ولهاوزن (ر.ک: ولهاوزن، ۱۹۵۸: ص ۲۴۶-۲۴۹) و اسرائیل فریدلندر (Friedlaender, 1910: p.196-198) اشاره کرد. جالب توجه این که فریدلندر بسیاری از دیدگاه‌های خود را از گلدزیهر، دارمستتر و هورگرونیه اخذ کرده؛ در عین حال، به جریان عکس نیز قائل شده است؛ یعنی بنا به ادعای وی، برخی باورهای منجی‌گرایانه شیعی پس از گسترش و تغییر، در میان یهودیان نیز سرایت کرده است (Friedlaender, 1912: p.491).^۱

۵. توصیف امام مهدی ﷺ

مستشرقان پس از ورود به بحث مهدویت، معمولاً به توصیف امام مهدی ﷺ در نگاه مسلمانان و به‌ویژه در نگاه شیعیان پرداخته‌اند. در این میان، مک دونالد بیش از دیگران به توصیف واژگانی مهدی پرداخته و با اذعان به عدم ذکر چنین تعبیری در قرآن، آن را «شخصی کاملاً هدایت شده» معنا کرده است. این مستشرق همچون گلدزیهر (Goldziher, 1910: p.267)، کاربرد این واژه را هم در مورد برخی اشخاص خاص در گذشته، از جمله خلفای اربعه و هم در مورد شخصیت و رهبر آخرالزمانی در آینده دانسته است (Macdonald, 1934: p.111-112). نویسندگان و محققان غربی در این دوره توصیفات زیادی را در مورد مسائل گوناگون امام مهدی ﷺ ذکر کرده‌اند که برخی از آن‌ها از قرار زیر هستند:

- الف) مهدی در زمانه مشکلات و سختی‌های عظیم می‌آید (Conder, 1882: p.304)؛
 ب) او دنیا را از عدالت و مساوات پر می‌کند؛ در حالی که از ظلم و ستم پر شده است (Stoddard, 1922: p.42) و مشابه آن در کلام بسیاری دیگر از مستشرقان؛

۱. البته فریدلندر مطلب مذکور را به نقل از یکی از نویسندگان یهودی نقل می‌کند که گلدزیهر کتابش را تصحیح کرده است (Bahya Ben Joseph Ibn Pakuda, 1907: p.38).

ج) مهدی همنام پیامبر اسلام (محمد) و هم کنیه او و از خانواده پیامبر است (Conder, 1884, p:644 & margoliauth 1915, p:337)؛
 د) مشابهت اخلاقی مهدی با پیامبر اسلام در عین تفاوت ظاهری؛
 ه) فراوانی نعمت و ... در دوران پس از ظهور مهدی (Macdonald, 1934: p.114).

۶. روایات مهدویت

مستشرقان در این بازه زمانی، به روایات مهدوی نیز به عنوان منشأ باور مسلمانان به این عقیده تا حدودی توجه کرده‌اند. برخی مانند هیوز؛ تعداد محدودی از روایات مهدوی را ترجمه و به مخاطب خود ارائه کرده‌اند؛ بدون آن که در مورد اصالت آن اظهار نظر صریحی داشته باشند (Blochet, 1903: p24-31 & Hughes, 1885: p.305). آرنست ونسینک هلندی هم در کتابچه «راهنمای روایات اولیه مسلمانان» که در آن به صورت الفبایی، موضوعات مطرح شده در روایات اسلامی، به ویژه مجامع اهل سنت را جمع‌آوری و آدرس‌دهی کرده است؛ ذیل واژه «MAHDI» به نشانی روایاتی در مورد نسب، حکومت، منش رفتاری و نیز برخی نشانه‌های ظهور حضرت مهدی علیه السلام اشاره کرده است (Wensinck, 1927: p.139). بعضی دیگر از محققان غربی، با نگاهی عمیق‌تر به محل درج احادیث مهدوی در مجامع روایی سنی، به سنجش آن‌ها نیز پرداخته‌اند. البته در میان این محققان، دو دیدگاه ظاهراً متعارض در مورد محل درج این روایات دیده می‌شود. برخی همچون گلدزیهر معتقدند توصیفات در مورد مهدی، در جوامع حدیثی صحیح و معتبر نیامده و در نوشته‌های کم‌تر مورد اعتماد مکرراً ذکر شده است (Goldziher, 1981: p.198). در مقابل، برخی همچون مارگولیووت معتقدند این روایات به قریب به اتفاق مجامع حدیثی سنی به استثنای صحیح بخاری وارد شده و ظاهراً مورد پذیرش غالب اهل سنت نیز قرار گرفته است (Idem, 1915: pp.336-337 & Margoliouth, 1919: p.8). مبنی بر ضعیف بودن بیش‌تر روایات مهدوی و تخطئه آن‌ها، مورد نظر بیش‌تر مستشرقان، از جمله هورگرونیه (Hurgronje, 1885: p.22)، گیولم (Guillaume, 1924: p:89-93) و مک دونالد (Macdonald, 1934: p.112)؛ بوده و توسط ایشان ذکر شده است. نزد مستشرقان این دوره، میان روایات شیعی و سنی در مورد امام مهدی علیه السلام تفکیک چندانی صورت نگرفته؛ فقط این مسئله در ذکر روایات اهل سنت و شیعه به صورت مجزا توسط هیوز

(Hughes, 1885: p.305) و یا افرادی همچون دونالدسون که فقط در مورد مهدی شیعی اظهار نظر کرده‌اند؛ ظهور و بروز دارد.

۷. امام مهدی علیه السلام نزد شیعیان

بسیاری از مستشرقان اذعان کرده‌اند باور مهدویت نزد اهل سنت نیز پذیرفته است؛ ولی نوع نگاه شیعه و باورهایی که شیعیان به صورت خاص به امام مهدی علیه السلام دارند (همچون غیبت، نسب خاص و یا رجعت)، میان منجی‌باوری شیعی و سنی تمایز مشهودی پدید آورده است. شاید بیش از همه، گلدزیهر در مورد تفاوت اصولی نگاه شیعه و اهل سنت در مورد باور مهدویت سخن به میان آورده باشد:

اسلام شیعی، زمینه‌ای مساعد برای پرورش باورهای مهدوی پدید آورد. باور به مهدی به نهایت درجه خود نزد شیعه رشد یافت تا آنجا که در تمام سیستم شیعی ریشه دواند.... در اسلام شیعی، عقیده آمدن مهدی در آینده جهان در مرکز اهمیت قرار دارد و این باور ستون فقرات سیستم شیعی است (Friedlaender, 1910: p.196, & Goldziher, 1981: p.199-200).

چنانکه پیش‌تر گفتیم، گلدزیهر به رغم پذیرش ذکر روایات مهدویت در مجامع حدیثی اهل سنت، مهدویت را موضوعی کم‌اهمیت و اسطوره‌ای نزد این گروه مسلمان می‌داند. البته دیگر مستشرقان با این گفته گلدزیهر چندان موافق نیستند.

۸. شروع باورهای مهدوی نزد شیعیان

ادعای مهدی بودن محمد بن حنفیه توسط مختار و مسائل مربوط، از نظر اغلب مستشرقان این دوره؛ نقطه شروع یا حداقل نقطه عطف بسیار مهمی در زمینه اعتقاد به مهدویت در میان شیعیان بوده است (6: Hurgonje, 1885: p.336 & Margoliouth, 1915: p.336؛ دارمستتر، ۱۳۱۷: ص ۲۰-۲۱؛ ولهاوزن، ۱۹۵۸: ص ۲۰۴؛ Vaux, 1898: p.137؛ Blochet, 1903, p32-33؛ Friedlaender, 1903: p.126؛ Margoliouth, 1919: p.3-7؛ Lammens, 1906: p.169-170؛ Macdonald, 1934: p.112).

برخی مستشرقان همچون دونالدسون، علت پیدایش این تفکر را در میان شیعیان و حمایت بعدی دیگر مسلمانان از این باور را به «ناکامی تأسف بار دنیای اسلام در رسیدن به مساوات و

عدالت» و ظلم حکام اموی در آن برهه تاریخی می‌دانند (Donaldson, 1933: p.227). تعدادی از محققان غربی، عوامل دیگری همچون سوء استفاده بنی‌عباس از این باور و نیز قیام زید بن علی و مسائل بعدی آن‌را در گسترش و تثبیت عقیده مهدویت دخیل دانسته‌اند (دارمستتر، ۱۳۱۷: ص ۳۰-۳۴؛ ولهاوزن، ۱۹۵۸: ص ۲۴۸ و Margoliouth, 1919: p.4). جریان ادعای مهدویت محمد نفس زکیه و تأثیر آن بر مهدی‌گرایی شیعیان نیز مورد توجه مارگلیوث (Margoliouth, 1915: p.336-337). و برخی دیگر از مستشرقان، از جمله فریدلندر (Friedlaender, 1912: p.488) بوده است.

۹. غیبت و رجعت امام مهدی علیه السلام

به اعتقاد برخی محققان غربی در این دوره، دو باور «غیبت» و «رجعت» پس از جریان محمد حنفیه، به عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی مهدی شیعی در اسلام نهادینه شد. به باور فریدلندر:

دکترین رجعت در جنبش‌های مسیحایی در میان شیعیان در شکل‌های مختلف گسترش یافت و جبران‌کننده شکست‌های چهره‌های مسیحایی بود. چون پذیرش مرگ مهدی باعث پایان یافتن جنبش می‌شد، این مرگ مورد انکار قرار می‌گرفت و به جای آن، بازگشت پرشکوه منجی پس از غیبت در دکتترین این گروه‌ها جای گرفت.

بدین ترتیب:

باور رجعت در مورد هر مدعی مهدویت شیعی تکرار شد و این مسئله تاکنون در تمام تاریخ شیعه به صورت متعدد دیده شده است. اعتقاد به رجعت، قدرت محرک و اصلی در هر جنبش شیعی بوده است (Friedlaender, 1912: p.484-485).

باور بیش‌تر فرقه‌های شیعه به غیبت و رجعت، مورد تأکید دیگر مستشرقان نیز بوده است؛ از جمله گلدزیهر می‌نویسد:

اعتقاد به بازگشت امام غایب در همه شاخه‌های شیعه پخش شده و هر گروه شیعی، به زندگی ادامه‌دار امام مسیحایی خود که آخرین فرد از سلسله امامت است، باور دارند... لذا عقیده «بازگشت» (الرجعه) یکی از قطعی‌ترین عناصر نظریه امامت نزد



همه شاخه‌های شیعی است. تنها تفاوت بر سر شخص امام غایب و مورد انتظار است
(Macdonald, 1927 & Goldziher, 1981, p.193).

در مورد علت و منشأ اعتقاد شیعیان به غیبت و رجعت منجی، دیدگاه‌های متفاوتی میان مستشرقان دیده می‌شود. برخی مانند فان کریمر و لامنس، آزار و اذیت شیعیان را عامل چنین باوری نزد شیعیان می‌دانند (Lammens, 1968: p.14 & Kremer, 1868: p.377-378). فریدلندر نیز شکست مهدیان علوی و عدم رسیدن آنان را به آمالشان علت شکل‌گیری و گسترش ایده غیبت در میان شیعیان می‌داند (Friedlaender, 1912: p.484). تعدادی از مستشرقان نیز شروع اعتقاد به غیبت را دوران پس از شهادت امام علی علیه السلام دانسته‌اند که طی آن، پیروان عبدالله بن سبا با انکار شهادت ایشان، به غیبت و رجعت دوباره حضرت قائل شدند (Friedlaender, 1912: p.484-485 & Goldziher, 1981: p.193-194). برخی دیگر، مانند بلوشه و دارمستتر هم که با آیین زرتشتی و فرهنگ ایرانی آشنایی بیشتری داشتند، ایده غیبت را برگرفته از آیین زرتشتی، مزدکی، افسانه‌های کهن ایرانی یا ترکیب آن‌ها با دیدگاه یهودیان دانسته‌اند (Blochet, 1903: p.5 و دارمستتر، ۱۳۱۷: ص ۳۱-۳۳).

۱۰. فرقه‌های مرتبط با مهدویت در میان شیعیان

برخی از مستشرقان، به فرقه‌های شیعی که معمولاً به واسطه ملاحظاتی خاص در موضوع مهدویت، از بدنه اصلی شیعه جدا شدند؛ توجه ویژه‌ای داشته‌اند (Ibn Hazm & Friedlaender, 1909). توجه نسبتاً گسترده برخی محققان غربی به این گروه‌ها و ارتباط عقیدتی آن‌ها با باور مهدویت قابل تأمل است. از جمله این فرقه‌ها می‌توان به سبأیه (فلوتن، ۱۳۲: ص ۹۶-۹۹)؛ کیسانیه (ولهاوزن، ۱۹۵۸: ص ۲۴۷؛ Margoliouth, 1919, p.4-5؛ Friedlaender, 1912: Donaldson, 1933: p.227; Macdonald, 1934: p.112; Conder 1882, p.487; و به طور خاص (Blochet, 1903: p32-35)؛ اسماعیلیه (Conder 1882, p.487; Goldziher, 1981: p219-224; Vaux, 1898: p:146-150; Sell, 1901: p.154; p.309; Strothmann, n.d: V.2, p.642 Wollaston, 1905: p.259-262) و نصیریّه

۱. پنج نفر از مستشرقان بحث تفصیلی و گسترده‌ای در مورد اسماعیلیه ارائه کرده‌اند که عبارتند از: ایوانف (Ivanow, 1942)، لامنس (Lammens, 1968: p.156-165)؛ پیزی (Pizzi, 1903)؛

(Massignon, 1938: p389-380 & Lammens, 1968: p.169) اشاره کرد.

۱۱. امام مهدی علیه السلام نزد شیعیان دوازده امامی

اغلب مستشرقانی که در مورد باور مهدویت نزد مسلمانان مطلبی نگاشته‌اند، به صورت خاص در مورد باور شیعیان دوازده‌امامی در این باره نیز سخن گفته‌اند. برخی همچون ریناد، کریمر، کاندرا، ولاستن، هیوز و ادوارد سل به طور مختصر به باور شیعه در زمینه تولد، اختفا و ظهور امام مهدی علیه السلام اشاره کرده‌اند (Kremer, 1868: p.378 Reinaud, 1828: p.376-377; Wollaston, 1886, p.137-138; Hughes, 1885, p.305. Conder, 1884: p.643 & Vaux, 1898, p.134-135; Pizzi, ۳۹-۳۷، ص ۱۳۱۷، دارمستتر، Sell, 1880, p.80; Lammens, 1968: p.148-149 1903, p.265, Goldziher, 1981, p.192;).

برخی دیگر از محققان غربی، به صورت جزئی و تفصیلی در این باره توضیح داده‌اند. بلوشه پس از اشاره‌ای نسبتاً مفصل به زندگی امامان شیعه، به ولادت، ویژگی‌های شخصی، ظهور و حکومت امام مهدی علیه السلام پرداخته است (Blochet, 1903: p. 21-31). دوایت دونالدسون هم در کتاب معروفش که در زمینه باورها و امامان شیعه است، فصل کاملی را به امام عصر علیه السلام اختصاص داده است. وی که به واسطه حضور طولانی مدت در ایران (مشهد و تهران) از نزدیک با شیعیان امامیه آشنا بوده است، اطلاعات دقیق تری از پیشینیان خود در مورد امام مهدی علیه السلام ارائه می‌کند (Donaldson, 1933, p.226-241) دونالدسون همچنین یک فصل کامل از کتابش را به نواب اربعه و شیوه ارتباط امام عصر علیه السلام با شیعیان در دوره غیبت صغرا اختصاص داده است (Ibid: p.51-57). لوئی ماسینیون نیز در ضمن نوشته کوتاهی که در مورد خاندان بنوفرات نوشته، به دوران غیبت صغرا اشاره کرده است (Massignon, 1935:p.25-29).

۱۲. تأثیر مهدویت بر مسائل سیاسی

نکته دیگری که مستشرقان این دوره در مورد مهدویت بدان توجه نشان داده‌اند، تأثیر این

(Osborn, 1876: p.216: 267) و بلوشه (Blochet, 1903: p48-50 & p.270-291: آزیورن)

باور بر مسائل سیاسی است. از نظر مک دونالد:

هر زمان که توده مسلمانان، توسط حاکمان خود یا بیگانگان احساس ضعف و فساد کرده‌اند؛ این حس که به احیای بر خاسته و اسلام را در تمام جهان پیروز می‌کند، اوج گرفته است (Macdonald, 1934: p.112).

البته به باور برخی از این نویسندگان، همچون استدارد، مهدویت در ماهیت خود اثری سازنده و دائمی نداشته و تأثیر آن موقت و محدود بوده است (Stoddard, 1922: p.42). با این حال، غالب مستشرقان معتقد بوده‌اند که نمی‌توان از اثرگذاری اعتقاد به ظهور منجی در اسلام در میان پیروان این دین، اعم از شیعه و سنی چشم پوشید. شاهد اصلی بر این باور عمومی، موفقیت هر چند محدود مهدی‌خوانده‌ها در نقاط مختلف جهان اسلام در طول تاریخ اسلام بوده است. دیوو (Vaux, 1898: p.191-192) و لامنس (Lammens, 1968: p.150)؛ به این مسئله توجه ویژه‌ای نشان داده‌اند و برخی حتی این باور را خطری در عرصه سیاسی و مذهبی برای غرب دانسته‌اند؛ به طوری که دیوو «ظهور یک مهدی را قدرتی بالقوه علیه هر حکومتی» می‌داند (Vaux, 1909: p.260) و کاندلر می‌نویسد:

خطر مهدی در بعد سیاسی از بعد خالص دینی آن بسیار بیش‌تر است.... یکی از آثار این ایده، دشمنی مسلمانان با غربیان، به ویژه مسیونرهای مسیحی است (Conder, 1884: p.646).

۱۳. مدعیان مهدویت

قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم، مدعیان متعدد مهدویت در جهان اسلام ظهور و بروز کردند (از جمله مهدی سودانی، غلام احمد قادیانی و علی محمد باب) و به تبع تأثیر این افراد بر محیط پیرامونی، مستشرقان در مورد آن‌ها کتاب‌ها و مقالات بسیاری نگاشتند. ادواردسل که به عنوان یک مبلغ مذهبی مسیحیت (مسیونر) سالیان زیادی را در هند سپری کرده، گزارشی نه چندان دقیق از وضعیت برخی فرقه‌های اسلامی رایج در هند ارائه می‌کند و در این میان، برخی گروه‌ها را که باورهای منجی‌گرایانه دارند و یا به مهدی بودن یکی از رهبران خود معتقدند، توصیف می‌کند (Sell, 1880: p.79-84)؛ و لاستن نیز کار وی را در همین سیر ادامه می‌دهد (Wollaston, 1886: p.299-311)؛ توماس هیوز (Hughes, 1885: p.305)؛ گلذیهر (Goldziher, 1981: p.264) و لامنس

میرزا غلام احمد و پیروانش در زمینه مهدویت پرداخته‌اند. (Lammens, 1968: p.188)؛ نیز به طور مختصر به فرقه قادیانیه (احمدیه) و باورهای

باییت و بهائیت، جریان دیگری است که توجه تعداد قابل توجهی از مستشرقان را در این دوره به خود معطوف کرده است. گوبینو که چندسالی وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بود، در کتاب «مذاهب و عقاید فلسفی در آسیای میانه»، بیش از ۲۰۰ صفحه (حدود نیمی از کتاب) را به باییت و مسائل آن اختصاص داده است (Gobineau, 1866: p.141-358) پس از او، ادوارد براون در کتاب نسبتاً مفصل «یک سال در میان ایرانیان» علاوه بر گزارش‌دهی از ادعای سید علی محمد شیرازی تا اعدام او (Browne, 1893: p.58-64)؛ بارها از برخورد خود با پیروان باب سخن می‌گوید؛ چنان‌که در مقدمه کتاب «نقطه الکاف» اثر میرزا جانی کاشانی، به سفر خود به قبرس برای دیدن میرزا یحیی نوری و نیز سفر به عکا برای ملاقات میرزا حسینعلی نوری اشاره می‌کند (کاشانی، ۱۳۲۸: ص ز-ید). نیکولاس فرانسوی هم که به دلیل شغل پدرش در ایران و گیلان حضور داشته، کتاب مفصلی در مورد شخصیت، شرح حال و باورهای علی محمد باب نگاشته (Nicolas, 1905) و به ترجمه متونی از فرقه باییت به زبان‌های دیگر پرداخته است از جمله (Bab, 1902; Bab, 1905). چارلز میسون ریمی^۱ و سیدنی اسپراگ نیز دو مستشرق آمریکایی هستند که با گرویدن به فرقه بهائیت، نوشته‌های قابل توجهی در زمینه باورها و تاریخ این آیین دارند (Remey, 1912; Sprague, 1908). آندریاس (Andreas, 1896)؛ ویلسون (Wilson, 1915) و ویلیام میلر (Miller, 1923)؛ هم کتاب‌های مستقلی در این باره نگاشته‌اند. فان کریمر (Kremer, 1868: p.202-222)؛ ادوارد سل (Sell, 1901: p.46-98)؛ گلدزیهر (Goldziher, 1981: p.246-254) و هنری لامنس (Lammens, 1968: p.192-196) نیز در مورد این دو فرقه مطالب قابل توجهی نوشته‌اند.

قابل ذکر است، برخی از مستشرقان که در مورد جریان باییت و بهائیت مطالبی نگاشته‌اند، به تأثیرگذاری عقاید شیخیه بر شکل‌گیری این جریان نیز اشاراتی کرده‌اند. این مستشرقان، با توجه به فضای تبلیغی شیخیه در آن دوران، بعضی باورهای این فرقه را که بیش‌تر به امام مهدی عجل الله فرجه

۱. این فرد در بهائیت جایگاه والایی دارد و در سال ۱۹۵۱ میلادی از طرف شوقی افندی به سمت ریاست شورای بین‌المللی بهائی منصوب شد.

معطوف است، مورد بررسی قرار داده‌اند. در این میان، نیکولاس ۴ جلد کتاب در مورد شیخیه و باورهای این گروه نگاشته است (Nicolas, 1910-1914). گوینو (گوینو، ۱۳۸۳: ص ۳۳۱)؛ ادوارد سل (Sell, 1901: p.51-56)؛ گلدزیهر (Goldziher, 1981: p.245-246) و لامنس (Lammens, 1968: p.189-190)؛ از دیگر مستشرقانی هستند که به شیخیه اشاره کرده و ارتباط آن را با جریان باییت متذکر شده‌اند.

مهدی سودانی، مدعی دیگری است که توجه بسیاری از مستشرقان در این دوره را به خود جلب کرده است. کاندلر در اوج تقابل ارتش انگلیس با شورش مهدی سودانی، به این شخصیت پرداخته است (Conder, 1882:p.304). او اعتراف می‌کند که پیروزی‌های مهدی سودانی، توجه غربیان به موضوع مهدویت در اسلام را باعث شده است (Conder, 1884: p.643-648). پس از او، دارمستتر در مورد مهدی سودانی و باور مهدویت در دانشگاه سوربن فرانسه سخنرانی‌هایی صورت داد و آن‌ها را در کتابی با عنوان «مهدی از گذشته تاکنون» منتشر کرد (Darmesteter, 1885: p.60-79). هورگرونیه، اسلام‌شناس معروف دیگر فردی بود که با نوشتن کتاب «درباره مهدی» به جریان مهدی سودانی پرداخت و از نظر مذهبی تا حدودی دقیق‌تر در مورد مهدی سودانی ارائه کرد (Hurgronje, 1885). وینگیت، ژنرال ارتش و کمیسر عالی دولت بریتانیا در مصر هم کتابی ۷۰۰ صفحه‌ای در مورد مهدی سودانی نوشت (Wingate, 1891). قابل ذکر است تعداد کتاب‌ها و مقالات در مورد مهدی سودانی بیش از ۵۰۰ مورد شمارش شده (Rough, 2008) که این تعداد اثر، اهمیت و توجه قیام او نزد غربیان را نمایان می‌سازد.

مدعیان دیگری همچون ابن تومرت، ابو محلی (ابن ابی محلی) و محمد المهدی سنوسی، از جمله دیگر مدعیانی هستند که در برخی آثار بعدی مستشرقان این دوره از آن‌ها یاد شده است از جمله در: (Massignon, 1924: p. 100 & 129-130 & 145 & Vaux, 1909: p.257-260; Macdonald, 1903: p.61-62 & 207; Margoliouth, 1919: p.14-20)

۱۴. تأثیر سیاسی دیدگاه مهدویت شیعی نزد شیعیان

مهدویت تنها در مسئله ظهور مدعیان و مهدی‌خوانده‌ها نمود نداشته است؛ بلکه تأثیرات دیگری بر شیعیان، به‌خصوص در سامانه فکری و راهبرد عملی آنان در طول عصر غیبت

داشته و دارد. این موضوع از دید مستشرقان این دوره پنهان نبوده و برخی از ایشان، ولو به صورت محدود بدان پرداخته‌اند. در میان موضوعاتی که در این زمینه طرح شده، چند موضوع از همه پررنگ‌تر است که از جمله آن‌ها ارتباط برخی حکومت‌های شیعی با بحث مهدویت (Friedlaender, 1912: p.501 & Lammens, 1968: p.149-151)؛ نقش مجتهدان شیعه در عصر غیبت (Goldziher, 1981:p.201 & 236)؛ و نیز تأثیرگذاری باور مهدویت بر برخی وقایع و جریان‌ات سیاسی می‌باشد.

۱۵. اشراط الساعة و علائم الظهور

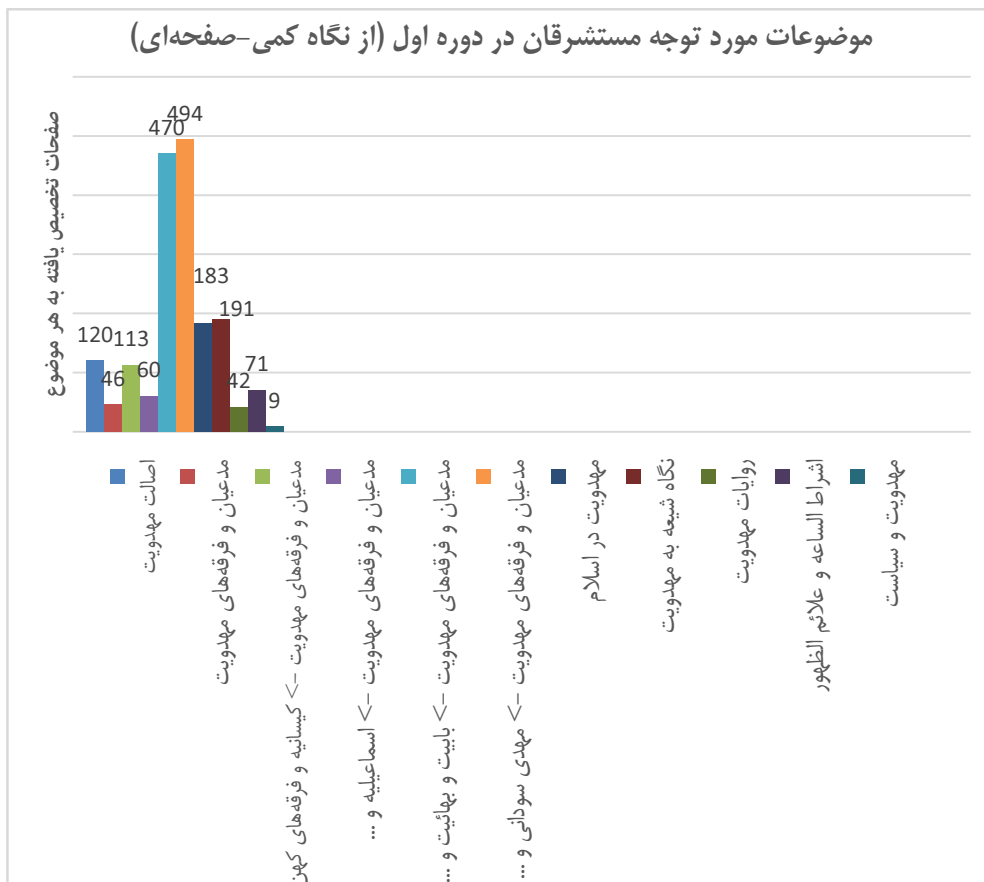
دیگر موضوعی که کم و بیش در نوشته‌های مستشرقان این دوره دیده می‌شود، نشانه‌های پیش از قیامت در نگاه مسلمانان و به طور خاص نشانه‌های پیش و همراه ظهور منجی اسلامی است. ظهور مهدی، بازگشت مسیح و پس از آن، دجال، جریان یاجوج و ماجوج، ظهور خورشید از مغرب و نیز خروج دابة الارض، از جمله اشراط الساعة است که در کلام فان کریمر (Kremer, 1868: p.306)؛ کاندلر (Conder, 1882: p. 305 & 312)؛ و لاستن (Wollaston, 1886: p.167-169) و دونالدسون (Donaldson, 1933: p. 239-240) آمده است. دی اس آتما هم در انتهای این دوره زمانی، پایان نامه دکترای خود را در همین موضوع با عنوان «نظریات مسلمانان در مورد زمان پایان دنیا و نشانه‌های آن» نگاشته است (Attema, 1942). در میان این مستشرقان، دونالدسون مفصلاً به ظهور و ماهیت دجال، بازگشت عیسی عليه السلام و ارتباط آن با ظهور امام مهدی عليه السلام پرداخته و به همراه فان فلوتن، داستان صائد بن صید را به طور کامل نقل کرده است (Ibid و فلوتن، ۱۳۲۵: ص ۱۴۶). برخی مستشرقان نیز به علائم الظهور پرداخته‌اند (Hurgronje, 1885: p.17-19 & Macdonald, 1934: p.114-115) به طور خاص موضوع سفیانی برای برخی مستشرقان حائز اهمیت بوده؛ به طوری که هنری لامنس مقاله‌ای مفصل درباره این شخصیت نوشته (Lammens, 1922: p.131-144) و یا آتما، بخش مهمی از رساله‌اش را به سفیانی اختصاص داده است. البته فان فلوتن، بلوشه، هورگرونیه (Hurgronje, 1885: p.11)، نلدکه (Nöldeke, 1901:p.691)، ولهاوزن (Wellhausen, 1902: p.346) نیز به سفیانی اشاراتی کرده‌اند.



۱۶. تحلیل و ارزیابی

خلاصه دیدگاه‌ها و تجمیع سیر تحول آرا

عمده مطالب مورد توجه مستشرقان در این دوره زمانی و حجم صفحه تخصیص یافته توسط هریک از ایشان به موضوع مورد نظر، در تصویر زیر قابل مشاهده است:^۱



۱. در محاسبات تصویر ذیل، ذکر سه نکته ضروری است: ۱. صفحاتی از کتاب‌ها و مقالات که به موضوع مهدویت و موضوعات مربوط پرداخته مورد شمارش قرار گرفته است؛ ۲. در محاسبه نهایی، صفحاتی که نویسندگان غربی به ترجمه صرف پرداخته‌اند (به ویژه در مورد همچون اسماعیلیه، بابیت) حذف شده است؛ ۳. در عین این که سعی شده در محاسبه‌ها دقت شود، محاسبات جدول را نمی‌توان کاملاً دقیق و بدون اشکال دانست.

از جدول مذکور مسائل مختلف و مهمی را می‌توان برداشت کرد که به چند مورد اشاره می‌شود:

الف) مدعیان و نیز فرقه‌های مرتبط با مهدویت را شاید بتوان مهم‌ترین موضوع مورد توجه مستشرقان در این دوره برشمرد. در میان این مدعیان و فرقه‌ها، جریان مهدی‌سودانی و نیز جریان بابیت و بهائیت در صدر توجه مستشرقان قرار داشته‌اند. همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، ریشه توجه غربیان به قیام مهدی‌سودانی - که تاکنون نیز آثار آن ادامه دارد؛ به چند عامل باز می‌گردد که در این میان دو علت از همه مهم‌تر می‌نماید: ۱. نفوذ و حضور استعماری کشورهای غربی در شمال آفریقا در آن برهه تاریخی؛ ۲. موفقیت سریع و گسترده مهدی‌سودانی، بدون وابستگی به دولت‌های قدرتمند و تنها با اتکا به ادعای مهدویت و بدون حمایت آنان. در مورد کار گسترده غربیان در موضوع بابیت و بهائیت نیز می‌توان سه موضوع را بیش از سایر عوامل دخیل دانست: ۱. حضور افراد سیاسی و مسیونر در زمانه ظهور جریان بابیت و بهائیت در ایران؛ ۲. اهمیت استراتژیک ایران برای کشورهای غربی و ظهور بابیت در این بستر؛ ۳. بهره‌وری دولت‌های غربی از فرقه‌گرایی در جهت منافع سیاسی و اقتصادی خود. ب) دیگر موضوعات زیرشاخه مدعیان و فرقه‌های مرتبط با مهدویت، همچون اسماعیلیه و نیز کیسانیه، بنی‌عباس و نفس زکیه، تاحدودی مورد توجه مستشرقان در این دوره بوده‌اند. ج) موضوع «مهدویت در اسلام» و به طور خاص تر «نگاه شیعه به مهدویت» تقریباً به یک اندازه مورد توجه محققان و نویسندگان غربی در این دوره بوده است. مبحث اول، زیرموضوعات عامی را شامل می‌شود که هر دو گروه شیعه و سنی را درگیر کرده و به نوعی مورد پذیرش و باورمندی هر دو فرقه بزرگ اسلامی است؛ ولی در موضوع دوم، تنها روایت شیعی؛ (اعم از دوازده امامی و غیر آن، موردنظر محقق غربی بوده است. چنان‌که به صورت تفصیلی بیان شد، متأسفانه مستشرقان در این دوره به دلایل مختلف، اطلاعات دقیق و صحیحی در هر دو موضوع فوق نداشتند و بدین علت اظهارنظر بسیاری از ایشان، سطحی یا همراه با اشکالات فراوان است. این مسئله به طور خاص در مورد «نگاه شیعه به مهدویت» ظهور و بروز جدی‌تری دارد؛ چراکه منبع بسیاری از مستشرقان این دوره در این موضوع از منابع دست دوم (مانند دارمستتر) یا حتی مسموعات عمومی (همچون گوینو) بوده که البته چندان قابل اعتماد نیست.



د) «اصالت مهدویت» موضوع مهم دیگری است که در بازه زمانی مورد بحث توجه گسترده‌ای از مستشرقان غربی را به خود اختصاص داده است. عمده دیدگاه‌ها در این زمینه نیز به دو دسته کلی علت و زمینه درونی و علت بیرونی خلاصه می‌شد. در مورد زمینه درونی، مواردی همچون ادعای شکست پیشروی اسلام و ظهور اندیشه امیدبخش منجی و یا تبلیغات طرف‌های درگیر در جنگ‌های داخلی صدر اسلام میان قبایل و خاندان‌های حاکم یا مدعی عنوان شده بود. در مورد عامل بیرونی نیز که غالب مستشرقان آن‌را زمینه پیدایش مهدویت می‌خواندند، ادیانی همچون دین زرتشتی، یهودیت و مسیحیت و پیوستن برخی پیروان سابق این ادیان به جرگه مسلمانان عنوان گردید. در مجموع به نظر می‌رسد چند موضوع، از جمله وجود پیش‌فرض‌های قبلی در زمینه باطل و کپی بودن آموزه‌های اسلام، تأثیرپذیری از دیدگاه برخی عالمان مسلمان، همچون ابن خلدون در نفی مهدویت و نیز تاریخی‌نگری، مهم‌ترین علل گرایش مستشرقان به نفی اصالت مهدی‌باوری و یافتن منشأ این عقیده در عناصر غیر اسلامی بوده است.

دوم. چند گزارش آماری دیگر

ارائه برخی گزارش‌های آماری دیگر می‌تواند در شناخت برخی جوانب فعالیت محققان غربی در این دوره زمانی مفید باشد. عناصری همچون ملیت، شغل، دانشگاه محل تحصیل و فعالیت و نیز سطح تحصیلات و سابقه حضور در کشورهای اسلامی؛ از جمله این آمار تلقی می‌شود. بنابر بررسی دقیق مستشرقان در این دوره، اطلاعات زیر در مورد عناصر مذکور به دست آمده است:

الف) حدود ۶۵ درصد از مستشرقان منتخب، دارای تحصیلات بالای دانشگاهی هستند. این رقم گرچه به طور خاص رقم بالایی است؛ نسبت به خاورپژوهان دوره‌های بعدی، سطح پایین‌تری دارد.

ب) بیش از دو سوم افراد داخل لیست، مقداری از عمر خود را در کشورهای اسلامی گذرانده و از نزدیک با مسلمانان و منابع اسلامی تماس داشته‌اند. در این میان حتی برخی بیش از ۲۰ سال در کشوری اسلامی زندگی کرده‌اند. اگرچه این مورد نمی‌تواند به صورت عمومی نشان‌دهنده دقت اطلاعات نویسنده باشد؛ در مجموع این حضور، مفید و موثر تلقی می‌شود.

ج) ملیت مستشرقان این دوره نیز از جهاتی قابل توجه و تأمل است: فرانسه و انگلستان با ۹ فرد صدرنشین لیست هستند و این موضوع گویای فعالیت گسترده این دو کشور در دوره مورد بحث است. چنان که می‌دانیم این دو کشور و کمی بعدتر آمریکا و آلمان (که با داشتن ۷ و ۵ فرد در رتبه‌های بعدی هستند) از نظر سیاسی و نظامی فعالیت گسترده‌ای در کشورهای اسلامی داشته‌اند و حتی بخش عمده‌ای از کشورهای اسلامی را مستعمره خود کرده بودند. طبیعتاً این حضور و فعالیت بر شخصیت‌های علمی و حتی مذهبی تأثیر گذاشته و آن‌ها را به موضوعاتی در زمینه باورها و سنت‌های مسلمانان جذب می‌کند. این مسئله در مورد ایتالیا نیز البته به مقدار کم‌تری صدق می‌کند. حضور کشور هلند با ۴ مستشرق در لیست بالا جالب توجه است و شاید علت اصلی آن، وجود یکی از مهم‌ترین مراکز علمی اسلام‌شناسی غرب در لیدن هلند بوده است. کشورهای روسیه، لهستان، بلژیک، مجارستان و اتریش، هرکدام یک نماینده در میان مستشرقان این دوره دارا است.

د) از لیست تهیه شده می‌توان در زمینه شغل و زمینه اصلی کاری مستشرقان در این دوره نکات مهمی برداشت کرد؛ از جمله حضور ۵ مبلغ مسیحیت و یک خاخام، ۵ نفر با شغل سیاسی و دیپلماتیک، ۴ فرد نظامی و ۵ مستشرق ایران‌پژوه.

سوم. گزارش منابع مورد استفاده افراد شاخص

منابع استفاده شده توسط هر نویسنده و محقق، علاوه بر آن که آشنایی او را با منابع اصلی موضوع تحقیقی هویدا می‌سازد؛ سرنخ مناسبی جهت سنجش اظهارنظرها و برداشت‌های وی در آن موضوع است. هریک از مستشرقان این دوره در کتاب‌ها و نوشته‌هایی که در مورد مهدویت نگاشته است، به منابع مختلفی ارجاع داده که شناخت نوع آن‌ها، اطلاعات مفیدی را به دست ما می‌دهد. این منابع با توجه به تقسیم‌بندی‌ای که در آن‌ها صورت گرفته، با خوانش چندباره مطالب هر مستشرق در موضوع مهدویت، استفاده هر دسته از منابع در آن‌ها محاسبه گردیده است. نتیجه این بررسی، نکات زیر را هویدا می‌سازد:

الف) بیش‌ترین منابع مورد استناد مستشرقان در این دوره، در درجه اول منابع غربی و در درجه بعد منابع ترجمه‌ای بوده است. با توجه به آشنایی کم برخی از نویسندگان مذکور با منابع اصلی اسلامی از یک سو و نیز دور بودن برخی دیگر از این مستشرقان از محیط-



های علمی (به‌ویژه مستشرقان صاحب مناصب سیاسی یا نظامی) از سوی دیگر؛ این مسئله قابل توجه است.

ب) کتاب‌های اهل سنت شامل منابع تاریخی، کلامی، ملل و نحل^۱ (و نیز منابع مشترک^۲) در رتبه بعدی استفاده مستشرقان در این دوره بوده است. در میان این منابع، چند کتاب شاخص بیش از همه مورد استفاده و مراجعه بوده که عبارتند از: تاریخ طبری، ملل و نحل شهرستانی، تاریخ مسعودی، مغازی واقدی و کامل ابن اثیر. بیش‌ترین کتابی که شاید مورد ارجاع و اشاره بسیاری مستشرقان در مورد مهدویت در این دوره بوده؛ مقدمه ابن خلدون (و ترجمه آن) می‌باشد. با توجه به دیدگاه ابن خلدون در تشکیک اصالت مهدویت و تردید در روایات این موضوع، تأثیر این دیدگاه در میان نویسندگان غربی در این دوره کاملاً مشهود است.

ج) تعدادی از مستشرقان این دوره که در موضوع بابت و بهائیت و نیز در مورد برخی فرقه‌های مرتبط با مهدویت همچون اسماعیلیه و نصیری، کتاب‌ها و مقالاتی نگاشته‌اند، به طور معمول منابع این فرقه‌ها را مورد استفاده قرار داده و حتی بخش‌هایی از این منابع را ترجمه و یا شرح کرده‌اند. همچنین مستندات برخی از مستشرقان حاضر در کشورهای اسلامی بر مبنای مشاهده‌های میدانی بوده است.

د) کم‌ترین منابع مورد رجوع و استناد مستشرقان در این دوره به کتاب‌های روایی اسلامی و در درجه بعد کتاب‌های حدیثی، تاریخی یا کلامی شیعی است. کم‌توجهی به کتاب‌های روایی به علل مختلفی همچون اعتقاد بسیاری از این مستشرقان به عدم اصالت مهدویت و نیز بی‌توجهی به جایگاه حدیث یا آشنا نبودن با این منابع بازگشت دارد. در مورد کتاب‌های شیعی، مورد اخیر پررنگ‌تر می‌شود؛ علاوه بر آن که باید توجه داشت برخی مستشرقان و اسلام‌پژوهان تا چند دهه گذشته، تشیع را به عنوان یکی از فرقه‌های مهم اسلامی باور نداشتند و به صورت یک گروه اقلیت با عقاید افراطی و یا زاییده تفکر ایرانی و ... به شمار

۱. منظور منابعی همچون کتاب‌های لغت، شعر، تفسیر و به طور کلی منابعی است که کتاب روایی به حساب نمی‌آیند.

۲. برخی منابع را شاید نتوان مختص شیعه یا اهل سنت شمرد، مانند کتاب اغانی ابوالفرج یا حتی ملل و نحل شهرستانی.

می‌آوردند و لذا چندان به کتاب‌های شیعی اهمیت نمی‌دادند.

ه) در میان نویسندگان و محققان غربی در این دوره، چند فرد شاخص در زمینه مراجعه به منابع مختلف اسلامی دیده می‌شود. شاخص‌ترین فرد در این میان، ایگناس گلدزیهر، اسلام‌شناس معروف مجارستانی است که تنوع منابع مورد رجوع او از یک سو و انتخاب نسبتاً مناسب منابع، وی را در زمره پژوهندگان برتر این دوره قرار داده است. افراد دیگری همچون فلوتن، مارگلیوث، مک دونالد و لامنس در زمینه ارجاع به منابع اهل سنت و مشترک و نیز دوایت دونالدسون در مورد استفاده از منابع شیعی، از جمله دیگر اشخاص قابل توجه در این بازه زمانی هستند.

نتیجه‌گیری

بررسی روند آغازین توجه نویسندگان و محققان غربی به موضوع مهدویت، از اهمیت والایی برخوردار است؛ چراکه نشان‌دهنده نحوه ورود، پیش‌فرض‌ها و اهداف مستشرقان این دوره از سویی و حوادث تاریخی پیشران و جهت‌دهنده نظریات و شرایط مذهبی، سیاسی و اجتماعی مسلمانان از سوی دیگر است. چنان‌که مشاهده شد، توجه خاص و عمیق غربیان به مهدویت، به واسطه مدعیان این عرصه آغاز شد و دامنه و عمق آن به تدریج گسترده‌تر گردید. از نظر موضوعی، پس از نوشته‌های مختلف در مورد مدعیان و فرقه‌های مرتبط با مهدویت، اصالت این باور در اسلام و نیز اعتقاد شیعه به این موضوع مورد بحث و اظهارنظر مستشرقان بود؛ اگرچه به دلیل عدم آشنایی گسترده با منابع و دیدگاه‌های شیعه، در عرصه مهدویت شیعی در این بازه زمانی کار علمی عمیق و قابل توجهی صورت نگرفت.

مستشرقان این دوره، از نظر شغلی گستره، وسیعی را شامل می‌شدند و افراد بسیاری که حتی سابقه علمی شناخته شده‌ای نداشته و دارای مشاغل سیاسی، نظامی و ... بودند- در مورد مهدویت به اظهارنظر پرداخته‌اند. ملیت این افراد گوناگون بوده و انگلستان، فرانسه، آمریکا و آلمان، بیش‌ترین مستشرق را در این بازه زمانی داشته‌اند. حضور فیزیکی حدود دوسوم از این مستشرقان در کشورهای اسلامی قابل تأمل و توجه است.

آخرین موضوع مورد بررسی، منابع مورد استفاده نویسندگان و محققان غربی در این دوره زمانی است. به طوری که ملاحظه شد، منابع دست دوم و ترجمه‌ای و نیز اظهارنظرهای دیگر



مستشرقان غربی بیش از دیگر منابع، مورد ارجاع قرار گرفته و این دسته از مستشرقان کم‌تر به منابع اصیل روایی و نیز منابع شیعی رجوع کرده‌اند. به نظر می‌رسد بررسی دقیق‌تر دیدگاه‌های مهم مستشرقان این دوره، مفید و سودمند است؛ همچنان‌که بازخوانی و توجه عمیق‌تر به دیدگاه‌های چند نفر از آن‌ها که از نظر سطح علمی و پختگی، حائز اهمیت بوده که در مستشرقان پس از خود، حتی در دوره‌های بعد، تأثیرگذار بوده‌اند، امری لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

۱. الویری، محسن (۱۳۹۳). *مطالعات اسلامی در غرب*. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲. دارمستتر، جیمز (۱۳۱۷). *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری*، مترجم: محسن جهانسوز، تهران، کتابفروشی ادب.
۳. الدسوقی، محمد (۱۴۱۶ق). *الفکر الإستشراقی، تأریخه و تقویمه*، قم، مجله التوحید.
۴. فلوتن، فان (۱۳۲۵). *تاریخ شیعه یا علل سقوط بنی امیه*، مترجم: سید مرتضی هاشمی حائری، تهران، اقبال.
۵. کاشانی، میرزا جانی (۱۳۲۸). *نقطه الکاف، مصحح: ادوارد براون، بریل، لیدن هلند*.
۶. گوینو، ژوزف آرتور (۱۳۸۳). *سه سال در آسیا*، مترجم: عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، نشر قطره.
۷. ولهاوزن، یولیوس (۱۹۵۸م). *احزاب المعارضه السیاسیه الدینییه فی صدر الاسلام الخوارج و الشیعه*، مترجم: عبدالرحمن البدوی، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
8. Andreas, Friedrich Carl. (1896). *Die Babi's in Persien: ihre Geschichte und Lehre quellenmässig und nach eigener Anschauung dargestellt*. Leipzig: Akad. Buchh.
9. Attema, Dirk Sijbolt. (1942). *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tiidstip van den jongsten dag en zijn voortekenen*. N. v. Noordhollandsche uitgevers maatschappij. Retrieved from /z-wcorg/.
10. Bab, `Ali Muhammad Shirazi. (1905). *Le Bèyân arabe: le livre sacré de bâbysme de Séyyèd Ali Mohammed, dit le Bâb*. (A. L. M. Nicolas, tran.). Paris: Ernest Leroux.
11. Bab, Ali Muhammad Sirazi. (1902). *Le livre des sept preuves de la mission du Bab*. (A. L. M. Nicolas, tran.). Paris.
12. Blochet, E. (1903). *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*. Paris: LIBRAIRIE ORIENTALE ET AMÉRICAINNE.
13. Browne, Edward Granville. (1893). *A year amongst the Persians: Impressions as to the life, character, and thought of the people of Persia, received during twelve months' residence in that country in the Years 1887-8*. London: A. and C. Black.

14. Conder, Claude Reignier. (1882). The coming of the mahdy. Blackwood's Edinburgh, 132(803), 304-315.
15. Conder, Claude Reignier. (1884). The Guide of Islam. The Living Age, 160, 643-649.
16. Darmesteter, James. (1885). The Mahdi, past and present. (A. S. Ballin, tran.). New York: Harper & Brothers.
17. Donaldson, Dwight M. (1933). The Shi'ite Religion: a history of Islam in Persia and Irak. London: Luzac and Company.
18. Friedlaender, Israel. (1903). Die Messiasidee im Islam. In Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage A. Berliner's, gewidmet von Freunden und Schülern (pp. 116-130). Frankfurt: J. Kauffmann.
19. Friedlaender, Israel. (1910). Jewish-Arabic Studies. Jewish Theological Seminary of America. The Jewish Quarterly Review, 1(2), 183-215. <https://doi.org/10.2307/1450914>
20. Friedlaender, Israel. (1912). Jewish-Arabic Studies. I. Shiitic Elements in Jewish Sectarianism. jewiquarrevi The Jewish Quarterly Review, 2(4), 481-516.
21. Gobineau, Arthur de. (1866). Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale. Paris: Didier.
22. Goldziher, Ignác. (1981). Introduction to Islamic theology and law. (A. Hamori & R. Hamori, trans.). New Jersey: Princeton University Press.
23. Goldziher, Ignaz. (1910). Vorlesungen über den Islam. Heidelberg: CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG.
24. Guillaume, Alfred. (1924). The traditions of Islam : an introduction to the study of the Hadith literature. Oxford: THE CLARENDON PRESS.
25. Hughes, Thomas Patrick. (1885). A Dictionary of Islam. New York: SCRIBNER.
26. Hurgronje, Christiaan Snouck. (1885). Der Mahdi. [Erscheinungsort nicht ermittelbar: [Verlag nicht ermittelbar].

27. Ivanow, Wladimir. (1942). *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*. London; New York; Oxford; Bombay; Calcutta; Madras: Published for the Islamic Research Association by Oxford University Press.
28. Jání, Ḥájji Mírzá; & Browne, Edward Granville. (1910). *Kitáb-i Nuqṭatu'l-káf, being the earliest history of the Bábís*. Leyden [etc.]: Brill.
29. Kremer, Alfred von. (1868). *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams : der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
30. Lammens, Henri. (1906). *Études sur le Règne du Calife Omayyade Mo awia Ier*. Beyrouth: Impr. cathorique.
31. Lammens, Henri. (1922). Le "Sofiani" Héros National des Arabes Syriens. *Bulletin de l'Institut Français d Archéologie Orientale*, (21), 131-144.
32. Lammens, Henri. (1968). *Islam: beliefs and institutions*. (D. Ross, tran.). London: Cass.
33. Macdonald, Duncan Black. (1903). *Development of Muslim theology, jurisprudence, and institutional theory*. New York: Charles Scribner's Sons.
34. Macdonald, Duncan Black. (1927). *Gḥaiba*. In *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. (Vol. 2). Leiden: E.J. Brill.
35. Macdonald, Duncan Black. (1934). *Al-Mahdi*. In *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. (Vol. 3, pp. 111-115). Leiden: E.J. Brill.
36. Margoliouth, David Samuel. (1915). *Mahdi*. In *Encyclopædia of religion and ethics*. Vol. 8 Life and death - Mulla (Vol. 8, pp. 336-340). Edinburgh: Clark.
37. Margoliouth, David Samuel. (1919). *On Mahdis and Mahdism*. London: Oxford University Press.
38. Massignon, Louis. (1924). *Annuaire du Monde Musulman, Statistique, Historique, Social et Économique*. Paris: Ernest Leroux.
39. Massignon, Louis. (1935). *Les Origines shî ites de la famille vizirale des Banû'l Furât*. Le Caire.

40. Massignon, Louis. (1938). Recherches sur les Shi'ites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'Hégire. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 92 (n.F. 17)(3-4), 378-382.
41. Miller, William McElwee. (1923). Bahatism : its origin, history and teaching. New York: : Fleming H. Revell.
42. Nicolas, A. L. M. (1905). *SEYYED ALI MOHAMMED, DIT LE BAB*. Paris: DUJARRIC & Cie, ÉDITEURS.
43. Nicolas, A. L. M. (1910). Essai Sur Le Chéikhisme (Vols. 1-4). Paris: Geuthner.
44. Nöldeke, Theodor. (1901). Zur Geschichte der Omaidjen. *zeitdeutmorggese Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 55(4), 683-691.
45. Osborn, Robert Durie. (1876). Islam under the Arabs. London: Longmans.
46. Pizzi, Italo. (1903). *L'islamismo*. Milano: Hoepli.
47. Raugh, Harold E. (2008). British military operations in Egypt and the Sudan : a selected bibliography. Lanham, Md.: Scarecrow Press.
48. Reinaud, Joseph Toussaint. (1828). *Description des monumens musulmans du cabinet de M. le duc de Blacas*. Paris: Imprimerie royale.
49. Remey, Charles Mason. (1912). The Bahai movement; a series of nineteen papers upon the Bahai movement. Washington, D.C.: J.D. Milans.
50. Sell, Canon Edward. (1880). The Faith of Islam. London: TRUBNER.
51. Sell, Canon Edward. (1901). Essays on Islam. Madras; London: S.P.C.K. ; Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co.
52. Sprague, Sydney. (1908a). A year with the Bahais in India and Burma (2nd ed.). London: Priory Press.
53. Sprague, Sydney. (1908b). The story of the Bahai movement; a universal religion. Hampstead: The Priory Press, etc., etc.
54. Stoddard, Lothrop. (1922). The new world of Islam. LONDON: CHAPMAN AND HALL.

55. Strothmann, Rudolf. (n.d.). *Ḳā'im*. In Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936), Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. (Vol. 2, p. 642).
56. Vaux, Bernard Carra de. (1898). *Le mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam*. Paris: LIBRAIRIE HONORÉ CHAMPION.
57. Vaux, Bernard Carra de. (1909). *La Doctrine de l'Islam*. Paris: Gabriel BEAUCHESNE.
58. Vloten, Gerlof van. (1894). *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*. Amsterdam: J. Müller.
59. Wellhausen, Julius. (1902). *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: Georg Andreas Reimer Verlag.
60. Wensinck, A. J. (1927). *A handbook of early Muhammadan tradition : alphabetically arranged*. Leiden: E.J. Brill.
61. Wilson, Samuel Graham. (1915). *Bahatism and its claims : a study of the religion promulgated by Baha Ullah and Abdul Baha*. New York; Toronto: F.H. Revell.
62. Wingate, Francis Reginald. (1891). *Mahdiism and the Egyptian Sudan : being an account of the rise and progress of Mahdiism, and of subsequent events in the Sudan to the present time*. London: MACMILLAN AND CO.
63. Wollaston, Arthur N. (1886). *Half hours with Muhammad ... together with a short synopsis of the religion he founded*. London: W.H. Allen & Co.
64. Wollaston, Arthur N. (1905). *The sword of Islam*. London: John Murray.



نقد دیدگاه رشید رضا در تعارض روایات مهدویت

رحیم کارگر^۱
محمد براری^۲

چکیده

«مهدویت» در طول تاریخ اسلام، در بین عامه و خاصه مسلمین، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است و از آموزه‌های مشهور اسلامی به حساب می‌آید. اما کسانی بوده‌اند که بر اساس مبانی خاص خود یا دلایل دیگر، این ایده را به چالش کشیده، به انکار آن پرداخته‌اند. هرچند تعداد این افراد، نسبت به عموم مسلمانان قائل به مهدویت، زیاد نیست؛ در زمان خود یا بعد آن توانستند اثر گذار شوند. از جمله این افراد، «محمد رشید رضا»، صاحب «تفسیر المنار» است. وی، به ویژه در تفسیر المنار، تلاش کرده است با ادله گوناگون، مهدویت را زیر سوال ببرد، پایه‌های آن را سست و آن را انکار کند. یکی از ادله وی «تعارض» روایات مهدوی است. نگاهشته حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به این دلیل پرداخته و حتی بر مبنای اهل سنت، علاوه بر اشکالات مهمی که بر ایشان می‌شود (از قبیل نقد غیر عالمانه، عدم تلازم بین تعارض و جعل، سردرگمی در منشا یابی برای روایات مهدویت) اثبات می‌کند بین روایات مهدوی تعارضی وجود ندارد.

واژگان کلیدی: رشید رضا، تعارض روایات مهدوی، تعارض روایات، انکار مهدویت، ادله رشید رضا بر انکار مهدویت، نقد دیدگاه رشید رضا.

«مهدویت» و «خروج مردی از نسل پیامبر ﷺ در آخرالزمان»، از آموزه‌های مشهور بین مسلمانان است. نفوذ این آموزه در جامعه اسلامی، به حدی است که برخی از شیادان و فرصت طلبان، از آن به عنوان ابزاری برای رسیدن به مطامع دنیوی خود، دست یازیده‌اند. اما برخی از اندیشمندان و صاحبان فکر، بر اساس مبانی خاص خود، راه مقابله با آن و حتی انکار آن را مطرح کرده‌اند. یکی از این اندیشمندان، نویسنده اصلاح‌گرای اهل سنت، سید محمد رشید رضا است. وی که از شاگردان خاص شیخ محمد عبده به شمار می‌آید، برای نظریه خود دلایل گوناگونی ارائه می‌کند. یکی از آن دلایل، به زعم او، تعارضی است که در روایات مهدویت دیده می‌شود. وی معتقد است که این تعارض به قدری آشکار است که هر کس آن را می‌فهمد و قابل حل کردن و علاج نیست. البته در نقد آرای رشید رضا آثاری نگاشته شده است. مهدی سلطانی رنانی به صورت مستقل در فصلنامه انتظار موعود شماره ۲۱ مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی انتقادی بر دیدگاه‌های رشید رضا و احمد امین در باب احادیث مهدویت» (سلطانی رنانی، ۱۳۸۶: ص ۱۷۷)؛ ادله رشید رضا را به بوته نقد کشیده است. دیگران نیز به آرای رشید رضا پرداخته، آن را مورد نقد قرار داده‌اند؛ مانند مقاله ناصرالدین البانی با عنوان «حول المهدی» که در مجله تمدن اسلامی چاپ شده و آقای فقیه ایمانی نیز تصویر آن را در کتاب خود قرار داده است (فقیه ایمانی، ۱۴۳۱-۲۰۱۰: ص ۵۹۷-۶۰۳) و همچنین «مقاله عقیده اهل السنة و الاثر فی المهدی المنتظر»، نوشته عبدالمحسن العباد، مجله دانشگاه اسلامی مدینه منوره، شماره ۳ که به صورت کتابچه مستقلی هم چاپ شده است (العباد، ۱۴۰۲: ص ۷۵-۷۶). کتاب «بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت»، نوشته مهدی اکبر نژاد (اکبرنژاد، ۱۳۸۶: ص ۲۷۹-۲۸۱) و کتاب «حضرت مهدی ﷺ در روایات شیعه و سنی (پاسخ به شبهات)»، نوشته احمد علی طاهری ورسی (طاهری ورسی، ۱۳۹۰: ص ۳۵۹-۳۶۳)، به این مهم پرداخته‌اند.

البته در آثار مذکور به صورت مبسوط به بحث تعارض روایات، پرداخته نشده است، بلکه برخی به صورت کلی و برخی مختصر به نقد ادله رشید رضا پرداخته‌اند. از این رو، پرداختن به دیدگاه رشید رضا به خصوص روایات مهدویت ضروری می‌نماید. آیا تعارض ادعایی او قابل پذیرش است (حتی از سوی اهل سنت)؟ چه نقدهایی بر این دیدگاه وارد است؟

نگاشته حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه رشید رضا را مبنی بر تعارض روایات به صورت مبسوط تبیین کرده، آن را مورد بررسی و تحلیل انتقادی قرار داده است. در این مهم تلاش شده بیش تر به مبانی و بیانات علمای اهل سنت پرداخته شود تا این نکته روشن گردد که سخن رشید رضا، حتی طبق مبانی مقبول خودش صحیح نیست. در بیان کلمات رشید رضا، به مطالب وی در تفسیر المنار بسنده می‌شود؛ زیرا اصل بحث و تا حدی مبسوط‌ترین بحث در این زمینه، در تفسیر مذکور ارائه شده است.

شخصیت‌شناسی رشید رضا و آثار وی

سید محمد رشید رضا، متولد سال ۱۲۸۲ق، در نزدیکی شهر طرابلس کشور لبنان است (سبحانی، ۱۴۱۸: ج ۱۴، ص ۷۰۳) و نسبی به امام حسین علیه السلام می‌رسد (زرکلی، ۲۰۰۲: ج ۶، ص ۱۲۶). وی در طول تحصیلش در لبنان با مطالعه مقالات مجله «العروة الوثقی» که با نظارت سید جمال الدین اسدآبادی و به قلم محمد عبده بود، با اندیشه‌های اصلاحی آن دو، آشنا شد و بدان گرایش یافت. هر چند با وجود علاقه به ملاقات با سید جمال، نتوانست با وی ملاقات کند؛ با حضور شیخ محمد عبده در طرابلس در ایام تبعیدش به لبنان از طرف دولت عثمانی؛ فرصت ملاقات رشید رضا با محمد عبده فراهم شد (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۵). وی بعد از تمام شدن تحصیلاتش در طرابلس در سال ۱۳۱۵ق، به مصر رفت و جزو ملازمان محمد عبده شد؛ به گونه‌ای که به تعبیر خودش، نسبت به استادش، همانند «لازم بین بالمعنی الاخص» بود (همان). وی در دهه آخر شوال سال ۱۳۱۵ق، مجله «المنار» را پایه‌گذاری کرد که هدف از آن راه، بر اساس آنچه در مقدمه چاپ دوم، جلد اول آورده است، اصلاح دینی و اجتماعی امت اسلامی، عدم تعارض دین با عقل و علم، ابطال شبهات و زدودن خرافات از چهره دین، معرفی کرد (همان، ۱۳۱۵: ج ۱، ص ۱). وی سرانجام در ۲۳ جمادی الاولی ۱۳۵۴ق درگذشت (متولی، ۱۴۲۵: ص ۱۰۴).

رشید رضا، نویسنده‌ای پر کار به حساب می‌آید. او علاوه بر نگارش «تفسیر المنار»، مجله المنار را منتشر می‌کرد که ۳۵ جلد آن به مدت ۳۹ سال، از زمان تاسیس در سال ۱۳۱۵ (رشید رضا، ۱۳۱۵: ج ۱، ص ۱)؛ تا زمان مرگ رشید رضا در سال ۱۳۵۴ق، انتشار یافت. وی در هر جلد از آن، قلم زده است. علاوه بر آن‌ها، آثار مستقل دیگری از وی برجای مانده است؛ مانند خلاصه السیرة المحمدیة، الخلافة، ذکرى المولد النبوی، السنة والشیعة أو الوهابیة



والرافضة، شبهات النصارى وحجج المسلمين، عقيدة الصلب والفداء، الربا و المعاملات فى الإسلام، الوهابيون والحجاز، نداء للجنس اللطيف، المسلمون والقبط، الوحي المحمدى، رسالة فى حجة الإسلام الغزالي، رسالة فى التوحيد: على طريقة السؤال والجواب، الوحدة الإسلامية و مساواة الرجل بالمرأة (متولى، ۱۴۲۵: ص ۹۴-۹۶).

تفسیر المنار، یکی از مهم‌ترین آثار رشید رضا به حساب می‌آید و برخلاف آنچه برخی ادعا کرده‌اند (العوده، بی‌تا: ص ۴۱)، نگاشته و یا املا شده محمد عبده نیست، بلکه همان‌گونه که مولف (رشید رضا) در مقدمه‌اش اشاره کرده، نگاشته رشید رضا است (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۹)؛ با این تفاوت که در ابتدا اقتباساتی از کلاس درس تفسیر محمد عبده بود و رشید رضا آن را به رشته تحریر در می‌آورد. این رویکرد، به شهادت خود رشید رضا، تا آیه ۱۲۶ سوره نساء، که آخرین آیه تفسیر شده در درس تفسیر محمد عبده بود؛ ادامه داشت (همان: ج ۵، ص ۳۷۲). البته این بدان معنا نیست که هر آنچه در این قسمت آمده، توسط محمد عبده ارائه شده است، بلکه همان‌گونه که رشید رضا بدان تصریح می‌کند، اقتباس از مطالبی است که از استاد در جلسه درس تفسیر فرا می‌گرفت و البته همراه کردن آن با توضیحات و یا احیانا مطالبی دیگری بوده که نگارش آن‌ها در نظر نگارنده ضروری بوده است؛ هر چند غالب نگاشته‌های خود را تا زمان حیات ایشان قبل از چاپ بر ایشان عرضه می‌کرد و با نظارت وی به چاپ می‌رسید و بقیه هم که بعد چاپ به محمد عبده عرضه می‌شد، مورد رضایت وی بوده است (همان: ج ۱، ص ۱۸-۱۹). بعد از آن رشید رضا تلاش کرده، آن‌گونه که روش و متد استاد بوده است، مطلب را ادامه دهد و در تفسیر به همان سبک ملتزم باشد (همان: ج ۵، ص ۳۷۲).

دیدگاه رشید رضا در مورد تفسیر خودش:

این همان تفسیر یگانه جامع بین روایات صحیح و معقولات صریح است؛ تفسیری که حکم تشریح، سنت‌های خداوند در مورد انسان و هدایت بودن قرآن برای بشر در هر زمان و مکان را روشن می‌سازد و بین هدایت قرآن و آنچه مسلمانان در این عصر هستند؛ میزانی برقرار می‌کند؛ در حالی که مسلمانان از هدایت قرآن و آنچه سلفشان در چنگ زدن بر آن بودند، اعراض کرده‌اند. در این [تفسیر] مراعات سهولت در تعبیر می‌شود و از مخلوط کردن کلام با اصطلاح‌های علوم و فنون

اجتناب می‌شود؛ به گونه‌ای که عامه آن را بفهمند و خواص هم از آن بی‌نیاز نباشند و این همان روشی بود که [محمد عبده] دروس خود در الازهر را بر طبق آن اجرا می‌کرد (همان: ج ۱، ص ۵).

ناصرالدین البانی آن را تفسیر خوبی ارزیابی کرده است که می‌تواند مشکلات مسلمانان آن روز را بر طرف کند؛ در عین حال، به اشتباهات وی در مورد برخی از آموزه‌های دینی، از جمله احادیث عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و دجال و مهدی هم اشاره کرده است (البانی، بی‌تا: جواب سوال ۱۰ و ۳۸).

قبل از ورود به بحث، توجه به این نکته ضروری است که رشید رضا به دلیل پیش فرض نادرستی که از لحاظ تاریخی به عنوان فرضیه خود، داشته، مهدویت و برخی دیگر از آموزه‌های دینی را انکار کرده است. وی از آن رو که می‌خواهد تفسیری مبتنی بر عقل صحیح به همراه متون دینی صحیح ارائه کند (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۵) و از طرفی به خلافت عربی بسیار معتقد است (رشید رضا، بی‌تا: ص ۸۱)؛ مطالب و معارفی را که با درک وی و یا با نگاه وی ناسازگار است، با برچسب‌های متعددی، از قبیل جعل، دس و اسرئیلیات زیر سوال می‌برد. نمونه آن، مباحثی است که ذیل آیه ۱۸۷ سوره اعراف ارائه کرده است.

ادله رشید رضا بر انکار مهدویت

پیش‌تر سخنانی که در مورد انکار مهدویت از رشید رضا نقل شده، در تفسیر المنار منعکس گردیده است. وی به صورت واضح در سه جای تفسیر خود، مهدویت را انکار کرده است: سوره نساء آیه ۱۵۷، سوره اعراف آیه ۱۸۷ و سوره توبه آیه ۳۳؛ که تمام مطالب و ادعاهای وی در مورد انکار مهدویت در ذیل آیه ۱۸۷ سوره اعراف بیان شده است. دلایلی را که رشید رضا در لابه‌لای مباحث خود، بر انکار مهدویت ارائه می‌کند، می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. عدم صحت روایات مهدویت؛

۲. تعارض روایات مهدویت؛

۳. فقدان روایات مهدوی در صحیحین.

پیش‌تر کسانی که به ادله رشید رضا بر انکار مهدویت پرداخته‌اند، این را به عنوان دلیلی مستقل ذکر کرده‌اند؛ اما در ادامه در تحلیل تعارض روایات، بیان می‌کنیم که این نکته دلیل



مستقلی بر انکار مهدویت از سوی رشید رضا نیست، بلکه وی دلیل اول را علت ذکر نکردن روایات مهدویت از سوی آن دو، به شمار آورده است؛

۴. یهودی و مجوسی بودن ریشه اعتقاد به مهدویت؛

۵. پیامدهای منفی در دنیای اسلام (اعم از ادعاهای دروغ، جنگ‌ها، اختلافات و درگیری‌هایی که به دلیل این عقیده در بین مسلمانان به وجود آمده است)؛

۶. شیعی بودن اندیشه مهدویت؛

۷. خرافی بودن اندیشه مهدویت (همان، ۱۴۲۳: ج ۹، ص ۴۰۲ - ۴۴۹).

از بین دلایل مذکور، دو دلیل دوم و چهارم گستره بیش‌تری دارند؛ به گونه‌ای که این دو دلیل بن‌مایه بسیاری از دلایل دیگر به حساب می‌آیند.

تعارض روایات مهدویت

رشید رضا هر چند در جاهای متفاوتی از تفسیر خود به تعارض روایات مهدویت اشاره می‌کند و از عدم صحت و غیر قابل قبول بودن آن دم می‌زند؛ مبسوط‌ترین بحثی که در این مورد ارائه می‌کند، ذیل آیه ۱۸۷ سوره اعراف است که در تفسیر آن، بحثی بسیار طولانی ارائه می‌کند (همان). آیه ۱۸۷ سوره اعراف:

﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْتَلُونَكَ كَاتِبًا حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف: ۱۸۷).

وی در تفسیر این آیه سه مسئله را به نقد کشیده، بر جعلی بودن آن‌ها تاکید می‌کند:

۱. روایاتی که در مورد پایان دنیا و عمر دنیا وارد شده است؛

۲. روایات دجال؛

۳. روایات مهدوی.

او در مورد تعارض روایات مهدوی می‌نویسد:

و اما التعارض فی احادیث المهدي فهو اقوى و اظهر و الجمع بين الروایات فيه اعسر و المنكرون لها اكثر و الشبهة فيها اظهر و لذلك لم يعتد الشيخان بشيء من رواياتها فی صحیحهما» (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۹، ص ۴۳۵).

از این رو، ادعاهای وی در تعارض روایات را می‌توان در پنج محور بیان کرد:

الف) تعارض بین این روایات، قوی‌تر و آشکارتر است؛ بدین معنا که تعارض بین این روایات، به حدی قوی و روشن است که این تعارض، بر هر کس که روایات مهدوی را مطالعه کند، پوشیده نمی‌ماند؛

ب) جمع بین این روایات بسیار سخت است. دلیل این نکته، همان قوت تعارضی است که در نکته اول بدان تصریح کرده است؛

ج) منکران این روایات بسیارند؛ به گونه‌ای که منکران مهدویت، در برابر معتقدان به آن گسترده‌ترند؛

د) شبهه در روایات مورد نظر بسیار ظاهر و روشن است؛

ه) به دلیل همین تعارض قوی و آشکار است که شیخان (بخاری و مسلم) در صحیحین، به این روایات اعتنا نکرده‌اند.

از این‌جا روشن می‌شود که در واقع عدم ذکر روایات مهدوی در صحیحین، به عنوان دلیل مستقل نزد رشید رضا در انکار مهدویت نیست، بلکه وی مدعی است به دلیل تعارض غیر قابل حلی که در روایات مهدوی وجود دارد؛ از ذکر آن‌ها در صحیحین خودداری شده است. او به نوعی این نکته را به عنوان مویدی قوی برای دیدگاه خود ذکر کرده است.

وی در توضیح تعارض روایات مهدوی، به کثرت اختلاف روایات در اسم، نسب، صفات و اعمال مهدی عجل الله فرجه اشاره می‌کند و برای کلام خود دو نمونه ذکر می‌کند:

اول: مشهورترین روایات در اسم مهدی عجل الله فرجه و اسم پدر مهدی عجل الله فرجه این است که وی «محمد بن عبدالله» و در روایتی دیگر آمده است که وی «احمد بن عبدالله» است. شیعه امامیه هم اتفاق نظر دارند که وی «محمد بن الحسن العسکری» عجل الله فرجه است.

دوم: مشهور نزد اهل سنت در نسب مهدی عجل الله فرجه این است که وی علوی فاطمی، از فرزندان امام حسن عجل الله فرجه است و در بعضی روایات آمده است که از نسل امام حسین عجل الله فرجه است که این، با قول شیعه امامیه منطبق است. در ادامه به چند روایت اشاره می‌کند؛ مانند این روایت: پیامبر ص به عباس فرمود:

ای عمو! آیا تو را بشارتی بدهم؟ همانا اصفیا و برگزیدگان از ذریه تو هستند و خلفا از عترت تو هستند و مهدی که در آخر الزمان ظهور می‌کند، از نسل توست.



نقد:

اول: عدم جامع نگری و بررسی‌های غیر عالمانه

ناصر الدین البانی، تتبع رشید رضا و همفکرانش را ناقص معرفی کرده، می‌نویسد:

رشید رضا یا غیر او، هر آن چه را از روایات درباره مهدی وارد شده است حدیث به حدیث بررسی نکردند و در طلب اسنادی که برای این روایات وجود دارد، تمام تلاشی که می‌بایست انجام دهند، مبذول نداشته‌اند. اگر این کار را می‌کردند، به آن چه حجت را بر آنان تمام کند، دست می‌یافتند (فقیه ایمانی، ۱۴۳۱: ص ۶۰۰).

بررسی و تأمل در عبارات رشید رضا، نکته‌ای را که البانی متذکر شده است، به‌وضوح نشان می‌دهد؛ زیرا وی تنها به اختلافات که اکثرشان ناشی از روایات است، اشاره کرده و غیر از سه روایت در مورد عباسی بودن نسب امام مهدی علیه السلام (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۹، ص ۴۳۸)؛ هیچ روایت دیگری را نیاورده است؛ در حالی که بر اساس آنچه البانی متذکر شده است، باید روایات مهدی علیه السلام را یک به یک از لحاظ سند و متن بررسی و صحیح را از سقیم جدا کند و در صورت تعارض بین آنها، طبق مبانی با آنها رفتار می‌کرد، نه این که تنها به اختلافات اشاره کند و از وجود اختلافات، جعلی بودن و کذب بودن عقیده به مهدویت را نتیجه بگیرد.

از این روست که عبدالمحسن العباد، سخنان منکران مهدویت را غیر عالمانه می‌داند که منشا آن جهل به علم حدیث یا تبعیت از کسانی است که به حدیث آشنا نیستند (العباد، ۱۴۰۲: ص ۱۹)؛ یعنی کسانی که با حدیث طبق علم حدیث رفتار نمی‌کنند، در واقع از این علم آگاه نیستند. از این رو، با احادیث طبق مبانی و روش‌های علم حدیث، برخورد نمی‌کنند.

دوم: نبود ملازمه بین تعارض و جعلی بودن

«تعارض»، نشانه جعلی بودن و باطل بودن روایات نیست. اگر بنا باشد هر جا که بین روایات تعارض وجود داشته باشد، از آنها صرف نظر و یا به جعلی و موضوع بودن روایات حکم کرد؛ باید در مورد بسیاری از روایات، در حیطه‌های مختلف، اعم از فقه و کلام و علوم دیگر چنین رفتار کنیم (اکبر نژاد، ۱۳۸۶: ص ۲۸۰). یقیناً این‌گونه حکم کردن نزد رشید رضا نیز پذیرفتنی نخواهد بود.

سوم: استناد به روایت شاذ در مقابل قول مشهور

تعداد روایاتی که اسم مهدی را «احمد» معرفی می‌کند، تنها یک مورد است که توسط ربیع بن خراش از حذیفه بن یمان در بیان ملاحمی از رسول خدا ﷺ نقل شده است (طبری، ۱۴۱۶: ص ۳۷۷ و دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۸۹) که حتی طبق تصریح رشید رضا، مورد قبول مشهور مسلمانان اهل سنت قرار نگرفته است، بلکه مشهور اهل سنت نام مهدی ﷺ را «محمد» ذکر می‌کنند (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۹، ص ۴۳۷)؛ علاوه بر این که می‌توان بین این اقوال جمع کرد؛ این گونه که می‌شود یک شخص دو نام داشته باشد، همان گونه که برای پیامبر چنین بود. نیز طبق متون شیعی، امام مهدی ﷺ هر دو نام را داراست (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۳).

از سوی دیگر، اختلافات ذکر شده در مورد مهدی، در مورد نام ایشان نیست، بلکه گروه‌هایی که رشید رضا نام می‌برد (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۹، ص ۴۳۷)، در این که نام مهدی «محمد» است، اتفاق دیدگاه دارند؛ هر چند اختلاف آن‌ها بر سر مصداق مهدی موعود ﷺ است.

چهارم: عدم تعارض در اصل مهدویت

اگر تعارض بین روایات مهدوی را بپذیریم، این تعارض و اختلاف در جزئیات مرتبط با مهدویت است، نه در اصل مهدویت و بدیهی است اختلاف در جزئیات، در اصل مهدویت که بین روایات متعارض نیز امری مسلم است، خدشه‌ای وارد نمی‌سازد؛ اگرچه اصل مهدویت توسط همین روایات متعارض به دست آید؛ زیرا:

الف) این گونه نیست که در برابر هر روایت که از مهدی یا مباحثی مرتبط با مهدی خبر می‌دهد، حدیث متعارضی وجود داشته باشد؛

ب) حتی اگر بپذیریم همه روایات مهدوی (با هر مضمونی) متعارض می‌باشند؛ اصل مهدویت توسط همین روایات متعارض به دست آمده است. پس در این صورت، در اصل مهدویت خدشه‌ای وارد نخواهد کرد؛ زیرا روایات با تمام اختلاف ادعا شده، از یک حقیقت صحیح خبر می‌دهند؛ به این مضمون که مهدی ﷺ در آخر الزمان در امت پیامبر ﷺ ظهور خواهد کرد. به عبارت دیگر، از مجموع روایات دارای اختلاف، قدر متیقنی می‌توان اخذ کرد و آن، صحّت و حق بودن وجود و ظهور مهدی ﷺ است.

پنجم: سردرگمی در تحلیل روایات دارای اختلاف

به نظر می‌رسد رشید رضا در تحلیل مهدویت و روایات مرتبط با آن، به نوعی سردرگمی، دچار شده است؛ زیرا از سویی اساس اعتقاد به مهدویت را، ایده‌ای سیاسی ارائه شده توسط مجوس برای از بین بردن قدرت عرب و احیای دوباره سلطنت فارس تحلیل می‌کند (همان: ص ۴۲۰ و ۴۳۶)؛ و از سوی دیگر، آن را جزو اسرائیلیاتی بر می‌شمارد که توسط یهودیانی مانند کعب الاحبار در جامعه نفوذ پیدا کرده است (همان). در عین حال، مصدر روایات مهدوی را نزاع سیاسی معروف شیعه (مسئله امامت و خلافت بعد پیامبر) دانسته (همان: ج ۱۰، ص ۳۵۱) و روایاتی که نسب مهدی را علوی معرفی می‌کند، ساخته و پرداخته شیعه، تحلیل می‌کند. در مقابل، روایات با نسب عباسی را به منظور عقب نماندن عباسیان از علویان در این معرکه عنوان می‌کند (همان: ج ۹، ص ۴۳۸).

ششم: اقلیت منکران

اکثریت بودن منکران مهدویت که از سوی رشید رضا ادعا شده است (همان، ۱۴۲۳: ج ۹ ص ۴۳۵)؛ صحیح نیست؛ زیرا تأملی اندک در نظریات علمای شیعه و اهل سنت، خلاف آن را اثبات می‌کند؛ یعنی مخالفان مهدویت در اقلیت قرار دارند و معظم علمای فریقین، ضمن اختلافاتی که در زمینه برخی مسائل و اضلاع این عقیده دارند؛ اصل مهدویت را تلقی به قبول کردند.

بن باز هم در تقریظی که بر کتاب عبدالمحسن العباد زده است، مهدویت را امری معلوم معرفی می‌کند که توسط روایات مستفیض، بلکه متواتر نقل شده است (العباد، ۱۴۰۲: ص ۱۳).

عبدالمحسن العباد نیز در جواب سوالی از منکران مهدویت از بین قدما می‌نویسد:

همانا من در بین گذشتگان، غیر از دو نفر [=ابو محمد بن ولید بغدادی و ابن خلدون] نیافتم که منکر احادیث مهدی باشد، یا در آن تردید کند (همان، ص ۶۶).

بستوی نیز بعد بر شماری و معرفی هفده نفر از منکران مهدویت، مقابل آن‌ها را جمهور امت اسلامی می‌داند که احادیث مهدی را تلقی به قبول کرده‌اند (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۳۹).

هفتم: عدم تعارض در روایات مهدوی

از ابن قیم جوزی نقل شده است:

برای صدور حکم به تعارض دو حدیث و آن‌ها را در زمره مختلف الحدیث به شمار آوردن، لازم است هر دو قابلیت احتجاج را داشته باشند؛ اما اگر یکی از آن دو، به هر حال قابل قبول نباشد، این حدیث توانایی معارضه با حدیث قوی را ندارد؛ زیرا در این حالت اثری بر آن مترتب نیست (ابن محمد السید، ۱۴۲۴: ج ۱، ص ۵۰۳).

از این رو: «هر اختلافی، تعارض نیست»، بلکه تعارض عبارت است از تقابل و تدافع دو روایت متساوی الاعتبار که لسان هر کدام دیگری را به کلی نفی کند که هیچ راه جمع یا مرجح سندی و متنی در یکی از آن‌ها وجود نداشته باشد (طاهری و رسی، ۱۳۹۰: ص ۳۶۳).
به عبارت دیگر، در صورتی می‌توان تعارض بین دو روایت را پذیرفت که هر دو روایت، شرایط حجیت را دارا باشند، و اگر یکی شرایط حجیت را نداشته باشد، مدعی تعارض، ادعای تعارض بین «حجت» و «لاحجت» را مطرح می‌کند که هیچ عاقل منصفی آن را نمی‌پذیرد.
اختلافات روایات مهدوی هم از این قبیل هستند. ناصرالدین البانی در نقد تعارض ادعایی رشید رضا، بر آن تکیه کرده، می‌نویسد:

به تحقیق، سید در انکار مهدویت به علت دیگری استناد کرده که تعارض است؛ در حالی که این علت دفع [=رد] می‌شود؛ زیرا شرط تعارض، مساوی بودن دو طرف تعارض در قوه ثبوت است [به گونه‌ای که هر دو قدرت اثبات متعلق خود را داشته باشند]؛ اما برپا کردن تعارض بین قوی و ضعیف، چیزی است که هیچ عاقل با انصافی آن را جایز نمی‌شمارد؛ تعارضی که گمان شده است از این قبیل است (فقیه ایمانی، ۱۴۳۱: ص ۶۰۱).

بستوی نیز بعد از ارائه احادیث و آثار ثابت و صحیح نزد خود، تعارض روایات ضعیف را موجب ضرر زدن به روایات و آثار ثابت نمی‌داند؛ زیرا معتقد است هر کدام در جای خود قرار دارد و انسان منصف، صحیح را از ضعیف جدا می‌کند؛ اولی را می‌پذیرد و دومی را رد می‌کند (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۳۸۰).

اگر مدعی تعارض، حجیت هر دو را ثابت بداند، باز هم به تساقط و دست کشیدن از هر دو دلیل نوبت نمی‌رسد؛ زیرا در نگاه فریقین با بروز هرگونه تعارض و تضاد ابتدایی بین



روایات، اگر امکان جمع بین آنها ممکن است، باید آن راه را پیمود. در صورت عدم امکان جمع، به مرحله «ترجیح» نوبت می‌رسد که روایت قوی‌تر را بر روایت مقابل آن «مقدم» می‌کنند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۴۳۸ - ۴۳۹ و قرضاوی، ۱۴۱۴: ص ۱۱۳ و ۱۱۷). در واقع در این دو صورت، تعارضی که بین روایات وجود دارد، تعارض واقعی و مستقر نیست، بلکه تعارضی ابتدایی و قابل زوال است.

بنابراین، در صورتی که دو مرحله قبل امکان‌پذیر نبود، به وجود تعارض واقعی و در نهایت «تساقط» و «غیر قابل استناد» بودن روایات حکم می‌شود.

برای توضیح بیش‌تر، نمونه‌ای از روایات متعارض را که رشید رضا در بحث نسب امام مهدی عجله الله تعالی فرجه بدان اشاره کرده است، تحلیل می‌کنیم. وی در بیان نمونه تعارض، به اختلاف احادیث از موضوع علوی و فاطمی بودن مهدی عجله الله تعالی فرجه یا عباسی بودن ایشان اشاره کرده است. در بین روایات مهدوی با این دوگانگی از لحاظ محتوا برمی‌خوریم؛ ولی روایاتی که از فاطمی و علوی بودن - صراحتاً یا تلویحاً - خبر می‌دهند؛ حتی بر مبنای اهل سنت، بر روایات مقابل که مهدی را از نسل عباس معرفی می‌کنند؛ ترجیح دارند و طبعاً روایات دسته اول باید مقدم شوند که نتیجه آن زایل شدن تعارض ابتدایی موجود است؛ زیرا:

اولاً: چنان که خود رشید رضا در ارائه بحث خود بدان تصریح کرده است؛ روایات علوی و فاطمی بودن، مشهورترند و این «شهرت» بین خاصه و عامه وجود دارد (رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۹، ص ۴۳۵). «شهرت» موجب تقویت و برتری این دسته از روایات بر دسته مقابل خواهد شد؛ اگر چه صرف شهرت بین عامه و خاصه، دلیل بر صحت و یا قوت یک روایت نخواهد شد؛ زیرا همان گونه که سیوطی نقل کرده است، مشهور بر دو قسم است «صحیح» و «غیر صحیح (ضعیف)» و چه بسا روایت مشهوری که فاقد سند است (سیوطی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۷۳)؛ مانند روایت «مَنْ بَشَّرَنِي بِخُرُوجِ آذَارِ بَشْرَتِهِ بِالْجَنَّةِ»؛ کسی که مرا به خروج ماه آذار [= صفر] بشارت دهد، او را به بهشت بشارت می‌دهم». ابن جوزی و احمد بن حنبل این روایت را از موضوعات و جعلیات به شمار آوردند که هیچ اصلی برای آن نیست (أبناسی، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۴۳۷). با وجود دیدگاه مذکور، این نکته در مورد مسئله مهدویت قابل پذیرش و حتی قابل طرح نیست؛ زیرا این روایات با وجود کثرت و تعدد، در محاورات، یا در کتاب‌های غیر معتبر نقل نشده‌اند؛ بلکه همان گونه که ناصرالدین البانی تصریح می‌کند، در کتاب‌های سنن و در

معاجم و مسانید، مورد توجه قرار گرفته و نقل شده‌اند (فقیه ایمانی، ۱۴۳۱: ص ۶۰۰)؛ کتاب‌هایی همانند سنن ابی‌داود و ابن ماجه و مسند احمد و معجم صغیر و اوسط و کبیر طبرانی که نقل روایات جعلی بسیار، به آنان، حداقل از سوی نویسندگانی همچون رشید رضا، قابل پذیرش نیست.

ثانیاً: کثرت عددی در روایت و یا راویان یک دسته از روایات متعارض و مختلف، در متون اهل سنت به عنوان یکی از «مرجحات» به شمار می‌رود. حازمی آن را اولین «مرجح» ذکر کرده، می‌نویسد:

از چیزهایی که به وسیله آن یکی از دو حدیث [متعارض و مختلف] ترجیح پیدا می‌کند، کثرت عدد در یکی از دو جانب است، که در باب روایت موثر است؛ زیرا نزدیک به تواتری است که موجب علم می‌گردد (الحازمی، ۱۳۵۹: ص ۹).

جلال‌الدین سیوطی و دیگران هم به این مرجح اشاره کرده‌اند (سیوطی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۹۸؛ السبکی، ۱۴۱۱: ج ۲، ص ۲۰۱ و ابن محمد السید، ۱۴۲۴: ص ۵۰۸).

بررسی اجمالی احادیث مرتبط با نسب مهدی عجل‌الله‌فرجه، به این نکته رهنمون می‌سازد؛ احادیثی که مهدی را علوی و فاطمی و از نسل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ذکر می‌کند، از احادیث مقابل، به مراتب هم از لحاظ تعداد و هم از لحاظ راویان بیش‌تر هستند. تامل در مرجح بعدی این نکته را روشن می‌سازد.

ثالثاً: از ابن قیم جوزی در بیان مرجحات، نقل شده است: روایتی که راوی آن از اهل و عیال گوینده یا صاحب قصه و یا از نزدیکان وی بوده باشد، بر حدیث مقابل آن، برتری دارد؛ زیرا اهل و عیال و نزدیکان یک فرد نسبت به وی از غیرشان داناترند. بنابراین، خبر آن‌ها مقدم می‌گردد (ابن محمد السید، ۱۴۲۴: ص ۵۰۴). السبکی نیز این مرجح را این‌گونه مطرح می‌کند: «روایت کسی که به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نزدیک‌تر باشد، مقدم می‌شود» (السبکی، ۱۴۱۱: ج ۲، ص ۲۰۱).

تامل در روایات مهدویت این نکته را روشن می‌سازد، روایاتی که نسب علوی و فاطمی برای مهدی عجل‌الله‌فرجه بیان می‌کنند، از این جهت هم بر روایات مقابل برتری دارند؛ زیرا در سلسله اسناد روایات مذکور، راوی‌ای که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند، عبارت است از: امیر المومنین علیه‌السلام که روایت‌های متعددی از ایشان نقل شده است (ابن حماد، ۱۴۱۷: ص ۲۶۱، ۲۶۲ و ۲۶۶؛ ابن

ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۵۱۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۴۴۴؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۲۱۳؛ ابی داود، ۱۴۳۰: ج ۶، ص ۳۴۱؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۵۶؛ دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۵۹ و متقی هندی، ۱۹۸۹: ج ۱۴، ص ۶۸۲) و ام سلمه (ابی داود، ۱۴۳۰: ج ۶، ص ۳۴۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۲۳، ص ۲۶۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۴، ص ۶۰۰ و دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۴۹ و ۱۰۵۷) و عایشه (ابن حماد، ۱۴۱۷: ص ۲۶۳) و امام حسین علیه السلام (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ج ۱۹، ص ۴۷۵ و متقی هندی، ۱۹۸۹: ج ۱۲، ص ۱۹۸) که از خانواده پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده‌اند و همچنین عبدالله بن مسعود (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۵۱۳؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۲۰۹ و ۲۱۰؛ ابی داود، ۱۴۳۰: ج ۶، ص ۳۳۵؛ ترمذی، بی تا: ج ۴، ص ۵۰۵ و دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۳۹، ۱۰۴۰ و ۱۰۵۴) و ابی سعید خدری (ابن راشد، ۱۴۰۳: ج ۱۱، ص ۳۷۱ و ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ص ۲۳۶؛ دانی، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۱۰۴۸ و حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۴، ص ۶۰۰) و حذیفه بن یمان (طبری، ۱۴۱۶: ص ۳۷۷) که از اصحاب خاص نزدیک پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شمرده می‌شدند.

اما روایاتی که از عباسی بودن مهدی علیه السلام خبر می‌دهند، اغلب آن‌ها از ابن عباس نقل شده‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۷: ص ۲۶۲؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۵۱۳؛ ابن حنبل، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۹۶۶؛ دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۴۲ و ۱۰۴۳ و ابن جوزی، ۱۴۰۱: ج ۲، ص ۳۷۵). ابن عباس هر چند جزو بزرگان صحابه به شمار می‌رود؛ در اتصال بیش‌تر به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به درجه امیرالمومنین علیه السلام و عبدالله بن مسعود و ابی سعید خدری و عایشه و حذیفه بن یمان نمی‌رسد؛ زیرا این افراد بیش‌تر از ابن عباس محضر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را درک کردند. ابن عباس تنها سی ماه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را درک کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۳۳۱).^۱

رباعاً: روایاتی که مهدی علیه السلام را از بنی‌العباس معرفی می‌کنند، دو دسته هستند:

الف) روایاتی که به صراحت خبر می‌دهند، مهدی از نسل عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد، از عثمان بن عفان و بدین گونه نقل شده است: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: مهدی از

۱. در مورد عباسی بودن مهدی علیه السلام به غیر از ابن عباس روایات معدودی از کعب دیده می‌شود (ابن حماد، ۱۴۱۷: ص ۲۶۵ و ابن عساکر، ۱۹۹۵: ج ۵۳، ص ۴۱۳) و تک روایتی از عثمان بن عفان (ابن جوزی، ۱۴۰۱: ج ۲، ص ۳۷۳ و ابن عساکر، ۱۹۹۵: ج ۵۳، ص ۴۱۴) و ابی سعید خدری (متقی هندی، ۱۹۸۹: ج ۱۲، ص ۲۷۰) و عمار یاسر (ابن جوزی، ۱۴۰۱: ج ۲، ص ۳۷۵).

فرزندان عمویم عباس است (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ج ۵۳، ص ۴۱۴ و ابن جوزی، ۱۴۰۱: ج ۲، ص ۳۷۳). در همین مضمون است روایتی که بر اساس آن پیامبر ﷺ در حق عباس و فرزندان وی این گونه دعا می‌کند: «ای عمو! آیا نمی‌دانی مهدی از فرزندان توست؟!» (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ج ۲۶، ص ۲۹۸). بستوی هر دو روایت را موضوع و ساختگی معرفی می‌کند (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۱۴ و ۴۸).

ابوهریره نقل می‌کند که پیامبر ﷺ به عباس فرمود: «ای ابا الفضل! همانا خداوند به وسیله ما این امر را آغاز کرد و به وسیله ذریه تو آن را ختم می‌کند» (اصبهانی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۳۱۵) و در همین مضمون است روایتی که ابن جوزی از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که ختم اسلام را به وسیله جوانی از نسل عباس متذکر می‌شود (ابن جوزی، ۱۴۰۱: ج ۲، ص ۳۷۵).

ب) روایاتی از ابن عباس که با تعبیر «منا» مهدی را از آنان معرفی می‌کند. بیش‌تر این روایات با تعبیری این‌گونه وارد شده‌اند: «منا السفاح و منا المنصور و منا المهدی» برخی مانند بستوی، مراد از این سه شخص را سه خلیفه اول عباسی معرفی می‌کند، که زمانشان گذشته است (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۲۱۲). روایتی از ابن عباس نقل شده است که می‌تواند شاهد ادعای بستوی قرار بگیرد: ابن عباس از مادرش، ام الفضل نقل می‌کند که پیامبر ﷺ به پدرش عباس فرمود:

... زمانی که سال ۱۳۵ بیاید، این امر برای تو و فرزندان خواهد بود. از ایشان است

سفاح و منصور و مهدی (ابن جوزی، ۱۴۰۱: ج ۱، ص ۲۹۱).

برخی مانند ابن کثیر، مراد از مهدی را در این روایات، غیر از مهدی عباسی، سومین خلیفه بنی‌العباس معرفی می‌کنند؛ چنان‌که سفاح را هم غیر از سفاح، اولین خلیفه عباسی می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ج ۶، ص ۲۷۸).

نکته

۱. بستوی در بین روایاتی که مهدی را عباسی معرفی می‌کند، تنها یک روایت را دارای سند «حسن» معرفی می‌کند که جزو دسته دوم به شمار می‌رود. بر اساس این روایت سعید بن جبیر از ابن عباس چنین نقل می‌کند: «منا ثلاثة منا السفاح و منا المنصور و منا المهدی» (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۵۱۳؛ ابن حنبل، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۹۶۶؛ دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۴۲ و ابن عساکر، ۱۹۹۵: ج ۵۳، ص ۴۱۳).



۲. اگر مراد از روایات دسته دوم را مانند ابن کثیر تفسیر کنیم، می‌توان بین این روایات و روایاتی که مهدی علیه السلام را علوی و فاطمی معرفی می‌کنند؛ جمع کرد و تنافی بین آن دو را از بین برد؛ به این شکل که مراد از کلمه «منا» در بیان ابن عباس، بنی‌المطلب، یا بنی‌هاشم باشد. دلیل بر این جمع، روایاتی از ابن عباس است که در مورد مهدی علیه السلام می‌گوید: «منا اهل‌البیت» (ابن حماد، ۱۴۱۸: ص ۲۶۲ و متقی هندی، ۱۹۸۹: ج ۱۴، ص ۵۸۵). همچنین روایاتی که از وی در مورد آغاز و ختم امر ولایت، نقل شده است. در سنن دانی از ابن عباس دو روایت در این مضمون نقل شده است؛ مانند این روایت:

اگر از دنیا تنها یک روز باقی مانده باشد، هر آینه خداوند به وسیله ما این امر را ختم خواهد کرد؛ همان گونه که [این امر را به وسیله ما] آغاز کرد و به وسیله ما ختم می‌شود (دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۴۳). به همین مضمون است روایتی که ابن حماد به سند خود از ابن عباس نقل می‌کند (ابن حماد، ۱۴۱۸: ص ۲۶۶).

نتیجه گیری

تعارض موجود در روایات مهدوی، ابتدایی و قابل زوال است و دوام و پایداری برای آن وجود ندارد. تعارض ادعایی از سوی رشید رضا و دیگران، از منظر فریقین و حتی طبق مبانی آن‌ها قابل قبول نیست؛ زیرا روایاتی که در مورد مهدویت وارد شده است، حتی روایات موجود در منابع اهل سنت، دارای تعارض مستقر و پایدار نیستند، بلکه تعارضاتی که وجود دارد، تعارضات ابتدایی و قابل زوال هستند.

برآیند روایات مهدوی این است که مهدی علیه السلام نامش هم‌نام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و از نسل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، امیرالمومنین علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام است. آن حضرت در آخرالزمان به اذن خدا قیام می‌کند و جهانی را که پر از ظلم و ستم شده است، به سوی عدل و قسط سوق می‌دهد و این، همان مؤلفه و آموزه اساسی مشترک بین فریقین است که دارای شهرت بسزایی است. در مقابل روایات مذکور، روایاتی که در مقابل مهدی علیه السلام را از نسل عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم معرفی و یا نام دیگری برای آن حضرت علیه السلام بیان می‌کنند؛ یا قابل جمع‌اند با روایاتی که مهدی علیه السلام را علوی و فاطمی معرفی می‌کنند و یا در صورت عدم امکان جمع، تاب مقابله و تعارض با روایات مقابل خود را ندارند و طبعاً از اعتبار ساقط می‌شوند.

منابع

قرآن كريم.

١. ابن ابي شيبه، ابوبكر عبدالله بن محمد (١٤٠٩ق). *المصنف*، تحقيق: كمال يوسف الحوت، رياض، مكتبة الرشد.
٢. ابن اثير، ابوالساعات المبارك بن محمد الجزري (١٣٩٢ق). *جامع الاصول فى احاديث الرسول*، تحقيق: عبدالقادر الارنوط، مكتبة الحلواني دمشق، مكتبة دار البيان، بيروت.
٣. ابن امير الحاج، محمد بن محمد (١٤١٧ق). *التقرير و التحرير فى علم الاصول*، بيروت، دار الفكر.
٤. ابن جوزى، ابوالفرج عبدالرحمن بن على (١٤٠١ق). *العلل المتناهية فى الاحاديث الواهية*، تحقيق: ارشاد الحق الاثرى، باكستان، اداره علوم اثرية.
٥. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان التميمي (١٤١٤ق). *صحيح ابن حبان*، شعيب الارنوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، لبنان.
٦. ابن حماد المروزي، نعيم (١٤١٨ق). *الفتن*، تحقيق: ابن سيد الشورى، مجدى بن منصور، بيروت، دار الكتب العلمية.
٧. ابن حنبل الشيباني، ابوعبدالله احمد بن محمد (١٤٠٣ق). *فضائل الصحابة*، تحقيق: محمد عباس، وصى الله، لبنان، مؤسسة الرسالة.
٨. _____ (١٤١٦ق). *مسند احمد*، تحقيق: احمد محمد شاكر، قاهره، دار الحديث.
٩. ابن راشد الازدى، معمر بن ابي عمرو (١٤٠٣ق). *الجامع*، تحقيق: حبيب الرحمن الاعظمى، باكستان، مجلس علمى، بيروت، المكتب الاسلامى.
١٠. ابن عساکر، على بن الحسن (١٩٩٥م). *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق: ابوسعيد عمر بن غرامة العمرى، بيروت، دار الفكر.
١١. ابن كثير القرشى الدمشقى و ابوالفداء اسماعيل بن عمر (١٤٠٨ق). *البداية و النهاية*، تحقيق: على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
١٢. ابن ماجه القزوينى، محمد بن يزيد (١٤٣٠ق). *سنن ابن ماجه*، تحقيق: شعيب الارنوط، محمد كامل، قره بللى، عادل مرشد، بيروت، دار الرسالة العالمية.
١٣. ابن محمد السيد، جمال (١٤٢٤ق). *ابن قيم الجوزية و جهوده فى خدمة السنة النبوية و علومها*، مدينه، عمادة البحث العلمى بالجامعة الاسلامية.
١٤. ابناسى، ابو اسحاق ابراهيم بن موسى (١٤١٨ق). *الشد الفياح من علوم ابن الصلاح*، تحقيق: صلاح فتحى هلال، رياض، مكتبة الرشد.

١٥. ابي داود السجستاني، سليمان بن الاشعث (١٤٣٠ق). *سنن ابي داود*، تحقيق: شعيب الارنؤوط، محمد كامل قره بللي، بيروت، دار الرسالة العالمية.
١٦. اصفهاني [اصفهاني]، ابونعيم، احمد بن عبدالله (١٤٠٥ق). *حلية الأولياء و طبقات الأصفياء*، بيروت، دار الكتاب العربي.
١٧. اكيرنژاد، مهدي (١٣٨٦). *بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت*، قم، بوستان کتاب.
١٨. الباني، ناصرالدين (بي تا). *فتاوى العلامة محمد ناصرالدين الالباني*، بي جا، مجلة الاصاله.
١٩. آخوند خراساني، محمد كاظم (١٤٠٩ق). *كفاية الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٢٠. بستوى، عبدالعليم عبدالعظيم (١٤٢٠ق). *الموسوعة فى احاديث المهدي الموضوعه و الضعيفه*، دار ابن حزم، بيروت، المكتبة المكية.
٢١. _____ *المهدي المنتظر فى ضوء الاحاديث و الآثار الصحيحة*، دار ابن حزم، بيروت، المكتبة المكية.
٢٢. ترمذى السلمى، ابو عيسى محمد بن عيسى (بي تا). *الجامع الصحيح سنن الترمذى*، تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٢٣. حازمى همدانى، ابو بكر محمد بن موسى (١٣٥٩ق). *الاعتبار فى الناسخ و المنسوخ من الآثار*، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية.
٢٤. حاكم نيشابورى، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (١٤١١ق). *المستدرک على الصحيحين*، تحقيق: عطا، مصطفى عبدالقادر، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٥. داني، ابو عمرو عثمان بن سعيد (١٤١٦ق). *السنن الواردة فى الفتن و غوائلها و الساعة و اشراطها*، تحقيق: رضاء الله بن محمد ادريس المباركفورى، رياض، دار العاصمة.
٢٦. رشيد رضا، سيد محمد (١٣١٥ق)، *مجلة المنار*، جلد ١، قاهره، الزهراء.
٢٧. _____ (١٣٥٤ق). *مجلة المنار*، جلد ٣٥، قاهره، الزهراء.
٢٨. _____ (بي تا). *الخلافة، قاهرة، الزهراء للاعلام العربى*.
٢٩. _____ (١٤٢٣ق). *تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار)*، تحقيق: سمير مصطفى رباب، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣٠. زرکلى الدمشقى، خيرالدين بن محمود (٢٠٠٢م). *الاعلام*، بي جا، دار العلم للملايين.
٣١. ذهبى، محمد بن احمد (١٤١٣ق). *سير أعلام النبلاء*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣٢. سبحانى، جعفر (١٤١٨ق). *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
٣٣. سبكى، عبدالوهاب بن على (١٤١١ق). *الاشباه و النظائر*، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣٤. سلطاني رنانى، مهدي (تابستان ١٣٨٦). *تحليلى انتقادى بر دیدگاه‌های رشید رضا و احمد امين در باب احاديث مهدویت*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ٢١.

٣٥. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (بي تا). *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*، رياض، مكتبة الرياض الحديثة.
٣٦. طبراني، ابو القاسم سليمان (١٤١٥ق). *المعجم الاوسط*، تحقيق: طارق بن عوض الله ابن محمد، عبدالمحسن بن ابراهيم الحسيني، قاهره، دار الحرمين.
٣٧. طبراني، سليمان بن احمد (١٤٠٤ق). *المعجم الكبير*، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، موصل، مكتبة العلوم و الحكم.
٣٨. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير (١٤١٦ق). *تهذيب الآثار*، تحقيق: علي رضا بن عبدالله ابن علي رضا، دمشق، دار المامون للتراث.
٣٩. _____ (١٤٠٧ق). *تاريخ الامم والملوك*، بيروت، دار الكتب العلمية.
٤٠. عباد، عبد المحسن بن حمد (١٤٠٢ق). *عقيدة اهل السنة و الاثر في المهدي المنتظر*، مدينه، مطابع الرشيد.
٤١. عوده، سلمان (بي تا). *دروس للشيخ سلمان العوده*، بي جا، بي نا.
٤٢. فقيه ايماني، مهدي (١٤٣١ق). *الامام المهدي عند اهل السنة (مقاله حول المهدي از ناصرالدين الباني در مجله تمدن اسلامي)*، قم، مجمع جهاني اهل البيت.
٤٣. قرضاوي، يوسف عبدالله، (١٤١٤ق). *كيف نتعامل مع السنة النبوية*، المنصوره، دار الوفاء.
٤٤. متقي هندي، علي بن حسام الدين (١٩٨٩م). *كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٤٥. متولي، تامر محمد محمود (١٤٢٥ق). *منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة*، قاهره، دار ماجد عسيري.



بررسی عوامل تقویت و تضعیف امتداد تاریخی مدعیان مهدویت

عزالدین رضانژاد^۱

محسن رحیمی جعفری^۲

چکیده

با توجه به پیدایی مدعیان مهدویت در طول تاریخ، نحوه پیدایش فرقه‌ها و جریان‌ها در دوران مختلف، یکی از پرسش‌های اساسی است و در کنار آن، بررسی زمینه‌ها و علت‌های امتداد و عدم آن از اهمیت خاصی برخوردار است. در پی همین اهمیت و دغدغه مستمر دلسوزان و حافظان اسلام ناب و فعالیت‌های فراوان برای حفظ شیعیان و به طور خاص برای جوانان؛ این نوشتار در صدد پاسخگویی به چگونگی پایدار ماندن عوامل تقویت و تضعیف امتداد تاریخی مدعیان مهدویت است. در این پژوهش داده‌های منابع فرق و جریان‌های انحرافی از طریق مطالعات کتابخانه‌ای به دست آمد و با روش توصیفی-تحلیلی به سامان رسید. نتایج نشان می‌دهد برخورداری از حمایت حکومت‌های استعماری، پشتوانه فرهنگی رسانه‌ای، فرصت‌سازی از وضع سیاسی و جغرافیایی و حرکت در جهت باورها و اعتقادات جامعه، از مهم‌ترین عوامل امتداد جریان ادعای مهدویت به شمار می‌رود و عواملی همانند وجود عالمان شیعه به عنوان مرزبانان دین اسلام در مقابل انحرافات، اتهام‌زنی مخالفان، نسبت دروغین، غیر قابل دفاع بودن ادعا، جعلی بودن اصل فرقه و ناپختگی و قیام مسلحانه، موجب عدم امتداد تاریخی مدعیان مهدویت شده است.

واژگان کلیدی: چرایی امتدادتاریخی، مدعیان، عوامل تقویت، عوامل تضعیف، فرقه‌های انحرافی، مدعیان مهدویت.

با پیدایش اسلام و نهادینه شدن آموزه‌های مهدویت در ابعاد حاکمیتی و نجات بخشی، مدعیان دروغین هم برای بهره‌برداری از این فرصت‌ها پدیدار شدند. این جریان اگر چه در برخی مقاطع تاریخ کمرنگ بوده است؛ هیچ مقطع تاریخی را بدون مدعی نمی‌توان سراغ گرفت. در پی سختگیری‌های حکام و کارگزاران آن‌ها در شهرها و گسترش ظلم و ستم به مردم و از طرفی حضور افراد صاحب نفوذ در مقابل حکومت و کسانی که هوای حکومت در سر داشتند؛ در کنار این دو گروه، همیشه سودجویانی بدنبال فرصت برای جلب توجه مردم بوده‌اند. در پی این اتفاقات، این قشر بهترین راه برای رسیدن به مطامع خود را تحریک مردم به سمت مهدویت دانسته؛ چون آمال و آرزوهای مردم را در گرو آمدن مهدی عج معرفی می‌کردند. البته در مسیر هم افراد ویژه‌ای را در رأس حرکت قرار می‌دادند و مردم خسته از بیدادگری‌ها با شور و شوق به آن‌ها گرایش پیدا می‌کردند. در این جریان، مدعیانی که حکومت تشکیل داده، یا از پشتوانه استعمار یا حاکمان بهره‌مند بودند و یا تشکیلاتی منسجم داشتند، در تداوم ادعا و فرقه خود موفق بودند و باقی مدعیان در گیراگیر این کش مکش‌ها یا محو شده و یا مدت ناچیزی از عملکرد خود بهره‌مند می‌شدند.

با توجه به این مقدمه تا زمانی که به علل امتداد و عدم آن در مورد مدعیان و فرقه‌ها پرداخته نشود، این دام همچنان بر سر راه جوانان و مردان و زنان وجود خواهد داشت. بنابراین، در کنار برخوردهای قهری و علمی، باید علل امتداد و عدم آن ریشه یابی گردد تا برای اقدام عملی به منظور حذف فرقه‌ها و جلوگیری از استمرار جریان مدعیان نوظهور زمینه فراهم شود.

در این مقوله، نوشته‌هایی همانند «مهدیان دروغین مهدویت»، تالیف رسول جعفریان؛ «مواجهه ائمه علیهم‌السلام در برخورد با مدعیان دروغین مهدویت»، نوشته امیر محسن عرفان؛ «جریان‌های انحرافی مهدویت»، اثر حسین حجامی وجود دارند؛ لیکن این آثار به چرایی امتداد یا عدم امتداد این جریان نپرداختند، بلکه به عنوان ویژگی یا در پی نقل یا نقد یک جریان انحرافی، به آن موارد پرداخته شده است. ویژگی نوشتار پیش‌رو دسته‌بندی علل امتداد برخی فرق و مدعیان به شیوه جدید است. آنچه در پی می‌آید، حاصل تلاش وافر است مبتنی بر مطالعه منابع کتابخانه‌ای در زمینه علل و عوامل هر پدیده که سعی شده دسته‌بندی گردیده،

در اختیار فرهیختگان و محققان قرار گیرد.

عوامل امتداد تاریخی مدعیان مهدویت

یک. برخورداری از ابزار اقتدار سیاسی و حاکمیتی

۱- تشکیل حکومت فرقه‌ای

مجموعه‌ای از بزرگان، عالمان و صاحب نفوذان جامعه، شخص را به عنوان مدعی به رسمیت شناخته که مقبولیت عمومی و اطاعت را در پی داشته است؛ همانند اسماعیلیه^۱ (فاطمیون)، محمد بن عبدالله بن تومرت مغربی، مهدی سودانی و مشعشعیان (مدت کوتاه) و زیدیه.

۱-۱. اسماعیلیه، نخستین دعوت مسلحانه اسماعیلیه در یمن بود. در سال ۲۶۸ ق، یکی از دعوات اسماعیلی، معروف به حسین بن حوشب که ایرانی الاصل بود، گروهی از قبایل یمن را گردآورد و دعوت امام اسماعیلی منتظر (عبیدالله المهدی) را ظاهر و تعدادی از شهرهای اطراف را فتح کرد و سپس به تاسیس اولین دولت اسماعیلی در یمن موفق شد. او به منصور الیمن ملقب گردید (مشکور، ۱۳۸۶: ص ۵۰-۵۱) و سر سلسله خلفای فاطمی، عبیدالله المهدی در سال ۲۹۷ ق، حکومتی نیرومند در تونس بنیان نهاد (ابن خلکان، ۱۳۱۰: ج ۳، ص ۱۱۷). این حکومت اسماعیلیان به صورت جسته و گریخته در مناطق گوناگون ادامه داشت تا سال ۶۵۴ ق که حکومت اسماعیلیه توسط هلاکوی مغول برانداخته شد (مشکور، ۱۳۸۶: ص ۵۱).^۲ البته نقش دعوات در امتداد فرقه اسماعیلیه را نمی توان نادیده گرفت. بعد از وفات اسماعیل در سال ۱۴۳ ق و محمد بن اسماعیل در حدود سال ۱۷۹ ق، دو کار مهم بر عهده

۱. «اسماعیلیه» نخست دو فرقه شدند: «اسماعیلیه خاص و اسماعیلیه عام». اسماعیلیه خاص می‌گفتند: اسماعیل در زمان پدرش امام بود و غایب گشت و او امام هفتم است. اسماعیلیه عام گفتند: اسماعیل در زمان پدرش درگذشت و پیش از مرگش پسرش، محمد را جانشین خود معرفی کرد. لذا امام هفتم این فرقه، محمد فرزند اسماعیل است (مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۴۸).

۲. البته در تاریخ فخری آمده است: در سال ۵۳۷ ق، دولت فاطمیین یکباره از سرزمین مصر برافتاد (الفخری، ص ۳۶۰-۳۶۱) و دولت فاطمی مصر به دست سلطان صلاح الدین ایوبی در سال ۵۶۷ (۱۱۷۱ میلادی) برافتاد (الکامل، ج ۲۵، ص ۱۴۶، پاورقی).

دعات بود: یکی تالیف کتاب، همچون کتاب «الزینه» و «ام الکتاب» و دیگر، محافظت از خانواده امام اسماعیلی و تبلیغ اعتقادات اسماعیلیه. چنان که محمد جواد مشکور اشاره می‌کند، خانواده محمد بن اسماعیل، از بیم مأموران عباسی به شام رفته و در آن جا به صورت بازرگان می‌زیستند. در این دوران، دعاتی را به بلاد اطراف فرستاده تا نزدیک بودن زمان ظهور مهدی آخرالزمان از نسل اسماعیل را به مردم بشارت بدهند (همان، ص ۴۹). در زمینه حفظ جان امام هم می‌نویسد: عبیدالله مهدی در مصر نزدیک بود گرفتار خلیفه عباسی شود که به دست یکی از دعوات خود نجات پیدا کرد (همان، ص ۵۰). بنابراین، تشکیل حکومت توسط اسماعیلیه، موجد تشکیلات و افرادی مستعد گردید که نتیجه آن، امتداد چند صد ساله تاریخی شد.

۱-۲. ابن تومرت، محمد بن عبدالله بن تومرت مغربی (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۶، ص ۳۰۰ و فارسی، ۱۳۶۳: ج ۵، ص ۲۳۳-۲۴۰) پایه‌گذار حکومتی ۱۳۰ ساله در سرزمین مغرب (مراکش) بوده است (حجامی، ۱۳۹۵: ص ۱۳۰-۱۳۴). در مورد شخصیت وی گفته شده است:

و کان ابن تومرت قد رحل فی شبیته إلی بلاد الشرق فی طلب العلم، و کان فقیها، فاضلا، عالما بالشریعة، حافظا للحدیث، عارفا بأصولی الدین و الفقه، متحققا بعلم العریة، و کان ورعا، ناسکا (ابن الأثیر، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۵۶۹ و فارسی، ۱۳۷۱: ج ۲۴، ص ۳۱۰-۳۲۷).

در حقیقت، یکی از عوامل بقای موحدون، ویژگی‌های ابن تومرت است که در سایه آن به ایجاد فرقه و حکومت در مغرب موفق گردید. ابن تومرت سالیان زیادی به منظور پایه‌گذاری حکومت موحدون زمینه‌سازی کرد تا توانست در اوایل قرن ششم در مغرب، با بیعت مردم شهر تینمَل و سرکوب مخالفانش در آن ناحیه کوهستانی، پایگاهی برای خود ایجاد کند که بعد از درگذشت وی در سال ۵۲۴ ق در مراکش، حکومت موحدون توسط عبدالمؤمن کار خود را شروع کرد (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۹۴-۱۹۶).^۱

۱-۳. مهدی سودانی

یکی از قیام‌هایی که در اواخر قرن نوزدهم در مغرب به اسم مهدویت صورت گرفت و نگاه‌های زیادی را به خود معطوف کرد؛ قیام مهدی سودانی بود و از آن‌جاکه این کشور

۱. جهت مطالعه بیشتر (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۶).

مستعمره غربی‌ها بود، غربی‌ها نیز درگیر این جریان شدند و لذا شرق شناسان در مورد این جریان، تألیفاتی صورت دادند.

مهدی سودانی (۱۲۵۹-۱۳۰۲ق) که نام وی محمد احمدبن عبدالله و از سادات حسینی بود، پس از نفوذ در بین توده مردم، در دوره‌ای چندین ساله به دعوت مردم پرداخت و پس از جذب افراد زیادی در سال ۱۲۸۹ق، خود را مهدی منتظر معرفی کرد و به دلیل فساد حکومت مصری‌ها بر سودان، او توانست ادعای خویش را در سراسر سودان بگستراند. او با قیام‌های مسلحانه علیه حاکمیت، توفیقات زیادی به دست آورد و تا مرز تشکیل حکومت پیش رفت. اگر چه او در ساله ۱۳۰۲ق در گذشت؛ نهضت او سالیان زیادی در صوفیان اهل سنت سودان ریشه دواند (همان، ص ۲۰۵-۲۰۷).

دارمستتر بر این عقیده است که مهدی سودانی پس از پیروزی‌های متعدد به انتظام حکومت خویش پرداخت و عبدالله تعایشی را بر لشکریان خویش خلیفه قرار داد (جیمز، ۱۳۱۷: ص ۱۹۲-۲۰۹). حکومتی که مهدی سودانی پایه‌گذار آن بود، در سال ۱۸۹۹م با کشته شدن عبدالله تعایشی بر چیده شد (حجامی، ۱۳۹۵: ص ۱۶۱).

برخی سال تاسیس حکومت توسط مهدی سودانی را ۱۸۸۳م می‌دانند که در آن سال، تمام ایالات سودان تحت سیطره سودانی در آمد (ام دبلیو، ۱۳۳۶: ص ۹۲ و عرفان، ۱۳۹۴: ص ۹۴).

از آن جا که حکومت دارای ابعاد فراوانی، از جمله ابعاد مادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است؛ شکل‌گیری یک جریان و تفکر در سایه این ابعاد گسترده در بستر جامعه ماندگاری تاریخی خواهد داشت.

۴-۱. مشعشعیان

سید محمد فلاح از سادات موسوی بود که طی سلسله اقدامات نظامی و سیاسی بر تمامی خوزستان تسلط یافت. نهضت «مشعشعی» در حقیقت توانست یک دولت محلی بنیان نهد که این دولت تا زمان شاه اسماعیل که به خوزستان لشکر کشید، تداوم یافت و این حکومت محلی حدود هفتاد سال پایدار بود. دولت صفویه در سال ۹۱۴ق، به دلیل غالی‌گری این فرقه، بساط آنان را برچید (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۱۱-۱۱۵).



۵-۱. زیدیه

اگر چه فرقه زیدیه در سرزمین عراق و حجاز و شام که مرکز ادعای زید بن علی بود، توفیقی در برپایی حکومت نداشت؛ در طول تاریخ اقتدار خود، به طور پراکنده با یاری پیروان زیدی مسلک، توانست حکومت‌هایی، اگر چه با منطقه جغرافیایی محدود برپا کند.

الف) علویان طبرستان: حسن بن زید، در ری سکونت داشت؛ زیدیه علویه طبرستان، از وی به عنوان زعامت آنان دعوت به عمل آوردند و در ادامه، در سال ۲۵۰ق، علویان شهرهای سعید آباد، کلار، چالوس و نیروس با او بیعت کردند.

حسن بن زید، به یاری جنگاوران طبرستانی خود، در سال ۲۵۳ ق، در طبرستان تثبیت گردید (رحمتی، ۱۳۹۲: ص ۶۸-۷۳). این حکومت تا سال ۲۸۷ ق، یعنی سال درگذشت محمد بن زید (همان، ص ۷۶) ادامه داشت؛ ولی بعد از شکست او که با مرگ وی همراه بود، باعث شد، حکومت طبرستان تحت حاکمیت سامانیان قرار گیرد (همان، ص ۷۶-۷۷)؛ اما با ظهور ناصر اطروش (حسن بن علی) و مبارزات او دوباره حکومت طبرستان در سال ۳۰۱ ق به دست علویان افتاد (همان، ص ۸۰). براساس بررسی تاریخی، حکومت علویان زیدی در طبرستان تا سال ۳۱۶ق (همان، ص ۸۷) امتداد داشت و پس از آن، اگر چه علویان در طبرستان بسیار بودند؛ حاکمیت با عباسیان بود.

ب) بنی رس: در یمن، داعیان زیدی برای انتخاب زعیمی برای خود در تلاش بودند. آن‌ها به دنبال یکی از اشراف مدینه بودند که در این مورد، هادی، فرزند حسین بن قاسم بن ابراهیم رسی برگزیده شد. هادی در سال ۲۸۰ ق به یمن رفت (همان، ص ۱۵۷). او در ابتدا، قلمرو حکومت خود را صعده و اطراف آن قرار داد. هادی تا پایان عمرش (سال ۲۹۸ق) در مسند خود به عنوان امام زیدیان باقی ماند.^۱ اگر چه حکومت زیدیان در یمن به خاطر اختلافات درون فرقه‌ای به آسیب‌های فراوانی دچار شد؛ همین تسلط ناپایدار آنان، باعث گردید که فرقه زیدیه تا زمان حاضر در آن منطقه جغرافیایی وجود داشته باشد.

ج) ادرسیان: ادريس، فرزند عبدالله محض و از نوادگان امیرالمؤمنین علی علیه السلام است، که فرقه ادارسه به او منتسب است. حکومت ادارسه در قرن دوم ق، توسط ادريس بن عبدالله پایه‌گذاری گردید (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۴۰۶-۴۰۹). ظاهراً بنا بر نقل کتاب‌های

۱. برای مطالعه بیشتر (ر.ک: زیدیه در ایران، نوشته محمدکاظم رحمتی، ص ۱۵۵-۱۷۷).

تاریخی (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۴۱-۴۷)؛ حکومت ادرسیان با وجود جانشینان پس از ادریس بن عبدالله تا اواسط قرن پنجم به درازا کشید (سلطانی، ۱۳۹۰: ص ۱۱۰-۱۱۴). براساس برخی منابع نیز حکومت ادرسیان از ۳۶۳ق فراتر نرفته است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۵۶۱-۵۶۴).

در زمینه شکل‌گیری حکومت‌ها در فرقه‌های ذکر شده، به نظر می‌رسد که نحوه شکل‌گیری و آماده‌سازی این حکومت‌ها دو گونه بوده است: در فرقه‌هایی چون اسماعیلیه، ابن تومرت، مهدی سودانی و مشعشعیان؛ حکومت توسط مدعی شکل گرفته و خود مدعی بنیان‌گذار حکومت بوده است؛ ولی در فرقه زیدیه علویان، بنی رس و ادارسه، پیروان و خواص فرقه با تلاش و زحمت حکومت را ایجاد کردند و شخص اول را بر کرسی خلافت نشانند. در نتیجه امتداد حاکمیت فرقه بر اثر وجود رهبری توانا و داعیانی پایبند به اعتقادات فرقه صورت گرفت و هر کدام جداگانه به انسجام فرقه و مؤثر در توانمندسازی و امتداد حاکمیت فرقه بود.

۲. حمایت حکومت‌ها از فرقه‌ها

بدیهی است که این عامل و پشتیبانی از طرف حاکمان داخلی یا خارجی صورت گرفته و این عامل دو رویه داشته است: گاهی عامل امتداد فرقه‌ای بوده و گاهی باعث انقراض فرقه‌ای دیگر. ولی در این قسمت از مقاله علل تداوم فرق بررسی می‌شود و علت عدم امتداد در جای دیگر بررسی خواهد شد.

دسیسه برای امتداد حکومت

از حوالی سال ۱۱۶ق که قیام‌های ضد اموی در خراسان شکل گرفت، مهم‌ترین ابزار برای سامان بخشی و شکل‌گیری یک حرکت جدید و تشکیلاتی، به‌عنوان زمینه سازان ظهور مهدی سامان یافت و در همه حرکت‌های ضد اموی، ندای مهدویت گسترده شد؛ همانند ادعای حارث بن سریج، یکی از رهبران شورش‌ی که طبری نقل می‌کند:

و كان الحارث يظهر أنه صاحب الرايات السود؛ حارث فرزند سریج وانمود کرد که صاحب پرچم‌های سیاه اوست (طبری، ۱۴۱۸: ج ۹، ص ۲۳-۲۴).

در حقیقت، حجم بالای روایات رایات سود (پرچم‌های سیاه)، چنین انگیزه‌ای را برای بنی عباس و رهبران شورش‌ها باعث گردید تا برای پیشبرد نگرش خود از آن بهره ببرند. برای



تبیین گسترده‌گی روایات رایات سود و ترفند استفاده بنی عباس، نگاه کنید به منابع مهمی همچون سنن ابی داود:

يُخْرِجُ رَجُلًا مِنْ وَرَاءِ النَّهْرِ يُقَالُ لَهُ الْحَارِثُ حَرَاثٌ، عَلِيُّ مَقْدَمْتَهُ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ مَنْصُورٌ...؛ مردی از ماوراء النهر خروج می‌کند، به نام حارث و پیشاپیش او مردی است که به او منصور گویند (ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۳۰۹، ح ۴۳۹۱).

نیز به فتن ابن حماد (ابن حماد، ۱۴۱۸: ص ۱۲۴-۱۲۹)، باب «علامات فی انقطاع ملک بنی امیه» می‌توان مراجعه کرد که روایات قابل ملاحظه‌ای در زمینه پیشبرد کار بنی عباس در خود جای داده است.

یکی از مورخان معاصر، در تحلیل این دوران به این نکته اشاره دارد که بنی عباس در این فضا و با استناد به روایات پیامبر ﷺ، نفوذ خود را در قیام‌ها گسترده‌تر کردند و توانستند در سال ۷۲ یا ۷۳ ق، حکومت بنی عباس را بر دوپایه «اهل بیت پیامبر ﷺ» و «ظهور مهدی» بنا گذارند (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۵۹-۶۶). حکومت نوپای عباسی که توان مقابله با تمام جنبش‌های امویان و غیره را در خود ندید، در زمان منصور عباسی رسماً به بحث مهدویت ورود پیدا کرده و برای فرزند منصور، لقب مهدی، برگزید و در مقابل ادعای مهدویت از سوی نفس زکیه، منصور عباسی فرزند خود را مهدی معرفی کرد (همان، ص ۶۴-۶۶). به این ترفند عباسیان بیفزایید، دست و دلبازی مهدی عباسی در سال اول خلافتش و رفتار خوب او را با مردم. این دو رویکرد این نتیجه را داد که می‌گفتند: «هذا هو المهدی، و هذا ابن عم رسول الله ﷺ و سمیه» (الآغانی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۶۶ و ۲۰۹). نکته عجیب، این که منصور عباسی اموال بسیاری را از مردم گرفت، تا جایی که باعث فقر آنان شد؛ در عین حال، در وقت مرگش، به فرزندش، مهدی وصیت کرد آن اموال را به مردم باز گرداند تا مجذوب او شوند و او چنین کرد و این امر سبب شد تا مردم دعایش کنند و بگویند: «هذا هو المهدی الذی ورد فی الاثر» (توحیدی، ۱۳۲۴: ص ۱۸۱ و الآغانی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۶۶ و ۲۰۹).

به هر حال، در هیاهوی قیام‌های ضد اموی، عباسیان بر موج اعتقاد مردم به ظهور مهدی سوار شدند و حکومتی چند صد ساله را پایه گذاری کردند. مواردی هم برای استقرار حاکمان بیگانه است که در ادامه خواهد آمد.

۱. نقش استعمار در تقویت مدعیان

حرکت برنامه ریزی شده استعمار در پیدایی و تقویت مدعیان، به مقتضای مدعی و مقتضای جامعه شکل می‌گرفته است؛ مثلا در مواردی حفظ منافع خود را در ایجاد مدعی تشخیص می‌دانند و در برهه‌ای دیگر، تقویت مدعیان و جنبش‌های موجود را در برنامه خود قرار می‌دادند. در عرصه مهدویت هر دو گونه یافت می‌شود. در ادامه به تفصیل این دو رویکرد می‌پردازیم:

الف) استعمار و پیدایی مدعی مهدویت: غلام احمد قادیانی، از جمله مدعیانی است که استعمار در پیدایش او نقش داشته است. وی ابتدا به حکومت انگلیس پیوست و در شهر سیالکوت ساکن گشت و سپس ادعای مهدویت کرد و تا ادعای خدایی پیش رفت (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۲۲۹). این ارتباط در همراهی پدر وی با دربار دولت استعمارگر انگلیس در هند ریشه دارد (حجّامی، ۱۳۹۵: ص ۱۶۴). بر اساس منابع تاریخی، در این خوش خدمتی‌ها، تمام اعضای خانواده غلام احمد قادیانی سهیم بودند. غلام احمد تصریح می‌کند، در سایه حکومت انگلیس است که می‌تواند ادعاهای خود را در سراسر کشورهای اسلامی بگستراند (همان، ص ۱۶۵). ظاهرا در زمینه ادعاهای وی و مقبولیت او در سرزمین‌های مختلف، دولت انگلیس خدمات شایانی به او کرد تا جایی که رفاه نسبی بین مردم به وجود آورد. از طرفی هم وی تمام قد از دولت انگلیس بهره‌ای نیکو نشان داد، تا جایی که در سال ۱۸۹۷م، آغاز شصت سالگی ملکه انگلیس، «تحفه قیصریه» را در مدح و مجد او آغاز کرد و در این کتاب، ملکه را تا «ظل الله» بالا برد و طاعت او را طاعت خداوند دانست! آن قدر منافع دولت انگلیس با منافع او گره خورد که وقتی یکی از حاکمان استعمار انگلیس، به فرقه قادیانیه کم توجهی کرد، قادیانی علیه وی شکایت کرد. در مقابل، دولت بریتانیا سریعا عکس العمل نشان داد و به حاکم وقت اخطار داد (الغوری، ۱۳۹۲: ص ۳۶). در کنار حمایت‌های همه جانبه دولت انگلیس از فرقه احمدیه، امروزه این فرقه در سراسر جهان حدود ده میلیون پیرو دارد (عرفان، ۱۳۹۴: ص ۱۰۴-۱۰۷)؛ و عجب این که در طول یک قرن و نیم از آغاز قادیانیه، شاهد هستیم که مرکز فرقه احمدیه در انگلیس بوده (حجّامی، ۱۳۹۵: ص ۱۶۶-۱۶۷) و موجودیت این فرقه

۱. رجوع شود به مقاله «نقش استبداد و استعمار در پیدایش بایبیت»، (امیرعلی حسن لو، مشرق موعود، پیش شماره، ص ۲۱۰).

با حمایت‌های آنان امتداد یافته است.

ب) استعمار و تقویت مدعی مهدویت: آنچه بدیهی و از واقعیت‌های جریان استعمارگری است، این است که استعمار، همیشه خود را سر سفره آماده فرقه‌ها رسانده‌اند. شواهد نشان می‌دهد که همواره عده‌ای برای انحراف مردم بستری آماده می‌کنند و ناگهان در بین اقدامات، استعمار سر رسیده و عنان کار را به دست گرفته و جریان را به سمت دلخواه حرکت داده و آن را مدیریت کرده است.^۱ چگونگی حمایت استعمارگران از جریان‌های انحرافی در موضوع مهدویت در دو سده اخیر به اجمال گزارش و بررسی می‌شود:

یکم. بسترسازی برخی از پیروان شیخیه در به وجود آمدن فرقه بابیه: شیخیه و بابیت و بهائیت، با یکدیگر پیوند ناگسستنی دارند. از آن‌جا که آغاز تفکر شیخیه با انحرافات شیخ احمد احسائی شروع شده است، در این نوشتار ابتدا به پیدایش شیخیه اشاره می‌گردد. برخی ظهور انحراف و تفکرات شیخ احمد احسائی را در پی اختلافات اصولیان و اخباری‌گری دانسته‌اند (زاهدانی، ۱۳۹۰: ص ۸۶) و انحرافات وی را در قبول اخبار و عمل به آن می‌دانند. برخی دیگر ظهور این انحراف را برگرفته از جدایی وی از علما به دلیل ورود او به مطالعات فلسفه یونانی و تاثیر پذیری وی از آن می‌دانند. اگر چه فلسفه یونانی با شیخیگری سنخیتی نداشت، علاقه‌مندی وی به فلسفه یونانی و شیفتگی پذیرش ناسنجیده روایات، درهم آمیختگی تفکرات دینی و انحراف از آموزه‌های شیعی را به وجود آورد و استعمار از این جریان، برای ایجاد تفرقه میان شیعیان بهره برد (ر.ک: افراسیابی، ۱۳۸۲: ص ۲۵ و رضائزاد، بهار ۱۳۸۱: ص ۲۲۸).

می‌توان گفت شیخیه از بیگانگان متأثر نبوده؛ ولی قطعاً نگاه بیگانگان را به این انحراف جلب کرد. برخی بر این باورند که ادعاهای شیخ احمد احسائی و جنبش‌هایی که در ایران به وجود آورد، چشم و گوش سیاست‌بازان خارجی را باز کرد (حسن لو، پیش شماره مشرق موعود: ص ۲۰۳) و استمرار حرکت شیخیه مسیر را برای نفوذ و برنامه‌ریزی بیگانگان هموار ساخت.

۱. بدیهی است انگیزه استعمار و بیگانگان در تقویت مدعیان یا پیدایش فرقه‌های انحرافی، در سراسر جهان، از جمله ایران در مقابله و مواجهه با دولت‌ها نبوده است؛ زیرا آنان در کسب منافع خویش با دولت‌ها مشکلی نداشتند، بلکه سد ملت‌ها بود که در مواجهه با آن به بن بست رسیده و لذا ناچار به دنبال انحرافات عقیدتی و شکاف بین ملت‌ها بودند (زاهدانی، بهائیت در ایران، ص ۷۷-۸۴).

برخی به اختلاف شدید به وجود آمده در قزوین بین شیخ احمد احسائی و علمای قزوین و به دنبال آن شهادت حاج محمد تقی برغانی در سال ۱۲۳۴ ق پرداخته؛ بر این باورند که این موضوع راه را برای مداخله استعمار روس و انگلستان باز کرد. طبق برخی دیدگاه‌ها، ابتدای مداخله بیگانگان بعد از احسائی و ریاست سید کاظم رشتی بود که سید کاظم رشتی را عامل و جاسوس بیگانگان دانسته‌اند (رضانژاد، تابستان ۱۳۸۱: ص ۲۷۱).

دوم. بابت: شاید با اطمینان بتوان گفت بستر پیدایش بابت استعمار بوده است. هرچه مسیر زندگی و شخصیت شیخ احمد احسائی شفاف و قابل بررسی است، شخصیت علمی و رفتاری علی محمد شیرازی پر رمز و راز است، تا جایی که او را دارای علم لدنی معرفی کرده‌اند (زاهدانی، ۱۳۹۰: ص ۱۲۷). برخی اصل فرقه بابیه را فرزند ناخلف دولت استعمار انگلیس می‌دانند (حسن لو، مشرق موعود، پیش شماره، ص ۲۰۱)؛ ولی به نظر می‌رسد ابتدای حمایت‌های رسمی بیگانگان از علی محمد باب، حمایت گرگین خان در اصفهان از او باشد (زاهدانی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۱) که ارتباط روشن وی را با دولت روسیه نشان می‌دهد. در زمینه ارتباط علی محمد باب با بیگانگان، مدارک قطعی وجود دارد؛ که جای هیچ شکی نمی‌گذارد (افراسیابی، ۱۳۸۲: ص ۲۷۱-۲۸۴) و این، خود بیانگر اهتمام بیگانگان در حمایت از بابیه است. تاثیر این حمایت همگی در بهائیت آشکار می‌شود و تا کنون این حمایت‌ها باعث حفظ و زنده نگاه داشتن این انحراف بوده است (و البته بیش تر پنهانی)؛ ولی در بهائیت دست‌های پشت پرده آشکار تر می‌شود.

سوم. بهائیت: شاید بتوان نقش استعمار را در تداوم بهائیت، در سه مرحله بیان کرد: ابتدا در زمان بابت در ایران که حسینعلی نوری از طریق پدرش، میرزا عباس که کاربرد در سفارت روسیه بود، با دستگاه روس رابطه داشت. گفته شده او از ابتدای ورودش به سلک بابت در حمایت سفارت خانه‌های خارجی، به خصوص روس بوده است. وی در سال ۱۲۶۹ ق، توسط دولت روس از زندان آزاد و به بغداد فرستاده شد (رضانژاد، زمستان ۱۳۸۲: ص ۲۷۶). میرزا حسینعلی نوری در سمت کارگزار، خدمات شایانی به دولت روس کرد و در مقابل، آن‌ها هم در سخت‌ترین شرایط حامی سرسخت او بودند. تا زمانی که وی در ایران بود، با سفارت خانه روس ارتباط مستمری داشت. وقتی با کمک روس‌ها از ایران تبعید شد. روس‌ها حسینعلی نوری را با سواران خود تا مرز عراق همراهی کردند (زاهدانی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۵-۱۴۷).



مرحله دوم، پس از تبعید از ایران است که ارتباط با دولت استعمارگر انگلیس هم اضافه شد. ارتباط اصلی حسینعلی نوری با دولت انگلیس، بعد از تبعید وی به بغداد در آن مکان آغاز شد (زاهدانی، ۱۳۹۰: ص ۱۵۰). برخی ارتباط حسینعلی با دولت انگلیس را قطعی دانسته؛ ولی به تاریخ شروع این ارتباط اشاره‌ای ندارند (افراسیابی، ۱۳۸۲: ص ۳۱۴).

مرحله سوم، ارتباط وی با بیگانگان، هنگامی است که وی در ترکیه به سر می‌برد که باپیدایش فرقه ضاله بهائیت همراه است. در این بخش، حمایت‌ها در رده‌های بالا صورت می‌پذیرفت و بین دولت‌های بیگانه بود و اساساً به ایران ربطی نداشت؛ یعنی فرقه بهائیت، از ریشه در دام استعمار قرار گرفت تا آنان علاوه بر دخالت داشتن در ایجاد شهرت برای حسینعلی نوری و رشد اجتماعی وی، حتی مقر دائمی این فرقه را تعیین کنند و چون انگلیس در حال پایه‌گذاری کشور اشغالی اسرائیل بود، همین مکان را برای برادر ناتنی آنان (بهائیت) در نظر گرفت و این نشان از گستردگی و نقش همه جانبه بیگانگان در حمایت از بهائیت دارد.^۱

حسینعلی نوری در سال ۱۲۸۵ق، پس از استقرار در «عکا»، دعاوی خود را علنی کرد (رضانزاد، زمستان ۱۳۸۲: ص ۲۷۶). پس از وی، جانشینان نوری ارتباط خود را با بیگانگان گسترش دادند تا جایی که برای میانجی‌گری به آن کشورها مسافرت می‌کردند (نصوری، تابستان ۱۳۸۵: ص ۲۳۲). در ادامه، رهبران بهائیت ارتباط با آمریکا و یهود را به عنوان نزدیک‌ترین حامیان خود برقرار کردند (افراسیابی، ۱۳۸۲: ص ۳۱۴-۳۲۰) که بهترین امتیازات بین المللی، از جمله رسمیت بهائیت را به عنوان «مذهب» رقم زد و هر روز این حمایت‌ها ریشه‌ای تر شده است. امروزه می‌توان چهار نیروی استعمار، صهیونیست، مسیحیان و موسسات تبشیری را حامیان اصلی بهائیت در سراسر جهان نامید (عبدالحمید، ۱۴۰۰: ص ۴). حضور بهائیت و داشتن نماینده در سازمان ملل، مرکز جهانی طاهره قره العین در پوشش امور زنان و حمایت جهانی از آن و نیز تاثیر آنان بر سازمان دیده بان حقوق بشر، نمونه‌هایی از حمایت استعمارگران و مستکبران جهانی از این فرقه است.

۱. برای مطالعه و آگاهی بیشتر (ر. ک: تاریخ جامع بهائیت، تالیف بهرام افراسیابی).

۲. فعالیت تشکیلاتی

انسجام، نظم و داشتن تشکیلات، بر فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی تاثیرات بسزایی دارد. فرقه‌ها معمولاً ضعف محتوایی خود را با درخشش تشکیلاتی پوشش می‌دهند. این موضوع در میان مسیحیت تبشیری، جریان‌های فراماسونی، احزاب سیاسی و سازمان‌های جاسوسی، به وضوح دیده می‌شود. این موضوع در میان مدعیان مهدویت هم رواج دارد. در میان اسماعیلیه، همانند دولت موحدون و در میان بهائیت هم مصداق دارد؛ به طوری که اگر تشکیلات از این فرقه برداشته شود، متلاشی می‌گردد و نیز در میان بابیه نیز تشکیلات، عامل استمرار آن‌ها بوده است.

دولت موحدون که پایه‌گذار آن محمد بن عبدالله بن تومرت مغربی بود، برای تثبیت و ایجاد حکومت پایدار به صورت تشکیلاتی کارش را آغاز کرد که این، از زیرکی و هوشیاری ابن تومرت است. وی یاران خود را طبقه‌بندی کرده بود: طبقه اول، گروه ده نفره‌ای بودند که افراد آن را نخستین گروندگان به ابن تومرت، همچون عبدالؤمن تشکیل می‌داد. طبقه دوم، گروهی پنجاه نفره از بزرگان قبایل بودند و طبقه سوم را یک گروه هفتاد نفره از پیروان خاص تشکیل می‌دادند. این سه گروه را «موحدین» می‌خواندند (حجامی، ۱۳۹۵: ص ۱۳۳-۱۳۴).

بهائیت، بیش‌ترین تشکیلات را در میان فرق و جریان‌های معاصر جهان دارند. مهم‌ترین تشکیلات آن‌ها «بیت العدل اعظم جهانی بهایی» است که در «حیفا» (در سرزمین اشغالی، زیر نظر رژیم صهیونیستی) قرار دارد. پایه‌گذار بیت‌العدل، بهاء است که آن را «قوه تشریحیه» امر بهایی قرار داد. بعد از مرگ وی، عبدالبهاء آن را پردازش کرد. در نهایت، بیت‌العدل در زمان شوقی در سال ۱۹۶۳م، تشکیل شد و کار خود را آغاز کرد. این هیأت، از نه نفر تشکیل شده است که همه آن‌ها باید از رجال باشند. این نه نفر را هر پنج سال یک‌بار، اعضای محافل ملی بهائیان جهان انتخاب می‌کنند (ر.ک: رضانژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۰۷-۲۰۸).

دو. اقدامات و پشتوانه‌های فرهنگی تبلیغی

۱. تالیف کتاب

تالیفاتی که به اسم برخی مدعیان نوشته می‌شود، اقدام مهمی به عنوان پشتوانه فرهنگی



این جریانات محسوب می‌شود؛ مثلاً به اسم برخی از مدعیان همانند احمد الحسن حدود ۴۰ کتاب نوشته شده، در زیدیه نیز کتاب‌های متعددی به اسم زید بن علی تألیف گردیده است. فرقه بهائیت و قادیانیه نیز صدها جلد کتاب نوشته و متن آن‌ها را در سایت‌هایشان به صورت رایگان در اختیار مخاطبان قرار داده‌اند.

۲. تبلیغ گسترده

در بابیه، به تعداد حروف «حی» (۱۸ نفر غیر از موسس بابیه) در مناطق مختلف به تبلیغ بابیه پرداختند و از ظهور مهدی گفتند؛ ولی از علی محمد باب اسمی نمی‌آوردند. پیروان احمد الحسن نسبت به عقاید او تبلیغ گسترده‌ای دارند، این امر باعث ماندگاری تاریخی خواهد بود.

شاگردان سید حسن ابطحی در ترویج تفکرات وی نقش بسزایی داشته‌اند. در این قسمت، از مدعی معاصر، علی یعقوبی هم می‌توان نام برد که شاگردان و طرفداران در گسترش تفکرات او نقش مهمی داشته است.

۳. نقش رسانه در تداوم مدعیان دروغین

حرکت و تبلیغ مدعیان امروزه نسبت به گذشته تفاوت چشمگیری نشان می‌دهد. گاهی یک حرکت جزئی انحرافی، اثر تبلیغاتی وسیعی خواهد داشت. افزون بر رسانه‌های صوتی - تصویری، امروزه فضای مجازی و شبکه‌های موجود، گوی سبقت را از رسانه‌های مطرح نیز ربوده است:

الف) رسانه: امروزه فرقه‌هایی مانند قادیانیه و بهائیت با پشتوانه رسانه‌ای بالایی مثل تلویزیون بهایی، تلویزیون DOR در صوفیه، انواع برنامه‌های ماهواره‌ای و فیلم، به فعالیت و تبلیغ می‌پردازند.

نمونه دیگر «جهیمان» شیخی سلفی مخالف دولت سعودی است. وی درست در پایان حج سال ۱۳۹۹ ق، یعنی آغاز سال ۱۴۰۰ ق، در مسجد الحرام دعوت خود را علنی کرد. با ورود نیروهای دولت سعودی کشتار وسیعی در مکه به وقوع پیوست. این کشتار ماجرای پر سر و صدایی در جهان، خصوصاً در میان مسلمانان پدید آورد (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۲۴۱ - ۲۴۲). این حرکت باعث شد که سعودی‌ها افرادی را تشویق کنند تا جایی که چندین کتاب در

خصوص اخبار مهدی و آخر الزمان نوشته شد و باعث شده این حرکت تا به امروز در کتابها دست به دست شود.

ب) فضای مجازی: مدعیانی مثل احمد الحسن، دهها کانال در شبکه مجازی برای ترویج تفکر انحرافی خود ایجاد کرده‌اند. البته این ترفند برای بزرگ‌نمایی و پوشش تعداد کم پیروان است.

سه. فرصت سازی از وضع سیاسی و منطقه‌ای

وضعیت ساختار سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی جوامع، می‌تواند بستری مناسب برای جریان‌سازی یا جریان‌سوزی باشد. اغلب مدعیان سعی داشتند از اوضاع سیاسی و جغرافیایی فرصت‌سازی و به نفع خود بهره‌برداری کنند.

۱. سوء بهره‌برداری از نابسامانی سیاسی

گاهی اوقات، وضع ناگوار سیاسی، انحراف از مهدویت را به دنبال دارد؛ مانند؛ سیاه بودن عصر اموی و خلفای آن که سبب دادن لقب «مهدی» به عمر بن عبدالعزیز شد؛ چنان‌که نقل وهب بن منبه آمده است: «إن كان في هذه الامة مهدى فهو عمر بن عبدالعزيز» (همان، ص ۵۷). یا حسن بصری گفته است: «إن كان مهدى فعمر بن عبدالعزيز و الا فلا مهدى الا عيسى بن مريم» (همان).

کار به جایی رسیده که به امام باقر علیه السلام چنین منتسب می‌سازند: «النبی منا و المهدی من بنی عبد شمس و لانعلمه الا عمر بن عبدالعزیز»؛ پیامبر از ماست و مهدی از فرزندان عبد شمس و مهدی را فقط عمر بن عبد العزیز می‌دانیم (همان، ص ۵۸ و ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۲۵۷).

مهدی‌سودانی، همگام با وضعیت نابسامان اجتماعی و اقتصادی در کنار وضعیت بد سیاسی توسط بیگانگان؛ مردم را به سمت برخورداری از عدالت اجتماعی سوق داد. بهره‌برداری بایبه از وضع خونین و ظلم قاجار، بهره‌برداری قادیانی از ظلم سیاسی معاصر، بهره‌برداری فرقه‌ها و جریان‌های کمونیستی از برخی نابسامانی‌های داخلی پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران برای تبلیغ خود و تضعیف نظام مقدس جمهوری اسلامی، از دیگر نمونه‌ها به شمار می‌روند.



۲. ویژگی‌های خاص جغرافیایی (نبود جریان مقابله گر)

در موارد مهدی سودانی، فاطمیون، ابن تومرت و غلام احمد قادیانی، دو تشابه اصلی وجود دارد: دور بودن مردم از مرکز علم و فقهت و نداشتن بینش عمیق اسلامی و عدم حضور عالمان برجسته که حافظان اصلی دین از انحرافات هستند و در مقام بالاتر حضور ائمه علیهم‌السلام عامل مهم در بی توفیقی مدعیان بوده است. گونه دیگر جغرافیایی، به خود مدعیان و منش آنان برمی‌گردد؛ همانند زیدی‌های حوثی که فقط در منطقه‌ای خاص زندگی می‌کنند. البته صائبیان و ایزدی‌ها هم‌چنین وضعیتی را دارند.

۳. جلای وطن مدعی

جابه‌جایی برخی مدعیان، بر تداوم آن فرقه تاثیر مستقیم داشته است؛ همانند شاه نعمت الله ولی که اگر در ایران بود، کشته می‌شد؛ لیکن به هندوستان رفت و در آن جا ادعای خود را تثبیت و به ایران مراجعت کرد. نمونه دیگر، بهائیت است که اگر حسین علی بهاء در ایران می‌ماند، فرقه بهائیت ریشه کن می‌شد؛ ولی با رفتن به ترکیه و سپس به سرزمین عکا (در فلسطین اشغالی) تداوم این فرقه انحرافی تا کنون تثبیت شد.

۴. سیال بودن احکام و اعتقادات

«سیالیت» عقاید و احکام، یکی دیگر از عوامل تداوم تاریخی برخی فرق بوده است؛ همانند بابت که از دل آن، بهائیت به وجود آمد و خود بهائیت که در طول تاریخ، متناسب با زمانه در اعتقادات و احکام خود تغییراتی به وجود آورده اند.

چهار. حرکت همسو با باورها و اعتقادات جامعه

۱. ادعای مبتنی بر آموزه‌های قطعی قرآن و سنت

برخی از اسماعیلیه به حدیث امامت در فرزند بزرگ تراستناد می‌کردند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ
الرِّضَا عليه السلام إِذَا مَاتَ الْإِمَامُ بِمِ يَعْرِفُ الَّذِي بَعْدَهُ فَقَالَ لِلْإِمَامِ عَلَامَاتٌ مِنْهَا أَنْ يَكُونَ

أَكْبَرَ وَوَلَدِ أَبِيهِ؛ به امام رضا عليه السلام عرض کردم: اگر امام از دنیا برود به چه چیزی امام بعدی شناخته می‌شود؟ فرمود: برای امام علامت‌هایی است. یکی از آن موارد این است که فرزند بزرگ پدرش باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۸۴).

مهدی سودانی شایع کرد که قصد رفتن به مکه را دارد؛ یعنی وعده داد بیعت عام او در مکه خواهد بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۲۴۱).

زیدیه با انتساب به اهل بیت عليهم السلام، مستندات ادعایی بهیابیت به روایات در کتاب الفرائد ابوالفضل گلپایگانی و مستندات احمد بصری به قرآن در کتاب متشابهات، از نمونه‌های دیگر حرکت همسو با باورها و اعتقادات جامعه می‌باشند.

۲. وضع حدیث و تطبیق آن به مدعی

ساخت حدیث و تطبیق آن بر مدعی، از عوامل گسترش ایده‌های آنان بوده است:
برای بنی عباس:

یک. سنن ابی داود: «یخرج رجل من وراء النهر يقال له الحارث حراث، مقدمته رجل يقال له منصور...»؛ مردی از ورای نهر خروج می‌کند که به او حارث حراث می‌گویند، پیشاپیش لشکر او مردی است که به او منصور می‌گویند (ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۱۰۸ و جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۵۹).

منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «إذا رأيتم الرايات السود مقبله من خراسان فأتوها و لو حبوا على الثلج»؛ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر از سوی خراسان پرچم‌های سیاه به سوی شما آمد، به یاری آن بشتابید ولو به حرکت روی برف (بیخ) (بی‌نا، اخبار الدولة العباسیه، ۱۳۹۱: ص ۱۹۸).

از ابن عباس: «إذا رأيتم الرايات السود تجيء من قبل المشرق، فاکرموا الفرس، فإن دولتنا فيهم»؛ وقتی دیدید پرچم‌های سیاه از سوی مشرق می‌آید، آن لشکریان را احترام کنید؛ چرا که دولت ما در بین آنهاست (ابن حماد، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۰۲).

در مورد محمد بن عبدالله، افرادی مثل عبدالله محض، پدر محمد و برخی اطرافیان تا آنجا تبلیغ کرد و روایات را بر او تطبیق داده بودند که برخی فقهای مدینه هم با وی قیام کردند. بدین تصور که او واقعا مهدی موعود است (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۶۸ - ۶۹).

پنج. باطن گرایی

برخی بر این دیدگاه هستند که «باطن گرایی» یک عامل مشترک در تداوم تاریخی فرق انحرافی است؛ یعنی از کار انداختن روایات و علم کلام و نظر عالمان تراز اول و مرموز بودن رهبران فرقه و استادان آنان؛ همانند اسماعیلیه در باب شریعت و امامت، علی محمد باب در کتاب بیان، حسینعلی نوری در کتاب ایقان و اخیراً احمد الحسن در ادعاهایش که اینان، آیات و حقایق عالم را تاویل برده و بر عقاید خود تطبیق می‌کنند.

عوامل تضعیف امتداد تاریخی مدعیان مهدویت

برخی از جریان‌ها و مدعیان دروغین مهدویت، نتوانستند استمرار تاریخی شان را حفظ کنند و در اندک زمانی از بین رفتند. در قسمت پایانی این مقاله، به جهت عدم تطویل، به ارائه فهرستی از عوامل و زمینه‌های عدم امتداد تاریخی مدعیان مهدویت بسنده می‌شود:

۱. وجود عالمان شیعه به عنوان مرزبانان دین اسلام در مقابل انحرافات: به عنوان نمونه می‌توان به تلاش علمی و تبلیغی محمد تقی برغانی، معروف به شهید ثالث در مبارزه با شیخیه اشاره کرد (اسحاقیان، جواد ۱۳۸۸، ص ۱۹۵).

۲. اتهام زنی مخالفان به افرادی خاص، به عنوان مدعی مهدی، به منظور از بین بردن او؛ مانند اتهام به ابومسلم خراسانی (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۵۹-۱۷۰).

۳. نسبت دادن مهدی، به شخصی که خود چنین ادعایی ندارد و البته از سوی شخص منتسب، اتخاذ موضع ممکن است:

الف) با این انتساب مخالفت می‌کند، همانند منصوریه نسبت به امام باقر علیه السلام و مغیره بن سعید نسبت به امام صادق علیه السلام (شهرستانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۰۹؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۹).
ب) در مقابل این انتساب ساکت است، مانند محمد ابن حنفیه (علوی، ۱۳۷۵: ص ۵۴-۶۶).

۴. غیر قابل دفاع بودن ادعا (نبودن ادعا بر پایه قرآن و سنت):

الف) مرگ مدعی: باقریه، ناووسیه که بعد از مدتی رهبر فرقه (مدعی) در گذشته و با مرگ او، پیروان دچار تزلزل شده و فرقه از بین رفته است (شهرستانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۵).

نمونه دیگر، مشعشعیان را می‌توان نام برد که با مرگ سید محمد - که ادعای مهدویت داشت - و مرگ پسر وی که تا ادعای خدایی پیش رفت، این فرقه بسیار کم رنگ شد (صفری فروشانی، عرفان، ۱۳۹۳: ص ۹۲).

همچنین شیخیه آذربایجان را می‌توان عنوان ساخت که فرقه حجت الاسلام و ثقة الاسلام پایان یافت؛ ولی فرقه احقاقی هنوز امتداد دارند؛ چون رهبر آن فرقه تا امروز در بین آنان وجود دارد (رضانژاد، پاییز ۱۳۸۱: ص ۳۹۳-۴۱۸).

فرقه دیگر بابیه ازلیه است که با مرگ صبح ازل تقریباً برچیده شد، حتی خود بابیه با مرگ علی محمد باب به شدت کم رنگ شد (اسحاقیان، ۱۳۸۸: ص ۶۲).

ب) خواب و رؤیا: خواب و رؤیا به نوعی عامل امتداد به شمار می‌رود؛ چون با خرافات و عوام پسندی همراه است و قابل رد و اثبات هم نیست؛ لیکن در مواردی سبب رسوایی مدعیان گردید. فضل الله حروفی که از مردمان استرآباد بود، مردی مسلمان و معتقد؛ ولی در تاویلات شگفت خود گرفتار بود. او مدت‌ها در اصفهان زندگی کرد و در سال ۱۷۷۸ق در آن‌جا ادعای مهدویت کرد. اثبات مهدی بودن وی از طریق خواب و این که این ادعا در خواب مورد تایید حضرت علی علیه السلام هم قرار گرفته است؛ همراه بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۰۷).

همچنین سید محمد نوربخش که در طریقت کبرویه وارد شده بود، در سال ۸۲۶ ق، با حمایت شیخ خود، خواجه اسحاق، مدعی مهدویت شد. این ادعا در بی‌خوابی بود که خواجه اسحاق، شیخ این طریقت دیده و آن خواب را به مهدی بودن نوربخش تعبیر کرده بود (همان: ص ۱۱۷).

ج) ابهام در ادعای مهدویت: در این زمینه درویش رضا در سال ۱۰۴۱ق، در زمان شاه صفی را می‌توان عنوان ساخت. در مورد این شخصیت گاه می‌گویند که او مدعی بابیت بوده و گاه او را مدعی مهدیت می‌خوانند. به هر رو، دقیقاً مشخص نیست که او ادعای باب بودن داشت یا ادعای مهدویت (همان، ص ۱۸۴).

۵. جعلی بودن اصل فرقه (تشکیک در اصل وجود مدعی)

در این زمینه فرقه سبأیه را می‌توان مثال زد که در اصل وجود آن تردید است. لذا اصلاً داعیه‌ای بر امتداد آن وجود نداشت و این که امام علی علیه السلام آن‌ها را آتش زد، از نظر اسلام در ابهام است (عسکری، ۱۳۸۷).

۶. ناپختگی و قیام مسلحانه

البته این عامل در برخی موارد باعث از بین رفتن مدعیان شده است؛ همانند محمد بن عبدالله (نفس زکیه) که به سرعت توسط منصور عباسی سرکوب شد. منصور عباسی در برابر

آنچه از قول محمد بن عبدالله (نفس زکیه) نقل می‌شد که وی مهدی است، گفت: «کذب عدو الله بل هو ابنی» (اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۱۲ و جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۶۴). محمد بن عبدالله قحطانی در مکه مرکز حکومت سعودی قیام کرد و در مدت کوتاهی سرکوب شد (همان، ص ۲۴۲-۲۴۱).

نمونه دیگر، سید مصطفی برزنجی و همچنین محمد تارابی در سال ۶۳۶ ق است که می‌گفتند: «حق تعالی ما را از غیب سلاح می‌فرستد» (تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۸۸ و ۹۳) و مدعی بودند مغولان را بدون سلاح و تنها با قدرت الاهی می‌توانند نابود کنند؛ اما در نبرد با سپاه مغول به‌جز تعداد اندکی، همگی سپاهیان آنان کشته شدند (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۹۵).

نتیجه‌گیری

جریان‌ها و فرقه‌های انحرافی در موضوع مهدویت، برای تثبیت خود از ابزار و راه‌های گوناگون بهره گرفته‌اند. با شناخت عوامل و زمینه‌های تقویت و تضعیف امتداد تاریخی فرقه‌ها می‌توان راهکارها و راهبردهایی برای برخورد و مواجهه علمی و فرهنگی با این نوع فرقه‌ها ترسیم کرد. بر اساس آنچه در این نوشتار آمد، برخورداری از حمایت حکومت‌ها، پشتوانه فرهنگی رسانه‌ای، فرصت‌سازی از وضع سیاسی و جغرافیایی و حرکت در جهت باورها و اعتقادات جامعه؛ از مهم‌ترین عوامل تقویت امتداد و زمینه‌هایی همانند وجود ائمه علیهم‌السلام و وجود عالمان شیعه، به عنوان مرزبانان دین اسلام در مقابل انحرافات، اتهام زنی مخالفان، نسبت دروغین، غیر قابل دفاع بودن ادعا، جعلی بودن اصل فرقه و ناپختگی و قیام مسلحانه موجب تضعیف استمرار تاریخی مدعیان مهدویت شده است.



منابع

۱. ابن اثیر جزری، عزالدین (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ* (عربی)، بیروت، دارصادر- داربیروت.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱). *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه: ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. ابن خلکان، قاضی (۱۳۱۰ق). *وفیات الاعیان و أنباء ابناء الزمان*، مصر، مطبعة المیمیه.
۴. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق). *التاریخ لابن خلدون* (عربی)، تحقیق: خلیل شحاده، بیروت، دار الفکر.
۵. _____ (۱۳۶۳). *تاریخ ابن خلدون*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۸ق). *الفتن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق). *طبقات الکبری*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸. ابن طباطبای، محمد علی، معروف به ابن طقطقی (۱۳۶۰). *تاریخ فخری*، ترجمه: محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۹. ابی داود، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۸ق). *سنن ابی داود*، بیروت، دارابن حزم.
۱۰. اسحاقیان درچه، جواد (۱۳۸۸). *بیچک انحراف*، قم، بنیاد فرهنگی مهدی موعود علیه السلام.
۱۱. اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین (بی تا). *مقاتل الظالمین*، تحقیق: سید احمد صقر، بیروت، دار المعرفه.
۱۲. اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۵ق). *اللاغانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۳. افراسیابی، بهرام (۱۳۸۲). *تاریخ جامع بهائیت*، تهران، نشر مهر فام.
۱۴. ام. دبلیو و ام. هالت (۱۳۶۶). *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمه: محمد تقی اکبری، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۱۵. بی نا (۱۳۹۱ق). *اخبار الدول العباسیه*، تحقیق: عبد العزیز الدوری و عبد الجبار المطلبی، بیروت، دار الطلیعه.
۱۶. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). *دعائم الاسلام*، مصر، دارالمعارف.
۱۷. توحیدی، ابو حیان (۱۴۲۴ق). *الامتناع و المؤمنسه*، بیروت، دارعنصریه.
۱۸. جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *مهدیان دروغین*، تهران، نشر علم.
۱۹. جوینی، عظاملک (۱۳۹۳). *تاریخ جهانگشای جوینی*، تحقیق: محمد قزوینی، تهران، داستان.



۲۰. حجامی، حسین (۱۳۹۵). *جریان‌های انحرافی مهدویت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. حسن لو، امیرعلی (مشرق مود، پیش شماره). *نقش استبداد و استعمار در پیدایش بابیت*، قم، موسسه آینده روشن.
۲۲. دار مستتر، جیمز (۱۳۱۷). *مهدی علیه السلام از صدر اسلام تا قرن سیزدهم*، ترجمه: محسن جهانسوز، تهران، ادب.
۲۳. رحمتی، محمدکاظم (۱۳۹۲). *زیدیه در ایران*، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
۲۴. رضائزاد، عزالدین (بهار ۱۳۸۱). *شیخیه، بستر پیدایش بابیت و بهائیت*، فصلنامه انتظار موعود، ش ۳.
۲۵. _____ (تابستان ۱۳۸۱). _____، ش ۴.
۲۶. _____ (پاییز ۱۳۸۱). *از شیخ‌گری تا بابی‌گری* _____، ش ۵.
۲۷. _____ (زمستان ۱۳۸۲). «*از بابی‌گری تا بهایی‌گری*»، فصلنامه انتظار موعود، ش ۱۰.
۲۸. _____ (۱۳۹۷). *درسنامه فرقه‌های انحرافی معاصر*، قم، آثار نفیس.
۲۹. زاهد زاهدانی، سیدسعید (۱۳۹۰). *بهائیت در ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳۰. سلطانی، مصطفی (۱۳۹۰). *تاریخ و عقاید زیدیه*، قم، نشر ادیان.
۳۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۴ق). *بیروت، دارالمعرفة*.
۳۲. صفری فروشانی، نعمت‌الله؛ عرفان، امیرمحسن (تابستان ۱۳۹۳). *گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت*، فصلنامه مشرق موعود، قم.
۳۳. عرفان، امیر محسن (۱۳۹۴). *مواجهه ائمه با مدعیان مهدویت*، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۳۴. عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۷). *عبدالله بن سبا و دیگر افسانه‌های تاریخی*، مترجم: احمد فهری، عطا محمد سردارنیا، قم، دانشکده اصول دین.
۳۵. علوی، سید ابراهیم (پاییز ۱۳۷۵). *کیسانیه افسانه یا حقیقت*، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۱۹، قم.
۳۶. الغوری، عبدالماجد (۱۳۹۲). *قادیانیه سرسپرده استعمار*، ترجمه: عبدالله امینی پور، تهران، راه نیکان.
۳۷. عبدالحمید، محسن (۱۴۰۰ق). *حقیقة البابیة و البهائیه*، بغداد، مطبعة الوطن العربی.
۳۸. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۸ق). *تاریخ طبری*، بیروت، دارالفکر.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۰. مشکور، محمد جواد (۱۳۸۶). *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، بنیادپژوهش‌های اسلامی.

۴۱. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۳). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۴۲. نصوری، محمدرضا (بهار و تابستان ۱۳۸۵). *پیوند و همکاری متقابل بهائیت و صهیونیسم*، فصلنامه انتظار موعود، ش ۱۸.



جایگاه و کارکرد منجی موعود هندو در متون پورانه

سید محمد روحانی^۱

چکیده

«متون پورانه» به عنوان مهم‌ترین منابع دینی که دیدگاه درون دینی آیین هندو در مورد منجی را در بر دارند؛ او را تنزل جسمانی وجه ربوبیت الاهی (ویشنو) و فردی خاص به نام «کُلُکی» و دارای ویژگی‌های منحصر به فرد معرفی می‌کنند. البته در پورانه‌ها، کُلُکی با ظاهری انسانی و دارای صفات برجسته جسمانی و معنوی توصیف می‌شود؛ ولی در برخی دیگر از متون هندو، کُلُکی چهره‌ای اسطوره‌ای، به صورت موجودی نیمه انسان و نیمه اسب، دارد. مطابق آموزه‌های پورانه‌ها، منجی برای احیای کمالات اخلاقی و سنت‌های الاهی که به تدریج در دوره‌های چهارگانه هستی به فراموشی سپرده شده، ظهور خواهد کرد و در این راه، از جنگ و نبرد با اهریمنان، ظالمان و سرکشان نیز ابایی ندارد. هر چند اعتقاد به ظهور کُلُکی در آیین هندو چندان محوری تلقی نمی‌شود؛ به هر حال بر فرقه‌های مختلف این آیین و همچنین جنبش‌های نوپدید دینی شبه قاره دارای تأثیرات فراوانی بوده است.

واژگان کلیدی: پورانه، ویشنو، اوتاره، کُلُکی، کلپه، کلی یوگه، ستیه یوگه.

«پورانه‌ها» از جمله مهم‌ترین متون دینی هندو محسوب می‌شوند که در آن‌ها به آموزه منجی و موعود پرداخته شده است. یکی از این متون، به نام «کُلکی پورانه» با محوریت «موعود» و «منجی آخرالزمان» در آیین هندو تدوین شده است. لذا این دسته از متون مقدس هندو، از جمله بهترین منابعی هستند که می‌توان با مطالعه و بررسی آن‌ها، دیدگاه درون دینی آیین هندو را در مورد موعودباوری شناخت. پیش از آن که به جایگاه و کارکرد موعود در هندو بپردازیم، تذکر چند نکته به عنوان مقدمه، ضروری می‌نماید:

نخست این که آیین هندو بر خلاف بیش‌تر ادیان، دارای اصول، نظام اعتقادی مدون و چارچوب‌های تعریف شده رسمی نیست؛ یعنی باورهایی وجود ندارد که پذیرفتن آن‌ها معیار و ملاک هندو بودن و رد آن‌ها باعث ارتداد از این آیین شود. لذا آنچه در مورد موعودباوری در هندو بیان می‌شود، حتماً به معنی باور تمام فرقه‌ها و مذاهب هندو نخواهد بود و حداکثر می‌توان آن را باور بخش عمده‌ای از پیروان این آیین تلقی کرد.

دوم این که هر چند موعودباوری در آیین هندو مطرح است و متن خاصی نیز به آن اختصاص یافته و در متون متعدد دیگری نیز به آن اشاره شده است؛ این باور همانند اعتقاد به لزوم انتظار ظهور ماشیح در یهودیت، عیسی در مسیحیت، و یا حضرت مهدی در اسلام، به‌ویژه مذهب تشیع، در آیین هندو چندان بنیادی و مهم تلقی نمی‌گردد. به عبارت دیگر، هر چند کارکرد کُلکی در آخرالزمان به کارکرد دیگر موعودهای ادیان؛ یعنی نابود کردن بدی و غالب کردن خیر و نیکی شباهت زیادی دارد؛ اصل انتظار ظهور منجی همچون ادیان ابراهیمی چندان محوری و بنیادین نیست و برخلاف این ادیان که این باور، جزئی از هویت دینی آنان به‌شمار می‌رود، در کلیت آیین هندو از چنین جایگاه بنیادینی برخوردار نیست.

نکته دیگر این که هر چند منجی موعود در متون پورانه، همانند موعودهای دیگر ادیان، نجات‌دهنده‌ای است که در آینده ظهور خواهد کرد؛ مطابق دیدگاه برخی از پژوهشگران، آینده‌ای که در این متون به عنوان زمان ظهور منجی بیان شده است؛ اکنون تحقق یافته؛ لذا افراد متعددی را در ادوار و حتی سرزمین‌های مختلف، به عنوان مصداق موعود در آیین هندو معرفی کرده‌اند.

بنا بر همین دیدگاه، برخی از پژوهشگران مسلمان و هندو، پیامبر اسلام را مصداق کُلکی

در آخرالزمان معرفی کرده‌اند.^۱ یکی از نخستین پژوهشگران هندو که با نوشتن کتابی به نام «محمد در متون مقدس هندو» این نظریه را بیش‌تر ترویج کرد، «ود پرکاش اوپادهی»^۲ از دانشمندان هندو بود. او در این کتاب، با تطبیق صفات و ویژگی‌های خاص موعود هندو در پورانه‌ها با پیامبر اسلام (شامل صفات ظاهری و اخلاقی) و همچنین شرایط محیط و اوضاع در دوران ظهور کَلْکی و پیامبر آخرالزمان؛ نظریه‌ای را مطرح کرد که بر اساس آن نظریه، اشاره به اوتاره کَلْکی، به عنوان منجی آخرالزمان در پورانه‌ها در کلی یوگه، در حقیقت پیشگویی ظهور پیامبر اسلام در آخرالزمان بوده است.^۳ البته با دیدی محققانه شاید نتوان تمام این مقایسه‌ها را علمی و دقیق قلمداد کرد؛ اما برخی از نکات آن، قابل تأمل است.

یکی دیگر از جنبه‌هایی که آموزه موعودباوری در آیین هندو را دارای اهمیت می‌کند، این است که این آموزه به تدریج زمینه‌ساز پیدایش و گسترش نحله‌ها و جنبش‌های نوین دینی بسیاری در این آیین شده است که پیشوایان آن‌ها مدعی هستند، آنان مصداق همان کَلْکی

۱. یکی از نظریاتی که از دیر زمان میان علما و محققان مسلمان هند مطرح بوده، اهل کتاب بودن آیین هندو است. این دیدگاه معمولاً بر مبنای دو دلیل اصلی بیان شده است: نخست، وجود آموزه‌های توحیدی در متون مقدس هندو، و دوم، وجود نام پیامبر اسلام در این متون. البته مطمئناً نام خاص محمد بن عبدالله ﷺ در این متون وجود ندارد؛ ولی با توجه به برخی روایات، مانند روایتی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که ایشان نام خودشان را همراه پیامبر اسلام در متون ادیان مختلف، از جمله متون مقدس هندو بیان کرده‌اند، به نظر می‌رسد دلیلی درون‌دینی بر صحت این ادعا باشد: «أما قوله عليه السلام: أنا اسمی فی الإنجیل إلیا فهو علی بلسان العرب، وفی التوراة برئ ... وعند الهنذ کبکر قال: یقرؤون فی کتب عندهم فیها ذکر رسول الله ﷺ و ذکر فیها أن ناصره کبکر ...» (رک: الشیخ الصدوق، ۱۳۷۹: معانی الاخبار، علی اکبر الغفاری، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ص ۶۰).

۲. Ved prakash Upaddhay

۳. مهم‌ترین ویژگی‌هایی که ود پرکاش اوپادهی معتقد است میان کَلْکی و پیامبر اسلام مشترکند؛ عبارتند از:

۱. داشتن شمشیر و اسبی خاص که مطابق بیان کَلْکی پورانه هدیه‌ای از جانب خدا به کَلْکی بوده؛ چنان‌که شمشیر پیامبر اسلام ذوالفقار و براق چنین بوده است؛ ۲. پیامبر اسلام چهره‌ای زیبا و رایحه‌ای خوش داشتند؛ کَلْکی نیز چنین است؛ ۳. کَلْکی چهار برادر (یاور) دارد؛ چهار خلیفه راشدین نیز یاوران پیامبر اسلام بوده‌اند؛ ۴. پیامبر اسلام از بین برنده ظلم و احیا کننده عدالت بوده، که این نیز یکی از کارهای اصلی کَلْکی است؛ ۵. نام پدر کَلْکی «ویشنویشه» بوده که ترجمه آن به عربی همان عبدالله نام پدر پیامبر اسلام است (رک: Upaddhay, Ved Prakash (2011). *Muhammad in the Hindu Scriptures*,

Muhammad Alamgir, Kuala Lumpur, A. S. Nooreen).

موعود هندو هستند. مثلاً افرادی مانند ستهیه سای بابا^۱ و بهگوان کلکی^۲ و همسرش، امه^۳ از جنوب هند، از جمله افرادی هستند که چنین ادعایی داشتند، و با این ادعا توانستند پیروان بسیاری را جلب کنند. این ادعا، در برخی جنبش‌های موعودگرایانه اسلامی در شبه قاره، همانند میرزا غلام احمد (۱۸۳۸-۱۹۰۸م)، بنیان‌گذار جنبش احمدیه (قادیانیه)^۴ یا ریاض احمد گوهر شاهی (۱۹۴۱-۲۰۰۳م) مؤسس «بنیاد بین المللی مسیح»^۵ نیز مطرح می‌شود و پیشوایانشان خود را مصداق موعود ادیان، از جمله کلکی در آیین هندو معرفی می‌کردند.

پیشینه

تا کنون مقالات متعددی با موضوع بررسی منجی و موعودباوری در ادیان، در مجلات مختلف منتشر شده، که تعدادی از آن‌ها به‌طور اختصاصی در مورد موعود هندو بحث کرده‌اند.

۱ . Sathya Sai Bābā

۲ . Bhagwān Kalki

۳ . Amma

۴ . جنبش دینی «احمدیه» که به «قادیانیه» نیز مشهور است، توسط میرزا غلام احمد از اهالی روستای قادیان در منطقه پنجاب هند تأسیس شد. به همین خاطر، پیروانش را قادیانیه‌ای نیز می‌خوانند. او پیامبر اسلام را به عنوان آخرین پیامبر اولوالعزم الاهی می‌پذیرفت؛ ولی برخلاف دیگر مسلمانان معتقد بود که نزول وحی الاهی و بعثت رسولانی که رسالتشان احیای پیام الاهی و نه تأسیس دین جدید است؛ هنوز ادامه دارد و او خود یکی از آن‌هاست. همچنین او خود را مصداق مسیح موعود مسیحیان، مهدی موعود مسلمانان و حتی کلکی اوتاره هندوها می‌دانست. میرزا غلام احمد در یکی از آخرین سخنرانی‌هایش چنین می‌گوید: «ظهور من در این زمان تنها برای اصلاح امت اسلامی نیست، بلکه خدای متعال از طریق من، سه امت بزرگ هندو، مسلمان و مسیحی را اصلاح کرده است. من همان مسیح موعودم، من همان اوتاره آخرینم» (John Nicol Farquhar (1915). *Modern religious movements in India*, New York, The Machillan Company: P.138.

۵ . Messiah Foundation International (MFI). این بنیاد دینی توسط صوفی پاکستانی به نام «ریاض احمد گوهر شاهی» در ۱۹۸۰م تأسیس شد. البته با توجه به ادعای وی مبنی بر این‌که او همان مهدی، مسیح و کلکی است، از قالب یک بنیاد و نهاد دینی معمولی خارج شد و به تدریج به نحله‌ای مذهبی تبدیل شد. او و پیروانش برای اثبات این‌که او همان موعود ادیان است، ادعا کرده‌اند که تصویر چهره او را بر اشیای مقدس ادیان مختلف مانند حجرالاسود، شیوه لینگام، همچنین اجرام آسمانی مانند ماه و خورشید دیده‌اند (رک: goharshahi.com).

از آن جمله می‌توان به مقالات «بررسی تطبیقی آموزه منجی موعود در اسلام و آیین هندو»، در پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی؛ «موعود آخرالزمان در آئینه باورهای هند باستان»، در مجله کیهان فرهنگی و همچنین «زمینه‌های منجی‌گرایی در آیین هندو»، در مجله انتظار موعود، اشاره کرد. تفاوت عمده مقاله پیش رو با مقالات پیش از آن، این است که در این پژوهش سعی شده با تأکید بر رویکرد درون‌دینی هندو با محوریت متون پورانه، به‌ویژه چند پورانه مهم، مانند کلکی پورانه، بُهاگوتیه پورانه و اگنی پورانه؛ به تحلیل دقیق این آموزه با رویکردی دین‌پژوهانه پرداخته شود. به این منظور، سعی شده کارکرد منجی هندو در این متون، با پاسخ به سه سؤال بنیادین «نجات از چه؟»، «وسیله چه؟» و «به‌سوی چه؟» مورد بررسی قرار گیرد و به ابعادی پرداخته شود که در مقالات پیشین چندان مستند بحث نشده است.

۱. پورانه‌ها

واژه «پورانه» به معنی کهن و قدیمی است؛ چرا که این متون، اسطوره‌ها و داستان‌هایی مربوط به دوران باستان را در بر دارند. پورانه‌ها پس از سروده‌های اسطوره‌ای موسوم به ایتیهاسه‌ها^۱ تدوین شده‌اند؛ ولی با فاصله زمانی بسیار طولانی؛ لذا باید این دو متن را از هم متمایز کرد. از نظر محتوا نیز، هر دو متن به اساطیر باستانی می‌پردازند؛ ولی ایتیهاسه‌ها در مورد اساطیر مربوط به کارهای قهرمانان فناپذیر بشری هستند؛ در حالی که پورانه‌ها از نیروها و کارهای مثبت خدایان تجلیل و تکریم می‌کنند. به‌طور کلی پورانه‌ها بر دو گونه‌اند: نخستین نوع، مهاپورانه^۲ یا «پورانه بزرگ» یا «اصلی» نام دارد، و نوع دوم، اوپه‌پورانه^۳ یا «پورانه کوچک» یا «فرعی» نامیده می‌شود، که کلکی پورانه بخشی از آن است (Dowson, 2000: P.254).

۱.۱ جایگاه پورانه‌ها

هر چند پورانه‌ها، جزو دسته‌ای بزرگ‌تر از متون مقدس هندو موسوم به سُم‌ریتی^۴

۱ . Itihāsa

۲ . Mahāpurāṇa

۳ . Upapurāṇa

۴ . Smṛti

هستند، و این دسته از متون، از نظر تئوری (به خاطر این که برای آن نویسندگان بشری قائلند، نسبت به متون الهامی و ماورای بشری به نام شروتی Śruti^۱ اعتبار دینی کمتری دارند، با این حال چون نسبت به متون شروتی برای عموم مردم بیش تر قابل فهم هستند و بیش تر در اختیار عموم هندوها قرار دارند؛ از جنبه عملی دارای اهمیت بیشتری هستند (Lochtefeld, 2002: vol. 2, P. 657).

اهمیت و جایگاه خاص پورانه‌ها در میان دیگر متون مقدس هندو، در یکی از پورانه‌ها به نام دوی بُهاگوتِه پورانه چنین بیان شده است: «متون شروتی و سُمِریتی دو چشمان خدا هستند؛ اما پورانه‌ها قلب اوست» (Devi Bhagavata Purāṇa, vol. 11, 1, P. 21)^۲. البته این به معنی هم‌عرض بودن ارزش و اعتبار دینی پورانه‌ها با متون شروتی نیست. ادامه همین سروده نیز در پاسخ، به سؤال فردی، مبنی بر این که در صورت اختلاف متون مقدس چه باید کرد؛ گفته می‌شود: در صورت اختلاف آموزه‌های آن‌ها، باید آموزه‌های متون شروتی را به عنوان معیار نهایی پذیرفت (Swami Vijnananda, 2004: P. 768). به‌طور کلی، کلکی پورانه از نظر ساختار و محتوا شامل سه بخش یا انشه^۳ است و هر انشه به ترتیب شامل هفت، هفت و بیست و یک فصل می‌باشد. در برخی از توضیحاتی که در انتهای این متون آمده است، ادعا شده که این کتاب، در حقیقت ادامه کتاب بُهاگوتِه^۴

۱. «شروتی» در لغت، به معنی «شنیده شده» است و در اصطلاح به متون الهامی و ماورایی هندو اطلاق می‌شود که شامل چهار وده Veda، براهمنه‌ها Brāhmaṇas، آرتیکه‌ها Āraṇyakas، و اوپه‌نیشده‌ها Upaniṣad هستند. در مورد وجه تسمیه این متون به شروتی دو احتمال داده شده است: نخست اینکه چون این دسته از متون، تا نسل‌ها پس از پیدایش تنها به صورت شفاهی و از طریق شنیدن از استاد به شاگرد منتقل می‌شده است. احتمال دیگر نیز به کیفیت نخستین دریافت آن توسط ریشی‌ها مربوط می‌شود؛ به این معنا که این دسته از متون چون نخستین بار از طریق الهام ماورایی توسط حکمای باستانی موسوم به ریشی‌ها Ṛṣi شنیده شده و توسط آنان برای دیگران نقل شده است؛ به این نام خوانده می‌شود (رک:

Rodrigues, Hillary (2007), *Introducing Hinduism*: P. 37 & Sharma, Arvind (2008), *Introduction to Hindu Dharma*: P. 45).

۲. این نحوه آدرس دهی طبق آنچه در متون مقدس هندو آمده است، می‌باشد.

۳. Amśa

۴. Bhāgavata

است که با توجه به وقایع آینده تدوین شده است. کُلکی پورانه، به فرقه ویشنوپرستان (ویشنوه) و در مکاتب فلسفی هندو، به شاخه دُویتادُویتَه^۱ متعلق می‌باشد. این متن از نظر قدمت متنی نسبتاً متأخر و جدید محسوب می‌شود و بیش‌تر به منطقه بنگال متعلق است (Gonda, & Rocher, 1986, vol. 2, p. 183).

۲. جایگاه منجی موعود در پورانه‌ها

بر اساس مطالعه متون پورانه‌ای، تقریباً تعداد زیادی از پورانه‌ها به مسئله موعود آخرالزمان اشاره کرده‌اند؛ ولی با توجه به این که در میان پورانه‌های متعدد، کُلکی پورانه، اختصاصاً به تبیین تفصیلی این آموزه می‌پردازد، می‌تواند یکی از بهترین منابع برای شناخت دیدگاه هندو در زمینه موعودباوری باشد. البته پورانه‌های دیگری، مانند اگنی پورانه نیز به این آموزه پرداخته‌اند. در این پورانه‌ها کُلکی موعود هندو به صورت شخصی خاص توصیف شده که در حقیقت تجسد یا اوتاره خدای ویشنو است.

۲-۱. اوتاره

بر اساس این آموزه که بیش‌تر در مذهب ویشنوه و فرقه‌های مختلف مربوط به آن مطرح است؛ ویشنو (وجه ربوبیت الهی) به دلیل مهر و محبتی که به انسان و عالم دارد، هرگاه

۱. مکتب «دُویتادُویتَه» Dvaitādvaita، یکی از زیر شاخه‌های مکتب فلسفی «ودانته» است. این مکتب توسط «نیمبارکه آچاریه» در حدود قرن دوازدهم میلادی به وجود آمد. او نیز همچون بهاسکره و رامانوجه از دیگر نظریه پردازان مکتب ودانته، سعی کرد بین آموزه وحدت مطلق شنکره آچاریه (ادویته ودانته) و باور به تمایز مطلق خدا و هستی (دویتَه) تعادلی ایجاد کند. به همین دلیل مکتب او را دُویتادُویتَه، به معنی «ثنویت» و «عدم ثنویت» می‌نامند. از دیدگاه نیمبارکه ارتباط خدا و هستی نه عدم تمایز، است و نه تمایز، چنان‌که مهاواکه مشهور *tat twam asi* «تو همانی» در چُهاندُگیه اوپه‌نیشد (۶، ۸، ۷) را می‌توان همانند نور و خورشید، جرقه و آتش یا زهر و مار دانست؛ نور از خورشید جدایی پذیر نیست؛ ولی عین آن هم نیست؛ جرقه از آتش است، ولی عین آن نیست؛ زهر از مار است، ولی عین آن نیست؛ همین‌گونه ارواح و اجسام از برهمن هستند و از او متمایز نیستند، ولی عین او هم نیستند. (رک):

Lochtefeld, James G. (2002), *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, New York: The Rosen. vol1: p. 213 & Chandradhar Sharma (2000), *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ: p. 377).

خطری آن را تهدید کند، متجسد می‌شود و آن خطر را برطرف می‌گرداند و آرامش و امنیت را به جهان هستی باز می‌گرداند. به هر کدام از این تجسدهای «ویشنو، اوتاره» گفته می‌شود (N. Singh, 1999: p. 140).

این آموزه در آگنی پورانه چنین بیان شده است:

هرگاه در عالم، بحران و خللی پیش آید و فساد گسترش یابد، خداوند به صورت موجودی تنزل یافته و با اعجاز خود با فساد و پلیدی مبارزه کرده و مشکل را رفع می‌کند و بار دیگر نیکی را حاکم می‌کند. ویشنو ده تنزل دارد^۱ که کَلْکی (کَلْکین) دهمین و آخرین آنهاست (Chaturvedi, 2004: p. 26).

البته تعداد اوتاره‌های ویشنو در تمام متون هندو یکسان نیست؛ مثلاً مطابق بیان بُهاگوتَه پورانه ویشنو بیست و دو تنزل دارد که بیست و دومین آنها همان کَلْکی است (Gopinatha Rao, 1993: vol.1, 1: p. 123)؛ ولی به هر حال، صرف نظر از تعداد این اوتاره‌ها، آنچه همه متون بر آن متفق هستند، این است که آخرین اوتاره که همان منجی آخرالزمان است؛ کَلْکی نام دارد.

۲-۲. کَلْکی اوتاره

با توجه به آنچه در متون پورانه در مورد اوتاره کَلْکی بیان شده؛ او به عنوان منجی آخرالزمان، ابرسانی است با توانایی‌های ماورایی؛ ولی در برخی دیگر از متون هندو کَلْکی، بیش‌تر به عنوان موجود اسطوره‌ای نیمه انسان و نیمه اسب توصیف شده است.

۲-۲-۱. کَلْکی، به‌عنوان ابرانسان

آن‌گونه که در کَلْکی پورانه بیان شده، ویشنو به صورت کَلْکی، به عنوان پسر خانواده‌ای عالی رتبه از طبقه روحانیان یا براهمنان، از خانواده ویشنو یشه در روستای سمبُهَل

۱. ماهی، مَتْسِیه Matsya؛ ۲. لاک‌پشت، کورمه Kurma؛ ۳. گراز، وراهه Varāha؛ ۴. موجود نیمه شیر و نیمه انسان، نرسینَهه Narasiṃha؛ ۵. کوتوله، وامنه Vāmana؛ ۶. رامَه تَبَردار، پَرَشورامه Paraśurāma؛ ۷. رامه‌چنَدْرَه Rāmachandra؛ ۸. کَرِشْنه Kṛṣṇa؛ ۹. بودا Buddha؛ ۱۰. منجی آخرالزمان (کلی یوگه Kali Yuga) به نام کَلْکی.

(شمبُهله) در دوازدهمین روز پیش از کامل شدن ماه، در ماه بیساکه^۱ متولد خواهد شد. همسر کَلْکی نیز که «پدما» نام دارد و دختر شاه سیلان است؛ در حقیقت تجسد همسر خدای ویشنو، الاهی لَکُشمی است که برای یاری شوهرش در جسم انسانی متجسد می‌شود (Wilkins, 1900: p. 98 & Tagore, 1880: p. 128).

به طور کلی در پورانه‌ها، کَلْکی به صورت مردی توصیف شده که سوار بر اسب سفید^۲ و دارای شمشیری درخشان همچون شهاب است که با آن، انسان‌های پست را از بین خواهد برد. همچنین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کَلْکی، دارا بودن خرد و دانش و خرد هشت ابرانسان است (Ibid). مطابق بیان کَلْکی پورانه، اوتاره کَلْکی سه هدیه از خدای شیوه دریافت کرد، که شامل «اسب»، «طوطی» و «شمشیر» بود:

خدای شیوه، جناب کَلْکی را در آغوش گرفت و چنین گفت: این بهترین موجودات؛ هرآنچه می‌خواهی از من طلب کن. این اسب تجلی از گروه^۳ است و می‌تواند به هر جایی برود و هر شکلی به خود بگیرد. این طوطی نیز همه چیز را می‌داند، از گذشته، حال و آینده. این دو را بپذیر... همچنین می‌خواهم این شمشیر برآن و محکم را که دست‌اش با جواهر تزیین شده و بسیار نیرومند است، نیز تقدیم کنم. تو با این شمشیر می‌توانی بار سنگینی که بر دوش زمین سنگینی می‌کند؛ کم کنی (Das, 2006:p. 33).

مطابق توصیف بُهاگود پورانه از کَلْکی، او دارای توانایی‌های مافوق بشری تحت عنوان

۱. «بیساکه» (Baisākh) یا ویساکهی، نخستین روز ماه هندی بیساکه، مطابق ماه آوریل است.

۲. مطابق برخی از روایات اسلامی در مورد منجی آخرالزمان، ایشان با اسب پیامبر به نام «براق» ظهور خواهند کرد: «و یَجِئُهُ بِفَرَسٍ یُقَالُ لَهُ الْبَرَّاقُ فَبَرَّکَبُهُ ثُمَّ یَأْتِی اِلَی جَبَلِ رَضَوٰی» (بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۰۶). ظهور فردی سوار بر اسب سفید با شمشیر، در عهد جدید کتاب مکاشفه یوحنا نیز پیش‌بینی شده است: «و دیدم آسمان گشوده و ناگاه اسبی سفید که سوارش امین و حق نام دارد و به عدل داوری و جنگ می‌نماید... و از دهانش شمشیری تیز بیرون می‌آید تا به آن امت‌ها را بزند و آن‌ها را به عصای آهنین حکمرانی خواهد نمود...» (مکاشفات یوحنا رسول، فصل ۱۹، آیات ۱۱ و ۱۵).

۳. «گروه» (Garuda) در اساطیر هندو، شهریار پرندگان و مرکب خدای ویشنو، با سر، بال، چنگال و منقار عقاب و بدن و اندام انسانی دارد. او دشمن اهریمن و بدی‌ها و مارهاست (رک: Sherman, Joseph (2008), *Storytelling an Encyclopedia of Mythology and*

Folklore, New York: Sharpe Reference:P. 185).

«اشته سیدهی»)، به معنی «هشت نیروی معنوی» است (Anonymous, 1999: p. 2132). مطابق آموزه‌های هندو، انسان‌هایی که از طریق مراقبه و یُگه^۱ به تعالی روحانی می‌رسند، توانمندی‌هایی خارق‌العاده به‌دست خواهند آورد، که با توجه به آنچه در این عبارت از بُهاگود پورانه بیان شده است، منجی آخرالزمان نیز باید آن‌ها را داشته باشد.

اشته سیدهی عبارتند از: ۱. انیما، توانایی بی‌اندازه کوچک شدن؛ ۲. گریما، توانایی بی‌نهایت سنگین شدن؛ ۳. لگه‌یما، توانایی بی‌وزن شدن و پرواز؛ ۴. مهیما،^۲ توانایی عظیم الجثه شدن؛ ۵. پراپتی، توانایی به دست آوردن هر چه اراده کند؛ ۶. پراکامیه، عدم محدودیت در حرکت با موانع مادی (طی الارض)؛ ۷. وشیتوه،^۳ توانایی تسلط بر هر چیز؛ ۸. ایشیتوه،^۴ توانایی تسلط بر به وجود آوردن و نابود کردن عناصر مادی (پُرکرتی^۵) (Lochtefeld, 2002:p. 40, 306, 384, 395, 519, 522, 742).

کُلکی پورانه در موارد مختلف چنین به توصیف سیمای ظاهری کُلکی می‌پردازد:

جسم متعالی او به رنگ ابر تیره بارانی است. بازوان او بلند و نیرومند است و سرش را تاجی درخشان همچون خورشید آراسته است. گوشواره‌های زیبای صورت او را چند برابر کرده. چهرهٔ همچون نیلوفرش هنگامی که با ملایمت و لبخند سخن می‌گوید، شکوفا می‌شود (Das, 2006: p. 347).

کُلکی همچون پرتو نور هزاران خورشید ظاهر خواهد شد و به همین دلیل، بسیار جذاب خواهد بود. او گواهی دهنده به خدای سرمدی و روح متعال تمام موجودات زنده است. چهره او با تمام تزئینات مزین شده است و در دستانش صدف، گردونه، گرز، گل نیلوفر و کمان دارد (Ibid: P. 351). بنابراین، مطابق بیان کُلکی پورانه و بُهاگود پورانه، کُلکی موعود در باور هندو، همانند موعود ادیان ابراهیمی دارای سیمایی انسانی و دارای توانایی‌ها و نیروهای خارق‌العاده است.

۱ . Yoga

۲ . Mahimā

۳ . Vaśitva

۴ . Īśitva

۵. Prakṛti

۲-۲-۲. کلکی به عنوان موجود اسطوره‌ای

در برخی دیگر از متون هندو، کلکی موعود، موجودی اسطوره‌ای و ماورای بشری است که همچون اوتاره‌های ابتدایی ویشنو، مانند «نرسینهه»^۱، که به صورت موجود نیمه شیر و نیمه انسان تصور می‌شود؛ به صورت موجودی نیمه انسان و نیمه حیوان متجسد خواهد شد. در این دسته از متون، کلکی را موجودی اسطوره‌ای به صورت انسانی با سر اسب^۲ توصیف کرده‌اند که چماق و تیر در دست دارد. در برخی از این متون نیز، کلکی دارای چهار دست است و در هر دست، سلاحی دارد (Chandra, 2001:P.166)؛ چنان‌که مطابق متن مقدس ویکهانسگمه^۳، کلکی موجودی است با صورت اسب و بدن مرد با چهره‌ای مهیب و ترسناک که چهار دست دارد که در هر دست، به ترتیب صدف (شنکّهه^۴)، دیسک (چکره^۵)، شمشیر (کهدگه^۶) و سپر (کپتهکه^۷) قرار دارد (Gopinatha Rao, 1993: vol.1, P 223,1).

بنابر این، یکی از ویژگی‌های خاص کلکی، مطابق هر دو دیدگاه، پیوند و رابطه او با اسب است که در برخی منابع که کلکی را به صورت انسان توصیف می‌کنند، مرکب اوست و در برخی دیگر که در آن‌ها کلکی موجودی اسطوره‌ای است؛ خود اوست. به نظر می‌رسد اهمیتی که در این اسطوره به اسب داده شده، از دو مینا سرچشمه گرفته است: نخست باوری که در هند باستان در مورد خدای خورشید (سوریه) وجود داشت، که مطابق آن، خدای خورشید سوار بر اسب، سراسر آسمان را درمی‌نوردد و چون کلکی تجسّدی از «ویشنو» است و ویشنو نیز در متون باستانی هندو همان خدای خورشید است؛ شاید این پیوند قابل توجیه باشد. از طرفی،

۱ . Narasiṃha

۲ . باید به این نکته دقت داشت که در اساطیر هندو، خدای دیگری نیز با سر اسب و بدن انسان به نام «هییه‌گریوه» Hayagriva وجود دارد که او نیز اوتاره‌ای از ویشنو تلقی می‌شود؛ ولی هییه‌گریوه و کلکی دو اسطوره کاملاً متفاوت هستند و به هم ربطی ندارند (رک:

Dalal, Roshen (2010), *Hinduism: An Alphabetical Guide*, Penguin Books: P.157).

۳ . Vaikhānasāgama

۴ . Śaṅkha

۵ . Cakra

۶ . Khaḍga

۷ . Kheṭaka

قربانی (یجنه^۱) اسب در مناسک دینی باستانی هندو از جایگاه خاصی برخوردار بوده است؛ لذا اسب موجودی مقدس و ارزشمند قلمداد می‌شده است (Jordan, 2004: P. 154).

اهمیت و نقش اسب کُلکی در برخی از اساطیر مربوط به آخرالزمان، چنان است که پایان دادن چرخه هستی و آغاز چرخه نوین، به اسب کُلکی نسبت داده می‌شود. در تصاویر مربوط به کُلکی، در اکثر موارد، اسب او پای پیشین سمت راستش را بلند کرده است. مطابق اساطیر هندو، هنگامی که اسب کُلکی با پای راستش بر زمین بکوبد، زمین را که مطابق اساطیر توسط مار عظیمی به نام «شِشه»^۲ و لاک‌پشت نگه‌داشته شده، به اعماق فرو می‌برد، و بدین ترتیب، فروپاشی نظام طبیعت آغاز شده و پس از آن، بار دیگر جهان هستی به حالت خلوص خود باز می‌گردد (E. Safra, 2006: P. 629 & Coleman, 1832: P. 12).

در نهایت، به نظر می‌رسد با توجه به توصیفاتی که متون پورانه‌ای از اوتاره کُلکی ارائه می‌کنند، صرف نظر از بشری بودن یا اسطوره‌ای بودن سیمای کُلکی در این دسته از متون مقدس هندو؛ آنچه مسلم و قطعی به نظر می‌رسد، این که دیدگاه متون پورانه به منجی آخرالزمان، همچون دیدگاه مسیحیت و تشیع به منجی، شخصی و منحصر به فرد بودن موعود است.

۳. کارکرد موعود در نجات‌شناسی پورانه‌ها

همانند دیگر ادیان موعودباور، یکی از اصلی‌ترین کارکردهای موعود در متون پورانه آیین هندو؛ «نجات‌بخشی» آن است. به عبارت دیگر، ظهور موعود در آخرالزمان برای رفع معضل و مشکلی است که انسان‌ها تنها با تکیه بر توانایی‌های خود به رفع و حل آن قادر نبوده‌اند. لذا برای تبیین بحث نجات‌بخشی موعود می‌بایست سه سؤال اصلی را در بحث نجات، از دیدگاه درون دینی این متون بررسی کرد: نجات از چه؟ نجات با چه؟ و نجات به سوی چه؟

۳-۱. نجات دهنده از چه؟

در نگاه کلی، مطابق آموزه‌های پورانه‌ها، معضل و مشکلی که موعود آخرالزمان هندو قرار

۱ . Yajña

۲ . Śeṣa

است با ظهورش آن را برطرف کند، نه به قومی خاص مربوط است و نه مختص به پیروان آیین هندو یا سرزمین هند است؛ بلکه معضلی جهانی و حتی کیهانی است، که آن انحطاط و رو به زوال نهادن ارزش‌های اخلاقی و دینی انسان‌ها است؛ معضلی که نه فقط تأثیر اجتماعی دارد، بلکه باعث خلل در کل نظام کیهانی شده و تنها منجی موعود است که می‌تواند آن را حل و فصل کند.

البته مفاهیم کلیدی که در بحث کارکرد نجات‌بخشی موعود هندو مطرح می‌شود، کاملاً بر مبنای دیدگاه درون‌دینی هندو مطرح می‌شود؛ چنان‌که مفهوم انحطاط و احیای مجدد نظام کیهانی، که کاملاً بر مبنای دیدگاه درون‌دینی و اسطوره‌ای آیین هندو در مورد چرخه کیهانی موسوم به «کَلِپَه» می‌باشد؛ و همچنین مفهوم انحطاط و تباهی در آخرالزمان، که یکی از مهم‌ترین مصادیقش برهم خوردن نظام طبقاتی موسوم به «وَرَنَه» است، که بر اثر نابودی آن، طبقات فرودست به قدرت رسیده و طبقات شریف فرودست خواهند شد.

مطابق آموزه‌های اسطوره‌ای آیین هندو، جهان هستی نه آغازی دارد و نه انتهایی. با این حال هستی از ازل تا ابد از چرخه‌های پی در پی و متناوبی می‌گذرد که گردونه سقوط و پس از آن صعود ارزش‌های اخلاقی و دینی را شامل می‌باشد. البته اصل باور به این نوع چرخه آفرینش و انهدام هستی، مختص آیین هندو نیست و در همه ادیان هندی چنین باوری وجود دارد؛ ولی آنچه این باور را در آیین هندو به بحث منجی باوری مرتبط می‌کند، نقش کلکی به عنوان منجی و احیا کننده نیکی و آموزه‌های دینی (دَهرمه) در انتهای چرخه انحطاط بشر، و احیای مجدد دوره نخست؛ یعنی عصر حقیقت و راستی است. بنابراین، در بحث موعود باوری هندو، توجه اصلی، بیش‌تر به دو دوره است: دوره چهارم؛ دوره‌ای که منجی ظهور می‌کند تا انسان را از آن برهاند و دوره اول؛ دوره‌ای که منجی ظهور می‌کند تا آن را مجدداً احیا کند.

مطابق آموزه‌های هندو، چرخه هستی به دوره‌های فرعی بسیاری تقسیم می‌شود که مهم‌ترین آن «کلیپه» است. هر کلیپه از هزار چرخه کوچک‌تر به نام «مَها یوگه» به معنای «یوگه بزرگ» تشکیل شده است. مَها یوگه به چهار دوره یا «یوگه» تقسیم می‌شود که همانند گردونه‌ای رو به افول در حال حرکت است. این چهار یوگه عبارتند از: «کَریته»^۱ یا «سَتییه یوگه»،



دوره‌ای که «عصر طلایی» یا «حقیقت» نیز نام دارد، انسان‌ها در کمال وجودی خود بودند. اما از دوره دوم تا چهارم، یعنی دوره‌های «ترتیه یوگه»، «دوپره یوگه» و «Dwapara Yuga» در نهایت «کلی یوگه»، شاهد افول و نزول در کمال و خوبی‌های معنوی و حتی مادی هستیم. تا این که در انتهای این دوران، دنیا بر اثر سیل و آتش ویران شود و تمام کیهان و عالم هستی بار دیگر در خدای برهما جذب و مستهلک شوند. سپس بار دیگر چرخه جدید از دوره حقیقت یا سَتیّه یوگه آغاز گردد (Lipner, 1994: p. 207).

بنابراین، یکی از معضلات بزرگی که در کلی یوگه وجود دارد و با ظهور کلّکی برطرف خواهد شد، انحطاط نوع بشر است؛ ولی سؤالی که در این جا مطرح می‌شود، این است که منظور از انحطاط چیست؟ آیا منظور تنها انحطاط از اصول اخلاقی است، یا انحطاط از آموزه‌های دینی هندو را نیز در بر می‌گیرد؟ و اینکه آیا امور مادی و مظاهر طبیعی نیز در کلی یوگه دچار تباهی و انحطاط خواهند شد؟ با مطالعه پورانه‌ها به نظر می‌رسد مفهوم انحطاط هر سه بخش را شامل می‌شود که در ادامه به هر کدام اشاره می‌شود:

۳-۱-۱. انحطاط اخلاقی

ویشنو پورانه درباره انحطاط اخلاقی بشر در کلی یوگه می‌گوید:

این دوره‌ای است که در آن، جامعه به وضعی گرفتار می‌شود که ثروت تنها معیار ارزش و مقام خواهد شد، شهوت تنها پیوند زن و شوهر خواهد شد؛ دروغ تنها راه موفقیت در زندگی خواهد شد و شهوت‌رانی تنها معنای لذات خواهد بود (Ibid).

کلّکی پورانه نیز کلی یوگه را چنین توصیف می‌کند:

در کلی یوگه، افراد ثروتمند همانند انسان‌هایی با روح بزرگ (مقدس) مورد احترام هستند؛ ربا و بهره در قرض به عنوان امری عادی و یکی از پایه‌های نظام اجتماعی تلقی خواهد شد؛ مرتاضان در این دوره به مال و خانه وابسته هستند و افراد عادی از سلیقه و خبرگی تهی هستند. در کلی یوگه، انسان‌ها به پیشوایان دینی و مقدسات بی‌حرمتی کرده و به افراد مسن کم‌توجهی می‌کنند. بیش‌تر انسان‌های این دوره افرادی ریاکار، دروغ‌گو و متقلب هستند (Das, 2006:p. 8).

۳-۱-۲. انحطاط دینی

از دیگر جنبه‌های انحطاط در کلی یوگه، مطابق پیش‌بینی پورانه‌ها، انحطاط اعتقادی و

دینی و عدم پایبندی بیش‌تر انسان‌ها به آموزه‌های آیینی (دهرمه) و زیر پا گذاشتن آموزه‌های متون مقدس هندو و رعایت نکردن هنجارهای دینی زندگی فردی یا «آشرمه»^۱، و اجتماعی، یا همان نظام طبقاتی یا «ورنه»^۲ می‌باشد. در بهوشیه پورانه، متنی که با موضوع پیش‌گویی آینده است، آخرالزمان چنین توصیف شده است: «وده‌ها و دیگر متون مقدس نادیده گرفته خواهند شد و براهمنان و دیگر طبقات مقدس مورد تکریم و احترام نخواهند بود» (Tagore, 1880: p. 127).

کَلْکی پورانه نیز، زیر پا گذاشتن نظام طبقاتی را یکی از مصادیق انحطاط دینی انسان در کلی یوگه می‌داند و آن را چنین توصیف می‌کند:

در کلی یوگه، طبقه پست شوذره^۳، از دیگران صدقه خواهند گرفت [در حالی که این کار وظیفه طبقه روحانی است]... تنها در بر کردن ریسمان مقدس [بدون توجه

۱. «آشرمه (Āsrama) به چهار مرحله زندگی افراد سه طبقه شریف هندو؛ یعنی طبقات روحانیان (برهمن)، جنگجویان (کُشتریه) و بازرگانان (ویشیه)، موسوم به دوبار زادگان، اطلاق می‌شود، که شامل دوره تحصیل علم یا «برهمه‌چاریه» Brahmachārya، دوره تشکیل خانواده یا گُره‌سُتهه Grhastha، دوره گوشه‌گیری یا وانه‌پُرسُتهه Vānaprastha و در نهایت دوره ریاضت یا سُنْیاسه Saṁnyāsa است (ر.ک: Lipner, Julius (1994), *Hindus Their Religious Beliefs and Practices*, New York: Routledge: p.75.

۲. یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های آیین هندو آموزه نظام طبقاتی و دینی آن است، که «ورنه» خوانده می‌شود. ورنه تمام روابط اجتماعی و دینی پیروان این آیین را تحت الشعاع قرار داده است؛ به‌ویژه در اموری مانند ازدواج، شغل، غذا و لباس، به طبقه اجتماعی بسیار توجه می‌شود. عضویت در یک طبقه اجتماعی به صورت موروثی است؛ بنابراین، افراد طبقات پست با کار و تلاش نمی‌توانند به طبقات اجتماعی بالاتر راه یابند. ورنه در آیین هندو شامل چهار طبقه اجتماعی دینی است: نخست، طبقه روحانیون یا براهمن Brahman یا براهمن‌ها تحصیل‌کرده‌ترین و شریف‌ترین طبقه هندوها هستند؛ دوم، کُشتریه Kṣatriya، این طبقه به جنگجویان، فرمانروایان و اشرافی متعلق است که آسایش مادی جامعه را تأمین می‌کردند؛ سومین طبقه، ویشیه Vaiśya نام دارد. افراد این طبقه شامل کشاورزان، بازرگانان و کسبه‌ای هستند که در رفاه اقتصادی جامعه مشارکت دارند. چهارمین طبقه، شوذره است که کارگران و خدمتکارانی هستند که نیروی کار و خدمات مورد نیاز سه طبقه بالا را تأمین می‌کنند (ر.ک: Dowson, John (2000), *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, New Delhi: D.K. Printworld: p.348.



به تبار آن‌ها] وسیله شناخت طبقه براهمن خواهد بود و تنها در دست گرفتن چوب دست، نشانه سنیاسی (مرتاض آواره) بودن خواهد بود... در دوران کلی یوگه، آموزه‌های وده‌ها، مناسک قربانی، خواندن ادکار منتره و دیگر آداب و رسوم دینی از دنیا رخت بر خواهند بست (Das, 2006: p. 10).

بهاگوته پورانه نیز در مورد این جنبه از انحطاط دینی می‌گوید:

کلی یوگه هنگامی است که همه طبقات اجتماعی (ورنه)، حتی شودره‌ها نیکو تلقی شوند... و هر چهار مرحله زندگی (آشرمه) در مرحله خانه‌مندی ادغام شود (Anonymous, 1999: p. 2131).

یکی دیگر از مظاهر انحطاط دینی در کلی یوگه، مطابق بیان پورانه‌ها، وابستگی انسان به مناسک معبدی، از جمله آیین پرستش خدای متعال از طریق تندیس (مورتی) است، که بر اثر محدودیت معرفت انسان به وجود آمده است. به عبارت دیگر، انسان در عصر تاریکی، به خاطر مادی‌گرا شدن، توانایی درک امور ماورای ماده را ندارد و لذا مجبور است برای پرستش خدای نادیده از اسطوره‌ها و ابزارهای مادی استفاده کند (Lipner, 1994: p. 207).

۳-۱-۳. انحطاط مادی

مطابق پیش بینی پورانه‌ها، علاوه بر تباهی اخلاقی و دینی، یکی از جلوه‌های انحطاط در کلی یوگه، انحطاط مادی انسان و جهان است؛ بدین معنا که عمر انسان کوتاه شده و بلاها و مصایب دنیوی فراوان خواهد شد. در بهاگوته پورانه، انحطاط مادی انسان و جهان چنین بیان می‌شود:

حداکثر طول عمر انسان در کلی یوگه، پنجاه سال، یعنی سی و بیست سال، خواهد بود... جسم تمام موجودات جسمانی تحلیل رفته، ضعیف خواهد شد؛ ... گیاهان دارویی بر بیماری‌ها حداقل تأثیر را خواهند داشت؛ درختان بزرگ کوتاه خواهند شد و دیگر با سایه‌شان برای کسی آسایش نخواهند داشت؛ ابرها غرش خواهند کرد و صاعقه خواهند زد؛ ولی بارانی از آن‌ها نخواهد بارید. خانه‌ها متروکه و ویران خواهند شد (Anonymous, 1999: p. 2131).

یکی دیگر از مظاهر انحطاط مادی در کلی یوگه، انحطاط فرهنگی بشر خواهد بود. در این دوران، فرهنگ و تمدن بشر سیر قهقراپی طی کرده و به تدریج نابود خواهد شد. ویشنو

پورانه درباره این جنبه از تباهی انسان می‌گوید:

در کلی یوگه، تنها پوشش انسان‌ها پوست درختان است و در معرض سرما و باد و خورشید و باران خواهند بود. طول عمر انسان‌ها بیش از سی و بیست سال نخواهد بود. بدین ترتیب، در کلی یوگه نژاد بشر رو به نابودی خواهد رفت (Wilkins, 1900: p. 98).

در چنین دورانی خواهد بود که منجی موعود هندو کلکی، سراسر جهان را از بدی و زشتی پاک خواهد کرد، تا در چرخه نوین هستی یا مها یوگه‌ای نوین، بار دیگر فضیلت و نیکی ارزش یابد و بار دیگر چرخه‌ای جدید که با نیکی سرشته شده است، آغاز گردد. در حقیقت، کلکی، با نابودی بدی و زشتی، آخرین دوره از مها یوگه، یعنی کلی یوگه را به پایان می‌برد، تا دوره جدید که همانا دوره حقیقت و نیکی (کریته یوگه) است، آغاز گردد و بار دیگر راستی برپا شود (Jones and Ryan, 2007: p. 269).

۳-۲. نجات دهنده با چه؟

یکی دیگر از سؤالاتی که درباره نجات‌بخشی موعود در آیین هندو مطرح می‌شود، این است که موعود، چگونه عدالت و دیانت را در جهان برپا خواهد کرد؟ از طریق جنگ و خشونت و نبرد مسلحانه با بدی و شرارت، یا تنها با ایجاد تحولی روحانی و اخلاقی؟ آن‌گونه که در پورانه‌ها بیان شده، کلکی برای برپایی مجدد عصر طلایی، با سرکشان و دزدان نبردی سخت خواهد داشت. بُهاگود پورانه در بخش ۱۲، فصل ۲، سروده ۱۹ تا ۲۰، به‌صراحت به این نبرد می‌پردازد:

سرور جهان، صاحب هشت نیروی معنوی، بی‌مانند در شکوه و عظمت، سوار بر اسب چابکش، «دوه‌دته»^۱ سراسر زمین را می‌پیماید و با شمشیرش میلیون‌ها دزد و شرور را که خود را به هیأت شاه در آورده‌اند، قتل عام خواهد کرد (Anonymous, 1999: p. 2132).

در اساطیر مربوط به نبردهای کلکی، چنین بیان شده که او نخست به قبیله غیرآریایی

«کیکتَه»^۱ که بودایی هستند، حمله می‌کند و شاه مقتدرشان، «جینه»^۲ را به همراه تمام دوستان و پیروانش به هلاکت می‌رساند. سپس به قبیله بربر^۳ «ملچَهه»^۴ حمله کرده و آنان را نیز به همان سرنوشت دچار می‌کند (Tagore, 1880: p. 130).

۳-۳. نجات دهنده به سوی چه؟

آنچه کلکی پس از ظهور برپا خواهد کرد، باز گرداندن شرایط هستی به نخستین دوره از چرخه کیهانی اسطوره‌ای هندو، یعنی دوره «حقیقت» یا «ستیه یوگه» است. بنابراین، توصیفاتی که از این دوره در منابع دینی هندو وجود دارد، همان مقصود و مطلوبی است که منجی موعود هندو پس از ظهور آن را فراهم خواهد کرد. لذا با بررسی ویژگی‌های منحصر به فرد دوره ستیه یوگه به نظر می‌رسد مقصود از ظهور منجی در آیین هندو روشن خواهد شد. یکی از بهترین توصیفات شرایط زمان ظهور و حکمرانی کلکی، در انتهای کلکی پورانه بیان شده است؛ و آن دوره‌ای است که کمالات اخلاقی، دینی و مادی با هم مجتمع هستند: در دوران حکومت او، با اراده متعالی او، هیچ‌کس در دنیا گناه‌کار و تهی‌دست نیست. هیچ ملحد و کافر، و هیچ حيله‌گر و متقلبی نیست، و همه از زندگی طولانی‌شان لذت می‌برند. همه موجودات زنده از سه محنت بیماری، حسادت و مرگ آزادند. همه در صلح و کامیابی زندگی می‌کنند (Das, 2006: p. 354).

۳-۳-۱. کمالات اخلاقی

گسترش کمالات اخلاقی و از بین رفتن رذایل اخلاقی، یکی از نخستین آثار ظهور کلکی و بازگشت بشر به عصر حقیقت و راستی است. در این دوره، کینه، دشمنی، حسادت، محرومیت، فقر، گرسنگی و تشنگی ریشه‌کن خواهد شد. در آن دوران، گناه وجود نخواهد داشت و انسان‌ها افرادی شایسته و نیکوکار خواهند بود (Chaturvedi, 2006: p. 33).

۱ . Kikata

۲ . Jina

۳ . به نظر می‌رسد منظور از «بربر»، همان افراد طبقه پست یا شوذره‌ها باشند.

۴ . Mlechchha

۳-۲-۳. وحدت بشر حول یک آیین و خدای واحد

از مهم‌ترین مشخصات ستیه یوگه، یگانه‌پرستی و از بین رفتن اختلافات میان اعتقادات انسان‌هاست. در آن دوره، انسان‌ها به خاطر کمال روحانی‌شان خدای واحد را می‌پرستند و تنها یک آیین و یک مناسک دارند. به نظر می‌رسد تأکیدی که منابع دینی هندو بر یگانه‌پرستی انسان در ستیه یوگه می‌کنند، از این باور سرچشمه گرفته باشد که آنان نیاکان خود را یگانه‌پرست می‌دانند (Wilkins, 1900: p. 135).

از طرفی نیز انسان‌ها در ستیه یوگه برای پرستش خداوند یگانه، به استفاده از تندیس یا معبد نیازی ندارند (Lipner, 1994: p. 207). بنابراین، با ظهور کُلکی و احیای دوران حقیقت و راستی، اجرای مناسک ظاهری، مانند مورتی پوجا^۱، یا آیین نیایش مقابل تمثال خدایان^۲، که بر اثر محدودیت معرفت انسان در عصر تاریکی به وجود آمده است؛ متوقف خواهد شد.

پس از به قدرت رسیدن کُلکی، از دیگر تغییراتی که از نظر دینی در دوران حکومت کُلکی اتفاق خواهد افتاد، این است که در یوگه پیشین، یعنی کلی یوگه، براهمنان موجودات نیمه خدا را می‌پرستیدند و این کار آن‌ها باعث سردرگمی انسان‌ها شده بود، ولی در ستیه یوگه‌ای که با حکومت کُلکی آغاز می‌شود، دیگر از این دست انحرافات وجود ندارد. همچنین در دوران حکومت کُلکی بی‌خدایی و ریاکاری نیز باقی نخواهد ماند (Das, 2006: p. 313).

۳-۳-۳. عدالت اجتماعی

یکی از اهداف مهم ظهور کُلکی مطابق بیان پورانه‌ها، برپایی آیین یا «دُهرمه» است، و یکی از مهم‌ترین دُهرمه‌های هندو، اجرای نظام طبقاتی یا وِرْنه می‌باشد. البته از نگاه

۱. Murti Pujā

۲. هر چند در برخی از مناسک آیین هندو اعمالی شبیه بت‌پرستی وجود دارد؛ آیین هندو هرگز خدا را در بت محدود نمی‌داند و پرستش بت‌های سنگی و چوبی را برای انسان‌های کمال یافته توصیه نمی‌کند و خود را دینی بت‌پرست نمی‌داند. با این حال، آیین مورتی، پوجا یا نیایش مقابل تندیس خدایان را تنها برای کمک به تمرکز هنگام نیایش و به عنوان قبله و جهت عبادت برای انسان‌هایی که در مظاهر مادی محدود هستند؛ مجاز می‌داند. مصداق این شعر مشهور از مخمس شیخ بهایی: «مقصود من از کعبه و بت‌خانه تویی تو - مقصود تویی کعبه و بت‌خانه بهانه».

برون دینی، به ویژه غربی، نظام طبقاتی نوعی بی‌عدالتی اجتماعی به نظر می‌رسد؛ چون معمولاً عدالت را برابری معنا می‌کنند؛ ولی عدالت در واقع آن است که هر چیز در جایی باشد که لیاقت و شایستگی آن را دارد (Robinson, 2004: p. 89). در واقع، اگر درجات و مقامات اجتماعی، بنا بر شایستگی‌های فردی و روحی فرد تقسیم شده باشد و هر طبقه نیز وظیفه خود را نسبت به طبقات فرودست و فرادست خود، به درستی انجام دهد؛ وجود این طبقات اجتماعی عین «عدالت» می‌باشد و به نظر می‌رسد تقسیم برابر تمام درجات و موقعیت‌های اجتماعی بین افراد، بدون توجه به شایستگی آن‌ها، عین «بی‌عدالتی» باشد.

البته از این نکته نیز نباید غافل بود که مفهوم شایستگی و وظیفه در سامانه نظام طبقاتی هندو، تنها مفهومی جامعه‌شناسانه نیست، بلکه با باورهای ماورایی و پیش‌فرض‌های دینی، مانند اصل عمل و عکس‌العمل یا «کرمه» و گردونه زاد و مرگ یا «سمساره» نیز گره خورده است. لذا از دید درون‌دینی هندو، جایگاه اجتماعی هر فرد که مطابق کردار او در زندگی گذشته تعیین می‌شود، بر مبنای ظرفیت روحانی و جسمانی‌ای است که خودش فراهم کرده است.

۳-۳-۴. برکت و وفور در مادیات

آن‌گونه که پورانه‌ها بیان می‌کنند، کمال و تعالی در دوره ستیه یوگه، تنها در امور معنوی و روحانی خلاصه نمی‌شود، بلکه مظاهر طبیعی و امور مادی نیز همواره در بهترین حالت هستند. آب و هوا نه گرم است و نه سرد، بلکه همیشه معتدل خواهد بود. محصولات زمین برای تأمین نیازهای بشر کافی است و همه زندگی شادی خواهند داشت (Chaturvedi, 2006: p.33).

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم جایگاه دینی و کارکرد دهمین اوتاره ویشنو، کلکی، یا همان منجی موعود هندو را، مطابق دیدگاه درون‌دینی این آیین بشناسیم. به این منظور، محوریت مطالعه و بحث در این مورد را آموزه‌های دسته‌ای از مهم‌ترین متون مقدس هندو، که در مورد منجی موعود در این آیین به تفصیل پرداخته، یعنی متون «پورانه»، متمرکز کردیم.

به‌طور کلی، دو سؤال اصلی در این مقاله مطرح بود: نخست این‌که، منجی در متون پورانه شخصی است یا عنوانی کلی؟ و سوال دیگر این‌که منجی در این آیین دارای چه جایگاهی

است؟ در پاسخ می‌توان گفت، منجی در پورانه‌ها همانند باور مسیحیت و مذهب تشیع در اسلام، کاملاً «شخصی» و «فردمحور» است؛ هرچند به خاطر آمیختگی آموزه‌های دینی هندو با اساطیر این آیین، گاهی جنبه ماورای بشری و اسطوره‌ای به خود می‌گیرد. در مورد جایگاه منجی در این آیین، به نظر نمی‌رسد منجی‌باوری در آموزه‌های هندو چندان محوری و بنیادی تلقی شود. به عبارت دیگر، در این آیین، انتظار ظهور منجی به عنوان نجات دهنده بشر، چندان در آموزه‌های آن مورد تأکید قرار نمی‌گیرد.

سؤال اصلی دوم نیز در مورد کارکرد منجی بود، که خود به سه سؤال فرعی نجات از چه؟ به وسیله چه؟ و به سوی چه؟ تقسیم می‌شود. در پاسخ به این سؤالات، به‌طور کلی می‌توان گفت، آنچه باید از آن نجات یافت، انحراف و انحطاطی است که در دوره آخرالزمان یا کلی یوگه وجود دارد، که انحطاط اخلاقی، دینی و مادی را شامل می‌گردد. کلکی نیز به این منظور، به جنگ و نبرد مسلحانه با اهریمن و اهریمن‌صفتان می‌پردازد و با نابودی آنان، زمینه را برای احیای مجدد دوره کمال و حقیقت، مهیا می‌کند. در نهایت، آنچه کلکی موعود، بشر، را به سوی آن رهنمون می‌شود، بر پایه فضایل و کمالات فردی، اجتماعی و حتی طبیعی و مادی به دنیاست.

یکی از نکات مهم و قابل توجه در آنچه موعود هندو احیا خواهد کرد، بازگشت به توحید ناب و نفی هرگونه کفر و شرک و بت‌پرستی است، که در دوره کلی یوگه به خاطر ضعف معرفت و درک و خرد انسان، به تدریج به وجود آمده بود. همچنین برقراری عدالت اجتماعی، که البته ضرورتاً به معنای برابری مطلق انسان‌ها نیست، بلکه قرار گرفتن هر چیز در جایی است که شایستگی آن را دارد و این، از دیدگاه درون‌دینی هندو، همان نظام طبقاتی سنتی این آیین است.



1. anonymous (1999). *The Bhagavata Purana*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
2. Chandra, Suresh (2001). *Encyclopaedia of Hindu Gods and Goddesses*, New Delhi, Sarup & Sons.
3. Chaturvedi, B. K. (2004). *Agni Purana*, New Delhi, Diamond Pocket Books (2006). *Linga Purana*, New Delhi, Diamond Books
4. Coleman, Charles (1832). *The Mythology Of The Hindus*, London, Parbury Allen & Co.
5. Dalal, Roshen (2010). *Hinduism: An Alphabetical Guide*, Penguin Books.
6. ----- (2010). *The Religions of India: A Concise Guide to Nine Major Faiths*, New Delhi, Penguin Books.
7. Das, Bhumipati (2006). *Sri Kalki Purana*, Mathura, Jai Nitai Press.
8. Dowson, John (2000). *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, New Delhi, D.K. Printworld.
9. E. Safra, Jacob (2006). *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Singapore, Encyclopaedia Britannica.
10. Gonda, Jan & Rocher, Ludo (1986). *A History Of Indian Literature, The Puranas*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
11. Gopinatha Rao, T.A (1993). *Elements of Hindu iconography*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishes.
12. Jones, Constance A. and Ryan, James D. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*, USA, Facts on File.
13. Jordan, Michael (2004). *Dictionary Of Gods and Goddesses*, New York, Facts On File.
14. Lipner, Julius (1994). *Hindus Their Religious Beliefs and Practices*, New York, Routledge.
15. Lochtefeld, James G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, New York, The Rosen.

16. N. Singh, Dharmdeo (1999). *A study of Hinduism*, New Delhi, Vikas Publishing House.
17. Nicol Farquhar, John (1915). *Modern religious movements in India*, New York, The Machillan Company
18. Swami Vijnananda (2004). *Devi Bhagavatam (Devi Puranam)*, Gujarat, Sahaji.
19. Robinson, James B. (2004). *Religions of the World _ Hinduism*, Philadelphia, Chelsea House.
20. Tagore, Sourindro Mohun (1880). *The Ten Principal Avatars of The Hindus*, Calcutta, Stanhope Press.
21. Upaddhay, Ved Prakash (2011). *Muhammad in the Hindu Scriptures*, Muhammad Alamgir, Kuala Lumpur, A. S. Nooreen.
22. Wilkins, W. J. (1900). *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*, Calcutta, Thacker, Spink & Co.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-تحقيقية

انتظار موعود

تم وحسب الرسالة المرقمة ٦٠٦٤ والصادرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٣٩٥ من قبل شوراي وهيئة إصدار التراخيص العلمية التابعة للحوزة العلمية ترقية مجلة الإنتظار الموعود وجعلها في مصاف المجلات العلمية - التحقيقية

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

بهرزوى لك، غلام رضا

(استاذ في جامعة باقر العلوم ع)

جبارى، محمد رضا

(معيد في مؤسسة الإمام الخميني ع للتعليمية والتحقيقية)

خسروپناه، عبدالحسين

(استاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامى)

رضانجاده، عز الدين

(معيد في جامعة المصطفى ع العالمية)

رضائى الاصفهاني، محمدعلى

(استاذ في جامعة المصطفى ع العالمية)

زارعى متين، حسن

(استاذ في جامعة طهران)

شاكرى الزواردهى، روح الله

(استاذ مساعد في جامعة طهران)

صفرى الفروشانى، نعمة الله

(استاذ في جامعة المصطفى ع العالمية)

كلباسى، مجتبی

(استاذ فى الحوزة العلمية)

محمد الرضائى، محمد

(استاذ فى جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهديية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام والمسلمين الدكتور روح الله شاكرى الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنفيذ والإخراج:

رضا فريدى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

المواقع المعتمدة فى نشر المجلة:

موقع علوم العالم الإسلامى

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصية

موقع المعلومات العلمية للتعينة الجامعية



مركز تخصصى مهادون

العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائيه) زقاق آمار، مركز المهديية التخصصية

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ٣٠٠/٠٠٠ ريال

دراسة تطبيقية للآية ١٥٩ من سورة النساء في نظر مفسري الفريقين

فتح الله نجارزادگان^١

مسلم كامياب^٢

تختلف وجهات نظر مفسري الفريقين حول إيمان أهل الكتاب بالنبى عيسى فى الآفة ١٥٩ من سورة النساء. ومنشأ اختلافهم فى هذه الآفة حول إرجاع ضمير (ها) فى قبل كلمة (موته).

ويمكن تقسيم وجهات نظر المفسرين فى هذ المجال إلى ثلاثة أقسام: بعضهم اكتفى بنقل الأقوال ولم ينتخب رأياً أو وجهة نظر. وبعضهم أرجع ضمير موته إلى أهل الكتاب، ويرى أن إيمانهم بالنبى عيسى كان فى اللحظات الأخيرة من عمرهم. والقسم الثالث وأكثرهم من المفسرين الشيعة، يرون أن إيمان أهل الكتاب ينحصر بالفترة التى كان فيها النبى عيسى وقبل موته.

المقال الذى بين أيدينا الذى، تم تحريره بأسلوب توصيفى تحليلى، يتطرق إلى هذا الموضوع، مع تقييم لوجهة نظر الفريقين، ويتضمن المناقشة فى نظرية انحصار إيمان أهل الكتاب بالنبى عيسى قبل موت أهل الكتاب، ويختار رأى أو وجهة نظر القسم الثالث من المفسرين ويعتبره القول المنتخب أو المختار.

المصطلحات المحورية: آفة ١٥٩ سورة النساء، الفريقين، قبل موته، إيمان أهل الكتاب، ليؤمنن

به، النبى عيسى ﷺ



١. أستاذ مساعد برديس فارابى فى جامعة طهران

٢. باحث علمى فى المرحلة الرابعة لمركز المهذوية التخصصى (محرر مسؤول)

دراسة وتحليل روايات الفريقين في تعيين مصداق (دابة الأرض) مع التأكيد على التفاسير الروائية

عبدالله ميراحمدى^١

اكرم سادات حسيني^٢

من أبرز الآيات التي تدلّ على وقائع آخر الزمان والعلائم قبل حدوث القيامة هي (الآية ٨٢ من سورة النمل). فهذه الآية كانت مورداً لنزاع آراء المفسرين بسبب الإجمال في مجال مصداق (دابة الأرض) وزمان ومكان خروجه. فوجود الإبهام المشار إليه، دعى الكثير من المفسرين إلى الرجوع إلى الروايات لتبيين الآية. ومع وجود بعض الخصوصيات المشتركة بين روايات الفريقين، في تعيين مصداق دابة الأرض، توجد اختلافات أيضاً. فمعظم أحاديث أهل السنة تشير إلى الماهية الحيوانية لهذا الموجود مع خصائص خارقة وغير قابلة للتصور. وفي المقابل فإن الكثير من المصادر الشيعية تصرّح على الماهية الإنسانية لدابة الأرض، والكثير منها ذكرت بأن من مصاديقها هو الإمام عليّ عليه السلام. إذاً وبالرجوع إلى المصادر الرجالية للفريقين، يتبين لنا ضعف السند لهذه الروايات. ومن جانب آخر، فإن محتوى الأحاديث أيضاً مع محكمات القرآن، والسنة والعقل في خلاف، وفي موارد هي في تعارض مع سائر الأحاديث. مع الأخذ بعين الاعتبار هذه الأهمية، فالتحقيق الذي بين أيدينا، مع أسلوب تحليل المحتوى، في مستوى دليلى واحد مع دراسة وتحليل مجموعة روايات الفريقين في معرفة مصداق دابة الأرض، وذلك ليتمكن عبر هذا الطريق الحصول على النظرة الصحيحة.

المصطلحات المحورية: دابة الأرض، روايات الفريقين، معرفة المصداق، دراسة للسند، تحليل دليلى.



سال هجدهم / شماره ٦١ / تابستان ١٣٩٧

١. أستاذ مساعد قسم علوم القرآن والحديث في كلية الخوارزمي (محرر مسؤول)

٢. باحث في المرحلة الرابعة في حوزة رفيعة المصطفى العلمية في طهران

مسير تغيّر (أو تبدّل) آراء المستشرقين

حول المهدوية الدورة الأولى من عام ١٨٢٨ - ١٩٤٥ للميلاد)

١ محسن الويرى

٢ زهير دهقانى آرانى

لقد اهتمّ المستشرقون والمحقّقون الغربيون منذ أكثر من ١٥٠ سنة بموضوع المهدوية وبشكل أخصّ بمكانته في العقائد الإسلامية، وقاموا في هذا المجال بفعاليات واسعة. وبنظرة على كتب ومؤلفات أولئك المستشرقين يتبيّن لنا نوع التغيّر والتبدّل الحاصل في تقاريرهم وآرائهم عبر مرور السنين. ومع الانتباه إلى بعض المعلومات أو العلائم، يمكن تقسيم جهات نظر المحقّقين والمؤلّفين الغربيين حول المهدوية إلى أربع فترات زمنية، ومنها موضوع هذا التحقيق الذي بين يديكم حول دراسة مسار التغيّر والتبدّل لآرائهم في الدورة الأولى (من سنة ١٨٢٨ إلى ١٩٤٥ للميلاد). وتم السعي في هذا الخصوص، إلى إحصاء جميع الأفكار المعلومة أو المعروفة للمستشرقين في هذه الدورة حول موضوع المهدوية والمواضيع التابعة لها بأسلوب المكتبات والرجوع المباشر إلى كتابات المستشرقين، وتقسيمها وعدّها من التقارير المهمّة. ومما تمّ عرضه في هذه المقالة هو: دراسة وتحليل إحصائيين للمواضيع ذات الاهتمام، والمصادر التي يرجع إليها المستشرقون في تلك الفترة الزمنية، مع المعلومات المفيدة الأخرى، كالقومية، والعمل، وتواجدهم في الدول الإسلامية، وغيرها من الموارد.

المصطلحات المحورية: المهدوية، المستشرقون، مسار تحوّل الآراء، الميل إلى المنقذ الإسلامي



١ . أستاذ معيل في قسم التاريخ في جامعة باقر العلوم عجلّ

٢ . جامعي دكتوراه التدريس للمعارف الإسلامية وفق مباني نظريات الإسلام في برديس فارابي بجامعة

نقد وجهة نظر رشيد رضا في تعارض روايات المهدوية

رحيم كارگر^١

محمد برارى^٢

لقد حظيت (المهدوية) فى طول تاريخ الإسلام بمكانة خاصة بين العامة والخاصة من المسلمين، وعدت من التعاليم الإسلامية المشهورة. ولكن كان هناك من الأشخاص من جعلوا هذا الموضوع فى دائرة الجدل وانشغلوا بإنكاره، وذلك وفقاً أو على أساس مبادئهم الخاصة أو لدلائل أخرى. ومع أن نسبة أو عدد هؤلاء الأشخاص هو ليس بالكثير قبال نسبة عامة المسلمين القائلين بالمهدوية، ولكنهم استطاعوا فى زمانهم أو من بعده على أن يكون لهم التأثير. ومن هؤلاء هو (السيد محمد رشيد رضا) صاحب (تفسير المنار). فقد سعى هذا الرجل كثيراً، وبالأخص فى تفسير المنار، إلى أن يضع المهدوية فى موضع التساؤل بأدلة متنوعة، وأن يشكك بأسسه ويقوم بإنكاره. ومن إحدى أدلته هو (تعارض) الروايات المهدوية. وهذا المقال الذى أمامكم، يتطرق إلى هذا الموضوع بأسلوب توصيفى تحليلى، وحتى وفقاً لمبادئ أهل السنة، ومع الإشكالات المهمة عليهم (مثل: نقد غير عالم، عدم التلازم بين التعارض والجعل، والحيرة فى معرفة المنشأ للروايات المهدوية) كل ذلك يثبت عدم وجود أى تعارض بين الروايات المهدوية.

المصطلحات المحورية: رشيد رضا، تعارض الروايات المهدوية، تعارض الروايات، انكار

المهدوية، أدلة رشيد رضا على انكار المهدوية، نقد وجهة نظر رشيد رضا.



سال هجدهم / شماره ٦١ / تابستان ١٣٩٧

١. أستاذ مساعد التحقيقات العلمية والثقافة الإسلامية

٢. محقق بالتحقيقات المهدوية وظاهرة الموعود (محرر مسؤول)

دراسة أسباب قوّة وضعف الامتداد التاريخي لمدّعى المهدوية

^١ عزالدين رضا نجاد

^٢ محسن رحيمي جعفرى

نظراً إلى منشأ مدّعى المهدوية فى طول التاريخ، يكون من التساؤلات الأساسية بهذا الصدد هى كيفية وجود الفرق والتيارات فى مختلف الأدوار الزمانية.

كما أنّ دراسة الأرضية وأسباب الامتداد وعدمه يحظى بأهمية خاصة. وإثر هذا الاهتمام والتوجّه المستمرين من قبل الحريصين والمدافعين عن الإسلام الحقيقى الأصيل، والفعاليات الكثيرة لأجل الحفاظ على الشيعة، وبالأخص جيل الشباب، يسعى هذا التحقيق أو المقال إلى الإجابة على كيفية بقاء، وأسباب القوّة والضعف للامتداد التاريخي لمدّعى المهدوية. وتم فى هذا التحقيق الحصول على مصادر الفرق والتيارات المنحرفة عبر الدراسات فى المكتبات، وأتى أكله عبر الأسلوب التوصيفى التحليلي.

لقد دلّت النتائج على أنّ التمتع بالدعم من الحكومات القويّة السياسية الاستعمارية، والدعم الثقافى الإعلامى، وإيجاد الفرص من الأوضاع السياسية والجغرافية، والسير فى مسير المعتقدات والاعتقادات للمجتمع، هو من أهم الأسباب للامتداد التاريخي لتيار مدّعى المهدوية.

كذلك أنّ وجود علماء التشيع وكونهم حفظة ومدافعين عن الدين الإسلامى قبال الانحرافات، وإلقاء التهم بحقّ المعارضين، وإنساب الكذب، وفقدان الادّعاء لقابلية الدفاع عنه، والصنع المزور لأصل الفرق، وعدم نضجها، والثورات المسلّحة، كل ذلك أوجب عدم الامتداد التاريخي لمدّعى المهدوية.

المصطلحات المحورية: أسباب الامتداد التاريخي، المدّعون، أسباب القوّة، أسباب الضعف، الفرق المنحرفة، مدّعى المهدوية.



١. أستاذ معيل فى جامعة المصطفى العالمية (محرر مسؤول)

٢. طالب محقق فى المرحلة الرابعة بمركز المهدوية التخصصي

مكانة وحصيلة المنجى الموعود الهندوسى فى نصوص بورانه

سيد محمد روحانى^١

تعتبر (نصوص بورانه) من أهم المصادر الدينية التى تتضمن على آراء ووجهات النظر الباطنية لدين الهندوس حول موضوع المنجى، وقد وصفته بأنه متنزلاً جسمانياً عن وجه الربوبية الإلهية (ويشنو) وفرد خاص باسم (كلكى) وله خصوصيات منحصرة به وشخصية. علما انه فى بورانه يعتبر كلكى بظاهرة كإنسان وله صفات جسمية بارزة ومعنوية، ولكن فى بعض النصوص الهندوسية الأخرى، اعتبرت كلكى بأنه شخصية اسطورية، وعلى شكل موجود نصفه إنسان ونصفه الآخر حصان. ووفقاً لتعاليم بورانه فإن المنجى سيظهر لأجل إحياء الكمال الأخلاق والسنن الإلهية التى اندثرت بالتدريج عبر المراحل الكونية الأربعة وصارت فى مهيب النسيان. وفى هذا الطريق، سوف لا يأبه عن محاربة الأعداء ولا عن المواجهة للظالمين والطاغين والتمردين. مع أنه الاعتقاد بظهور كلكى لا يحظى بالمحورية فى دين الهندوس، ولكن كان له التأثير الكبير على الفرق المختلفة لهذا الدين وكذلك على الحركات الدينية حديثة الظهور فى شبه القارة.

المصطلحات المحورية: بورانه، ويشنو، اوتاره، كلكى، كليه، كلى يوغه، شتيه يوغه.



سال هجدهم / شماره ٤١ / تابستان ١٣٩٧

The Position and the Function of the Promised Savior of Hindu in the Puranas' Texts

*Seyyed Muhammad Rohani*¹

“Puranas' Texts”, as the most important religious sources which incorporates the Hindu inter-religious views about the savior, introduce him as the physical incarnation of the divine aspect of God (Vishnu) and a special person named “Kalki” with unique features. Of course, in Puranas, Kalki is characterized by a human appearance with outstanding physical and spiritual qualities; but in some other Hindu texts, Kalki has a mythical face, in the form of a creature who is half-human and half-horse. According to the teachings of Puranas, the Savior will appear to revive the ethical perfections and divine traditions which have been gradually forgotten in the quaternary periods of the cosmos. In this way, he does not refrain from any war and battle with the demons, the oppressors and rebellions. Although the belief in the appearance of Kalki is not considered to be central in the Hindu religion, it has had many effects on the different sects of this religion as well as the newly appeared religious movements in the subcontinents.

Keywords: Puranas, Vishnu, Avatar, Kalki, Kalpeh, Kali Yuga, Satya Yuga.

1. Faculty Member of the Research Center of University of Religions and Denominations.

Investigating the Strengthening and Weakening Factors of Historical Continuation of Claimants of Mahdism

*Ezzodeen Rezanejad*¹, *Mohsen Rahimi Jafari*²

Due to the appearance of the claimants of Mahdism throughout history, one of the fundamental questions is the way of the emergence of sects and flaws in different periods. Besides that, the study of the grounds and the reasons of their continuation and stoppage is of particular importance. Following the importance of this issue and constant concern of the considerate and guardians of pure Islam and many activities to protect the Shiites and in particular the youth, this paper seeks to answer the how of persistence of the Mahdism claimants and the strengthening and weakening factors of their continuation. In this research, the data of the sources of sects and diverging flaws were obtained through library studies and analyzed with a descriptive-analytic method. The results show that the most important factors of the continuation of Mahdism claimants are: enjoying the support of the dominant-colonial government, the cultural-media support, creating the opportunity and geographical status and moving in line with the beliefs of society. Moreover, factors such as the existence of Shi'a scholars as the border guards of the Islam against the deviations, accusations of the opponents, the false relation, the undefendable claims, the falsification of the origin of the sect, immaturity and armed insurgence has caused the stoppage of historical continuation of Mahdism claimants.

Keywords: the why of historical continuation, claimants, strengthening factors, weakening factors, divergent sects, Mahdism claimants.

-
1. Associate Professor at Al-Mustafa International University. (Corresponding Author)
 2. Student of Level 4 at the Specialized Center of Mahdism.

Criticizing the View of Rashid Reza on the Conflict of Mahdism's Traditions

Rahim Kargar¹, Muhammad Barari²

“Mahdism” has enjoyed a special status throughout the history of Islam, among the Muslim common people and the Muslim elites, and is considered as one of the famous Islamic doctrines. However, there have been those who have challenged this idea and denied it on the basis of their own fundamentals or other reasons. Although the number of these people with regard to the general Muslims believing in the Mahdism are not very much, they were able to be influential at their own times and later. Among these people is “Seyyed Muhammad Rashid Reza”, the owner of “Al-Minar Tafsir” (Al-Minar Interpretation). In “Al-Minar Interpretation”, he has tried to question Mahdism by various reasons, weaken its basis and deny it. One of his arguments is (the presence of) “contradictions” in Mahdism traditions. The present paper deals with this argument with a descriptive-analytic method. It even proves that there is no contradiction among the Mahdism traditions even on the basis of the Sunnis, in addition to the important problems that are addressed to them (such as unwise criticism, the lack of concomitance between the contradiction and forgery, and confusion in finding the source of Mahdism traditions).

Keywords: Rashid Reza, the contradictions in Mahdism traditions, the conflict of traditions, denial of Mahdism, Rashid Reza's reasons on the denial of Mahdism, criticism of Rashid Reza's view.



-
1. Assistant Professor at the Research Center of Islamic Sciences and Culture.
 2. Researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism. (Corresponding Author)

The Course of Change of Orientalists' Opinions about Mahdism (First Period: from 1828-1945 AD)

Mohsen Alviri¹, Zoheir Dehghani Arani²

Orientalists and Western scholars have been interested in the issue of Mahdism and its position in the Islamic beliefs for more than 150 years, and have been working extensively in this regard. A look at the books and writings of these Orientalists suggests a kind of change in their reports and opinions over time. According to some indicators, the views of Western scholars and writers about Mahdism can be divided into four periods. The study of the course of change in the ideas of these scholars during the initial period (from 1828 to 1945) is the subject of the current paper. In this regard, we have tried to collect all the prominent and notable ideas of the Orientalists of this period about Mahdism and the related topics with the library method and direct access to their writings. These ideas have been categorized and then reported in this paper. The investigation and statistical analysis of these mentioned topics and the sources used by the Orientalists during this period is presented in this paper along with other useful information, such as nationality, occupation, and their presence in Islamic countries.

Keywords: Mahdism, Orientalists, the course of change of opinions, Islamic Messianism.

-
1. Associate Professor of History at Baqir Al-Ulum University.
 2. PHD Student of Instructing Islamic Sciences, the Branch of Theoretical Foundations of Islam, at Farabi Campus, Tehran University.

The Investigation and Analysis of the Two Sects' Traditions on Determination of the Instance for «دابة الارض» with Emphasis on the Tradition-based Interpretations

Abdollah MirAhmadi¹, Akram Sadat Hosseini²

The “verse 82” of Surah al-Naml is one of the most prominent verses which points to the events of the Last Day and the signs before the occurrence of the Resurrection. This verse, due to the general understanding in the area of determination of the example for «دابة الارض» (whatever moves on the earth), the time and place of its appearance, has always been a field of conflict for the interpreters' opinions. The existence of the mentioned ambiguity has led the commentators to refer to the traditions to explain the verse. In spite of some common features among the traditions of the two sects, there are disagreements over the determination of instance for «دابة الارض» (whatever moves on the earth). Most of the Sunni hadiths point to the animal nature of this creature with extraordinary and unbelievable characteristics. On the opposite, Shia narrative resources specify the human nature for «دابة الارض» (whatever moves on the earth) and most of them refer to Imam Ali (AS) as the instance for this verse. While, when we refer to the transmitters of hadiths of both sects, we find the weakness of the traditions' authenticity. On the other hand, the content of these hadiths is in opposition with the Qur'an's precise verses, life style and intellect, and in some cases conflicts with other traditions as well. Considering the importance of this issue, the current paper, with the method of analyzing the content, investigates and analyzes the authenticity of the collection of the two sects' traditions on the

1. Assistant Professor of Qur'an and Hadith Sciences at Kharazmi University.
(Corresponding Author)
2. Student of Level 4 at the Rafi'at Al-Mustafa Seminary of Tehran.

determination of instance for «دائبة الارض» (whatever moves on the earth) to obtain the correct view.

Keywords: «دائبة الارض» (whatever moves on the earth), the two sects' traditions, knowing the instance, investigation of the authenticity, inferential analysis.



A Comparative Study of Verse 159 of Surah Al-Nisa from the Viewpoint of Commentators of the Two Sects

*Fathollah Najaradegan*¹, *Moslem Kamyab*²

The commentators of the two sects have different views about the belief of the people of the Scripture in Jesus Christ in the verse 159 of the Surah al-Nisa. The origin of their different view in this verse is about the reference of the pronoun “ه” (him) before the word “موته” (his death).

The view of the commentators can be divided into three categories in this regard: some have only quoted the words and have not selected any view. Another group, by referring the pronoun “ه” (him) in “موته” (his death) to the people of the Scripture saw them believe in Jesus Christ at the end of their lives. The third group, who are mostly Shia, confine the faith of the people of the Scripture to the time of Jesus' presence and before his death.

The present paper, constructed on the descriptive-analytic method, investigates this subject and represents the third group's view as the view of Mokhtar by evaluating the two sects' views while disputing over the theory of monopoly of faith of the people of the Scripture in Jesus Christ before the death of the people of the Scripture.

Keywords: verse 159 of the surah al-Nisa, the two sects, قبل موته (before his death), the faith of the people of the Scripture, ليؤمنن به (surely believe in him), Jesus Christ.

1. Professor at Farabi Campus, Tehran University.
2. Student of Level 4 at the Specialized Center of Mahdism. (Corresponding Author).

According to the letter No.6064 of the council for granting licences and scientific privileges to the seminaries dated 18.7.1395, the journal of "Awaiting the Expected" was promoted to the rank of scientific-research.

IN THE NAME OF ALLAH

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

Entizar-e-Moud (aj)

Editorial Board: (In Alphabetical Order)

Behrouzi Lak, Gholamreza
(Professor at Baqir-al-Ulum
University)

Jabbari, Muhammadreza
(Associate Professor at Imam
Khomeini Educational and
Research Institution)

Khosro Panah, Abdol Husseyn
(Professor at center of Islamic
Culture and Thought)

Rezanezhad, Ezzodeen
(Associate Professor at AL-
Mustafa International University)

Rezaee Isfahani, Muhammad Ali
(Professor at AL-Mustafa
International University)

Zare'ee Matin, Hasan
(Professor at University of
Tehran)

Shakeri Zavardehi, Rouhollah
(Assistant Professor at University
of Tehran)

Safari Foroushani, Ne'matollah
(Professor at AL-Mustafa
International University)

Mojtaba Kalbasi
(Professor at Qom Seminary)

Muhammadreza'ee, Muhammad
(Professor at University of Tehran)

Owner:

Specialized Center of Mahdism
of Qom Seminary

Managing Director:

Hojjat al-Islam Mohsen
Ghara'ati

Editor in Chief:

Dr. Rouhollah Shakeri
Zavardehi

Internal Manager and

Editorial Secretary:

Mohsen Rahimi Jafari

Editor:

Abolfazl Alidoust

Layout Specialist:

Reza Faridi

Cover Designer:

Abbas Faridi

English Translator:

Zeynab Farjamfard

Arabic Translator:

Ze'ya az-Zahavi

Full text in:

www.isc.gov.ir (ISC)
www.magiran.com
www.noormags.com
www.sid.ir

Address: The Office of Entezar-e-Mo'oud Journal,
Specialized Center of Mahdism, Amar Alley, Shohada
Street (Safa'eeyeh), qom.

Tel: +982537841661

Fax: +982537737160

Journal site: www.entizar.ir

Email: entizarmagg@gmail.com

Price: 300/000 Rials



هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)	سفارشی (ریال)	پیشتاز (ریال)
تک شماره	۳۰۰۰۰۰۰ + ۱۴۰۰۰۰	۳۰۰۰۰۰۰ + ۳۰۰۰۰۰۰	۳۰۰۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۱۲۰۰۰۰۰ + ۵۶۰۰۰۰	۱۲۰۰۰۰۰ + ۱۲۰۰۰۰۰	۱۲۰۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۷۰۰۷۶۶۳۶۰۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۲۰۷۵ بانک ملی شعبه حجتیه قم، کد ۲۷۱۱ به نام انتشارات مرکز تخصصی مهدویت واریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

قم، فیابان شهدا (صفائیه)، کوچه شماره ۲۲ (آمار)، بن بست شهید علیان،

مرکز تخصصی مهدویت (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۱۴۱۶۶۱



یادآوری:

از ارسال وجه نقد به نشانی مرکز خودداری فرمایید. در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را به این مرکز اطلاع دهید. تعداد و نوع سفارش خود را دقیقاً مشخص کنید.



فرم اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود

نام خانوادگی..... نام..... میزان تحصیلات.....

شغل..... نشانی.....

کد پستی..... تلفن.....

تعداد درخواستی..... شروع اشتراک از شماره.....

مبلغ پرداختی.....

تک شماره‌های.....

نوع درخواست حواله.....

کد اشتراک..... نوع درخواست: پست عادی سفارشی پیشتاز

محل امضا