

انتظام و عدل

سال بیستم، زمستان ۱۳۹۹، شماره ۷۱

تحلیلی بر حاکمیت سیاسی و اپیدئولوژیکی اسلام در عصر ظهور
علی ربانی گلپایگانی

گونه‌شناسی بسترهای پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت
روح الله شاکری زواردهی، مینم دوست محمدی، سعید خادم حسرتی

بازخوانی جایگاه مهدویت در تحقق حکومت عدل از منظر زیاده
سیده فاطمه حسینی میرصفا، سیدعبدالله دانشی

انتبارسنجی اصالت روایات مهدوی کتاب کنونی سلیمین فیس و انتبار کتاب در آثار شیخ مفید
کاظم استادی

دوینکردی آینده پژوهانه به چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی
رضا ابروش، سیدمحمد مینی پورا، فاشه هنرویان

بررسی و تحلیل انجمن حجتیه در مقایسه با گفتمان امام خمینی بر اساس نظریه لاکلا و موله
حجت حیدری چرانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

با استاد 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 (استاد جامعه المصطفی العالمیه)
رضایی اصفهانی، محمدعلی (استاد جامعه المصطفی العالمیه)
زارعی متین، حسن (استاد دانشگاه تهران)
شاکری زواردهی، روح‌الله (دانشیار دانشگاه تهران)
صفری فروشانی، نعمت‌الله (استاد جامعه المصطفی العالمیه)
کلباسی، مجتبی (استاد حوزه علمیه قم)
محمدرضایی، محمد (استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:
مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم
مدیر مسئول:
حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی
سرمدبیر:
حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زواردهی
مدیر داخلی و دبیر تحریریه:
محسن رحیمی جعفری
ویراستار:
ابوالفضل علیدوست
صفحه‌آرا:
مسعود سلیمانی
طراح جلد:
عباس فریدی
مترجم انگلیسی:
زینب فرجام‌فرد
مترجم عربی:
ضیاء الزهاوی

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.entizar.ir

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

پایگاه مجله انتظار موعود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور



حوزه علمیه قم
مرکز تحقیقاتی مهدویت

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

فصلنامه انتظار موعود

تلفن: (۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶) - نمایر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

سایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۵۰۰/۰۰۰ 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 دارد مقالاتی در این نشریه منتشر کند 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 پیش روی 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 تا ۱۷۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله، روش تحقیق، نوآوری‌ها و سؤال اصلی مقاله باشد (چکیده عربی و انگلیسی، همراه مقاله ارائه گردد)؛
 - ج) واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه، حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه)؛
 - د) مقدمه: به بیان مساله و ضرورت آن و همچنین به پیشینه پرداخته می‌شود.
 - 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 سال نشر: (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 ۱۵ صفحه (حدود ۴۵۰۰ 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، بعد از ارزیابی بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مقالات

- ۵.....تحلیلی بر حاکمیت سیاسی و ایدئولوژیکی اسلام در عصر ظهور
علی ربانی گلپایگانی
- ۲۵.....گونه شناسی بسترهای پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت
روح الله شاکری زوردهی - میثم دوست محمدی - سعید خادم حضرتی
- ۵۱.....بازخوانی جایگاه مهدویت در تحقق حکومت عدل از منظر زیدیه
سیده فاطمه حسینی میرصفی - سیدعبدالله دانشی
- ۶۹.....اعتبار سنجی اصالت روایات مهدوی کتاب کنونی سلیم بن قیس و اعتبار کتاب، در آثار شیخ مفید.....
کاظم استادی
- ۹۹.....رویکردی آینده پژوهانه به چشم انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی
رضا ابروش - سیدمحمد مبینی پور - فاطمه هنروران
- ۱۲۳.....بررسی و تحلیل انجمن حجّیه در مقایسه با گفتمان امام خمینی بر اساس نظریه لاکلا و موفه
حجت حیدری چراتی
- ۱۴۵.....ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی

تحلیلی بر حاکمیت سیاسی و ایدئولوژیکی اسلام در عصر ظهور

علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

«وضعیت ایدئولوژیکی و دینی جامعه جهانی در آینده و فرجام تاریخ بشری»؛ از مسایل مهمی است که توجه پژوهش‌گران حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و دینی را به خود جلب کرده است. آنان بر اساس مبانی مکتبی و دینی در این زمینه اظهار نظر کرده‌اند. از دیدگاه پژوهشگران مسلمان، وضعیت دینی جهان در فرجام تاریخ، صبغه اسلامی دارد. از منظر شیعه امامیه، آیین اسلام بر اساس تفسیر و تبیین امام علی علیه السلام و دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام بر جهان حاکم خواهد شد. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که با وجود مکاتب و ادیان متعدد در جهان، غلبه و یگانگی آیین اسلام چگونه تحقق خواهد یافت. روش تحقیق، کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی با نگاه جامع به روایات و تحلیل آن است.

واژگان کلیدی: جامعه جهانی مهدوی، جهان‌شمولی اسلام، حاکمیت ایدئولوژیکی، حاکمیت سیاسی، عصر ظهور.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در زمینه مهدویت و آینده‌گرایی، وضعیت ایدئولوژیکی و دینی جامعه جهانی در آینده و فرجام تاریخ بشری است. برخی از متفکران، بدون این‌که از مکتب و آیین خاصی سخن به میان آورند، آینده‌ای درخشان و نظام جهانی مبتنی بر فضیلت و عدالت را برای جامعه بشری پیش‌بینی کرده‌اند. برخی دیگر، از حاکمیت ایدئولوژیک کمونیسم یا لیبرالیسم سخن گفته‌اند (اخوان کاظمی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۵۱-۲۱۵ و بهروزی لک، ۱۳۸۲: ص ۱۴۸-۱۶۱). پیروان ادیان مختلف نیز آینده‌ای تابناک و آرمانی را در پرتو تعالیم و آموزه‌های دینی خود، ترسیم کرده‌اند. متفکران و عالمان مسلمان نیز، جامعه آرمانی و ایده‌آل در آینده و فرجام جهان را که به جهان آخرت منتهی می‌شود، در پرتو آموزه‌ها و احکام اسلامی طرح و تبیین کرده‌اند.

این مطلب که جامعه آرمانی مزبور به رهبری فردی از خاندان رسول خدا ﷺ که لقب مشهورش «مهدی» است، سازمان دهی خواهد شد؛ مورد قبول عموم مذاهب اسلامی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹: ص ۸۷-۹۴)؛ اما از منظر شیعه امامیه، جامعه جهانی آرمانی و مهدوی، صبغه علوی دارد؛ یعنی آیین اسلام، به روایت و قرائتی که امام علی علیه السلام طلایه‌دار تبیین و تفسیر آن بوده و پس از آن حضرت، توسط دیگر امامان معصوم علیهم السلام تعریف و تبیین شده است؛ بر جهان حاکم خواهد شد. البته در جامعه جهانی مهدوی، پاره‌ای از آموزه‌ها و احکام اسلام که زمینه و شرایط اجرای آن تا آن زمان فراهم نبوده است نیز جامه عمل خواهد پوشید.

جهان شمولی اسلام در عصر پس از ظهور را به دو صورت کلی می‌توان تصویر و ترسیم کرد: «جهان شمولی سیاسی و حکومتی»، و دیگر «جهان شمولی مکتبی و ایدئولوژیکی همراه با حاکمیت سیاسی». در صورت اول، در جامعه جهانی پس از ظهور، تنها نظام سیاسی اسلام بر جهان حکم‌فرما می‌باشد؛ ولی در صورت دوم، جهان شمولی اسلامی، علاوه بر این‌که نظام سیاسی و حکمرانی جهان، به نظام سیاسی و حکمرانی اسلامی منحصر است؛ نظام اعتقادی و دینی نیز به آیین اسلام منحصر می‌باشد. فرضیه دوم همان است که پژوهش حاضر در پی اثبات آن است.

نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای که شناخت نظام سیاسی و فرهنگی جهان در آینده و فرجام تاریخ



در زندگی کنونی فرد و جامعه انسانی دارد؛ اهمیت و ضرورت این پژوهش را آشکار می‌کند. مأخذ و منبع پژوهش حاضر، روایات اهل بیت علیهم‌السلام است که به روشی اجتهادی از حیث سند و دلالت، تحقیق و بررسی خواهند شد.

روایات مربوط به جهان شمولی اسلام در عصر ظهور و قیام امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌التامین دو دسته‌اند: یک دسته روایاتی که در تفسیر آیاتی از قرآن کریم نقل شده‌اند و آن‌ها را «روایت تفسیری» می‌نامیم؛ و دسته دیگر، روایاتی که به تفسیر آیه‌ای از قرآن کریم ناظر نمی‌باشند که آن‌ها را «روایات غیر تفسیری» می‌نامیم.

۱. روایات تفسیری و جهان شمولی اسلام

۱-۱. شماری از روایات مربوط به جهان شمولی اسلام در عصر ظهور هستند که، در تفسیر آیه ذیل گزارش شده‌اند: «**وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا**»؛ هر کس در آسمان‌ها و زمین است، خواه و ناخواه تسلیم اوست (آل عمران: ۸۳). عیاشی، از رفاعه بن موسی، از امام صادق علیه‌السلام چنین روایت کرده است: «هنگامی که قائم قیام کند، سرزمینی نخواهد بود، مگر این که در آن به یگانگی خداوند و رسالت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ندا داده می‌شود (عیاشی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۸۳ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸: ج ۷، ص ۸۳). وی این مطلب را با تفصیل بیش‌تری از امام کاظم علیه‌السلام نیز روایت کرده است (عیاشی، همان: ص ۸۲ و جمعی از نویسندگان، همان: ص ۸۳-۸۴). علی بن عقبه، از پدرش، عقبه بن خالد چنین نقل کرده است:

هنگامی که قائم قیام کند، بر پایه عدل حکم خواهد کرد و در روزگار او بساط ظلم برچیده خواهد شد. راه‌ها امن خواهد بود... و اهل دینی باقی نخواهد ماند، مگر این که اسلام را اظهار و به ایمان اعتراف کند. آیا سخن خداوند را نشینده‌ای که می‌فرماید: «**وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ**» (مفید، ۱۴۱۳: ص ۳۸۴ - ۳۸۵ و جمعی از نویسندگان، همان: ص ۸۵-۸۶).

علی بن عقبه و پدرش، عقبه بن خالد، از اصحاب امام صادق علیه‌السلام هستند. در وثاقت علی بن عقبه، تردیدی وجود ندارد؛ پدرش نیز صاحب کتاب بوده و شواهد، گویای وثاقتش هستند (جمعی از نویسندگان، همان: ج ۱۲، ص ۱۶۷-۱۶۹). اگر چه در آغاز روایت، ذکر نشده که کلام امام معصوم علیه‌السلام است؛ در پایان آن چنین آمده است:



ثم قال: انّ دولتنا آخر الدّول، و لم یبق اهل بیت لهم دولة الا ملکوا قبلنا، لئلا یقولوا اذا رأوا سیرتنا: اذا ملکنا سرنا بمثل سیرة هؤلاء و هو قول الله تعالی: ﴿والعاقبة للمتقین﴾؛ سپس امام علیه السلام فرمود: دولت ما آخرین دولت هاست. قبل از ما هیچ خاندانی نیستند که مدعی حکمرانی باشند؛ مگر این که دارای دولت و حکمرانی خواهند بود، تا این که وقتی سیره و شیوه حکمرانی ما را دیدند، نگویند، اگر ما فرمانروا می شدیم، به همین سیره و روش عمل می کردیم و این معنای سخن خداوند است: فرجام از آن پرهیزگاران است.

۲-۱. خداوند فرموده است:

هر یک از اهل کتاب [یهود و نصارا] قبل از این که از دنیا بروند، به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می آورد، و حضرت مسیح علیه السلام در روز قیامت گواه بر آنان خواهد بود: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ (نساء: ۱۵۹). از امام باقر علیه السلام چنین روایت شده است: حضرت عیسی علیه السلام قبل از قیامت به دنیا فرود می آید و پشت سر مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نماز می گزارد و هیچ پیرو آیین - یهودی و نصرانی - باقی نخواهد ماند، مگر این که قبل از مرگش به او [=حضرت عیسی] ایمان می آورد (قمی، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸: ج ۷، ص ۱۲۵-۱۲۶).

بر اساس این تفسیر که از ابن عباس، ابی مالک، حسن بصری، قتاده و ابن زید نیز نقل شده است، ضمیر در کلمه «به» و «موت» به عیسی علیه السلام برمی گردد و نتیجه آن اسلام آوردن همه یهود و نصارا در زمان ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد؛ زیرا همگی به حضرت مسیح علیه السلام ایمان خواهند آورد که او نیز در آن زمان به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اقتدا می کند، و پیرو آیین اسلام می باشد.

۳-۱. دسته ای از روایات تفسیری به آیه ۳۹ انفال مربوط هستند. خداوند در مورد این آیه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ و با آن ها [=کافراها] پیکار کنید، تا آشوبگری باقی نماند، و دین یکسره از آن خدا باشد؛ به نقل از امام باقر علیه السلام گفته است:

تأویل این آیه هنوز واقع نشده است؛ زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله به خاطر مصالح مربوط به خود و اصحابش، به کافران رخصت داد. آن گاه که زمان تأویل [=تحقق کامل] این آیه

۱. علامه مجلسی رخصت در این روایت را به قبول جزیه از اهل کتاب، و قبول فدیة از مشرکان و اظهار اسلام از منافقان تفسیر کرده است (مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۱۱۱). بنابراین، در عصر ظهور، اگر کسی پس از آن که آیین اسلام برایش تبیین و

فرا برسد، [=جزیه و فدیة] از آنان پذیرفته نخواهد شد و آنان کشته خواهند شد تا این که خدای یکتا پرستش شود و شرکی [=شرکی] وجود نداشته باشد (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۸، ص ۲۰، ح ۲۴۳).

مطلب مزبور از امام صادق علیه السلام نیز آمده است (عیاشی، بی تا: ج ۲، ص ۵۶ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸: ج ۷، ص ۲۰۰-۲۲۹). در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام آمده است:

قائم عنه السلام از کوفه [که مقرر حکومت او است] سیصد و سیزده نفر [از یاران و ویژه اش] را به مناطق مختلف زمین برمی انگیزد، و سرزمینی باقی نخواهد ماند، مگر این که در آن، به یگانگی خدا و رسالت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، شهادت داده خواهد شد و این است معنای کلام خداوند: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: ۸۳)؛ و صاحب این امر برخلاف سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که از اهل کتاب جزیه می پذیرفت، جزیه نخواهد پذیرفت و این است معنای کلام خداوند: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (انفال: ۳۹) (عیاشی، بی تا: ج ۲، ص ۶۰).

۱-۴. برخی از روایات تفسیری به آیه ۳۳ سوره توبه مربوط می باشند. در این آیه تصریح شده است که خداوند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را با هدایت و دین حق فرستاده است تا آن را بر همه ادیان ظاهر و غالب کند؛ هر چند مشرکان را خوش نیاید: از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره آیه ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾؛ چنین روایت شده است:

تاویل این آیه آن گاه آشکار خواهد شد که قریه ای وجود نداشته باشد، مگر این که صبحگاه و شامگاه در آن به وحدانیت خداوند و رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ندا داده می شود.^۱ امام باقر علیه السلام نیز فرمودند: «[تحقق کامل] این مطلب به زمانی مربوط است که

→

حقیقت آن برایش اثبات شد، از اقرار به آن سرباز زند؛ یا به زبان اقرار کند و در دل کافر باشد؛ به قتل خواهد رسید و همه انسان ها مؤمنان واقعی به آیین اسلام خواهند بود.

۱. «عن احمد بن ادریس، عن عبدالله بن محمد، عن صفوان بن يحيى، عن يعقوب بن شعيب، عن عمران بن ميثم، عن عباية بن ربيعي انه سمع اميرالمؤمنين علیه السلام يقول...» (تاویل منازل من القرآن الکریم، ص ۳۸۳، روایت ۴۳۵ و رک: معجم احادیث الامام المهدی، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹).

مهدی آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خروج کند؛ زیرا [در آن زمان] فردی نخوهد بود، مگر این که به نبوت) محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقرار خواهد کرد؛ انّ ذلك يكون عند خروج المهدي من آل محمد، فلا يبقى أحد إلا أقرّ بمحمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۲۵). این مطلب از امام صادق و امام کاظم عَلَيْهِمَا السَّلَامُ نیز روایت شده است (مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۵۳، ص ۳۳-۳۴ و ج ۵۱، ص ۶۰؛ کلینی، ۱۳۸۸: ج ۸، ص ۴۲۲ و صدوق، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۶۷۰).

۱-۵. آیه «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛ کسانی که اگر در زمین به آنان امکانات دهیم، نماز برپا می‌دارند، و زکات می‌پردازند، و به [کار] پسندیده فرمان می‌دهند، و از [کار] ناپسند منع می‌کنند، و فرجام همه کارها تنها برای خداست» (حج: ۴۱)؛ از دیگر آیاتی است که در روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بر قیام مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ تطبیق گردیده است. از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین روایت شده است:

این آیه درباره آل محمد است و خداوند فرمانروایی مشارق و مغارب زمین را به مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ و اصحاب او عطا خواهد کرد، و دین [اسلام] را [بر همه ادیان] غالب خواهد کرد و به واسطه او و یارانش بدعت‌ها و باطل را از بین خواهد برد (قمی، ۱۴۲۸: ص ۴۴۴؛ مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۵۱، ص ۴۷؛ بحرانی، بی‌تا: ج ۳، ص ۹۶ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸: ج ۷، ص ۳۷۷-۳۷۸).

۱-۶. آیه «الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا»؛ در آن روز فرمانروایی حق از آن [خدای] گسترده مهر است و روز دشواری برای کافران خواهد بود (فرقان: ۲۶)؛ نیز بر قیام ولی عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ تطبیق گردیده است. علی بن اسباط^۱ گفته است: اصحاب ما به نقل از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ چنین روایت کرده‌اند:

امروز و قبل از آن و پس از آن [=همیشه] ملک به خداوند اختصاص داشته و دارد؛ لیکن هنگامی که قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ قیام کند، جز خداوند عزوجل، پرستش نخواهد شد (بحرانی، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۶۲ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸: ج ۷، ص ۴۱۱).

۱. وی فطحی مذهب و ثقة است و شیخ طوسی او را از اصحاب امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ و امام جواد عَلَيْهِمَا السَّلَامُ برشمرده است (رک: رجال نجاشی، ص ۲۵۲ و رجال طوسی، ص ۳۸۲ و ۴۰۳).

۲. روایات غیر تفسیری و جهان شمولی اسلام

روایات غیر تفسیری، روایاتی هستند که به تفسیر یا تطبیق آیه‌ای از قرآن کریم ناظر نیستند؛ ولی جهان شمولی اسلام را بیان کرده‌اند. مفاد این روایات همانند روایات تفسیری است، بر اساس این روایات، هنگامی که مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام قیام می‌کند، جز یکتاپرستان روی زمین باقی نخواهند ماند (کنجی شافعی، ۱۳۹۹: ص ۱۲۹ و صافی گلیپایگانی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۸۳). فرمانروایی حضرت، شرق و غرب عالم را فرا خواهد گرفت و خداوند به واسطه ایشان دین اسلام را بر همه ادیان ظاهر و غالب خواهد کرد (صدوق، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۳۳۰-۳۳۱). حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام از آسمان فرود می‌آید و به امامت ایشان نماز خواهد خواند و هیچ سرزمینی که غیر خدا در آن عبادت شود، باقی نخواهد ماند (همان، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶). زمین را آکنده از عدل، قسط، نور و برهان خواهد کرد و همه کافران [=غیر از طاغیان و مستکبران] به او ایمان خواهند آورد (طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۹۱ و مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۵۲، ص ۲۸۰). خداوند به واسطه آن حضرت، زمین را از دشمنان [دین] پاک می‌کند و او را مالک سراسر زمین می‌کند، بادها را مسخر او و گردنکشان را در برابرش ذلیل می‌کند. اسباب پیروزی را برایش فراهم و لشکریان او را یاری می‌کند تا همه خلائق آیین توحید را پذیرا شوند (صدوق، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۶؛ همان، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۵-۷ و همان، بی تا(الف): ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۴).

۳. مدلول روایات

آنچه نقل گردید، شماری از روایاتی است که درباره غلبه و حاکمیت دین اسلام بر سراسر گیتی در عصر ظهور مهدی موعود نقل شده است. با توجه به تعداد این روایات که سند برخی از آنها نیز معتبر است؛ در صحت و اعتبار آنها مجال تردید وجود ندارد. بر این اساس، در عصر ظهور هیچ دین و آیینی - اعم از آسمانی و غیر آسمانی - غیر از اسلام وجود نخواهد داشت، و پیروان همه ادیان به پذیرش اسلام ملزم خواهند بود. بنابراین، مقصود از غلبه و حاکمیت دین اسلام در عصر ظهور تنها غلبه و حاکمیت سیاسی نیست، بلکه غلبه و حاکمیت اعتقادی و ایمانی نیز هست و این، پدیده‌ای است که تا آن زمان تحقق نیافته است؛ نه در دوران رسالت و نه در دوران امامت - چه در عصر حضور و چه در عصر غیبت - یعنی همه انسان‌هایی که در عصر ظهور و



پس از استقرار جهانی حکومت مهدوی زندگی می‌کنند؛ مؤمنان به آیین اسلام و پیروان شریعت محمدی بر مبنای ولایت و امامت علوی و مهدوی خواهند بود.

۴. جهان شمولی اسلام و اکراه ناپذیری دین

ممکن است گفته شود، جهان شمولی اسلام در عصر ظهور، آن‌گونه که در روایات تقریر و تبیین شده، با اکراه و اجبار همراه است؛ زیرا کسانی که به آیین اسلام ایمان نیاورند، کشته خواهند شد؛ در نتیجه ایمان برخی از ایمان آوردگان به اسلام، به انگیزه حفظ جان خواهد بود، نه برخاسته از انتخاب همراه با رضا و رغبت و طبعاً این مطلب، با اصل اکراه ناپذیری دین که در قرآن کریم به صراحت بیان شده است؛ منافات دارد و مطالبی که با حکم صریح قرآنی منافات داشته باشند، مردود هستند.

پاسخ این است که نقش اکراه یا اجبار در جهان شمولی اسلام در عصر حضور، جنبه «سلبی و حذفی» دارد، نه جنبه «اثباتی». به عبارت دیگر، اکراه و اجبار ایمان‌زا و اسلام‌آفرین نیست، بلکه کفر و شرک زدا می‌باشد، یعنی ایمان آنان که به آیین اسلام ایمان می‌آورند، انتخاب آگاهانه و همراه با رضا و رغبت است؛ زیرا بر اساس برخی از روایات که پیش از این نقل شد، در عصر ظهور، اسلام و ایمان منافقانه نیز پذیرفته نخواهد بود، و تنها اسلام و ایمان خالصانه و راستین پذیرفتنی است. بر این اساس، اگر خوف از جان در این باره نقشی داشته باشد، اعدادی و مقدماتی است و نقش غفلت‌زدایی دارد؛ یعنی افراد را از حالت غفلت و بی‌توجهی نسبت به حقیقت می‌رهاند و آنان را به تفکر و تدبیر بر می‌انگیزد و فطرت توحیدی‌شان را بیدار می‌کند؛ مانند کسی که بیراهه می‌رود؛ اما از این‌که در اشتباه است، غافل است، و به پند و اندرز دیگران نیز اعتنا نمی‌کند، تا این‌که ناگهان با خطری طبیعی یا انسانی نسبت به جان خود روبه‌رو می‌شود. این عامل خطر او را از غفلت رها و لذا او برای نجات جان خویش به جست و جوی راه درست اقدام می‌کند و در نهایت آن را می‌یابد. راه‌یابی او اختیاری و با رضایت همراه است؛ هر چند مقدمات و علل اعدادی آن، ناخواسته و برخلاف میل و رغبت او بوده است. کسانی نیز که در عصر ظهور به آیین اسلام ایمان می‌آورند، ایمانشان بدون استثنا آگاهانه، انتخابی و با رضایت و رغبت همراه خواهد بود؛ اگر چه علل اعدادی و مقدماتی آن، ناخواسته و برخلاف میل و رغبت



آنان باشد و چنین ایمانی، با اصل اکراه ناپذیری دین منافات نخواهد داشت.

یادآور می‌شویم که اکراه ناپذیری دین که در آیه ۲۵۶ سوره بقره آمده است: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾؛ به این معناست که دین‌ورزی اکراه ناپذیر است؛ زیرا دین‌ورزی، گرایشی قلبی و درونی است و از مقوله گفتار یا رفتار نیست که اکراه‌پذیر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۲، ص ۳۴۲ - ۳۴۳). دین‌ورزی مانند محبت‌ورزی است و نمی‌توان محبت به فرد یا چیزی را به اجبار یا اکراه در قلب کسی ایجاد کرد. آن‌چه اجبار یا اکراه‌پذیر است، اسباب و مقدمات بیرونی آن است، مانند این‌که کسی ناخواسته با کسی هم‌صحبت و هم‌سفر گردد و رفتار و کردار او سبب محبت‌ورزی به او شود، یا این‌که کسی ناخواسته در مکانی قرار گیرد، یا کاری را انجام دهد، و چون خوشایند و مطلوب او است، به آن علاقه‌مند گردد. ایمان به خداوند نیز چنین است. آن‌چه در اختیار دیگران است و می‌تواند با اکراه یا اختیار واقع شود، اسباب بیرونی آن است که روشن شدن حقیقت، اصلی‌ترین آن است که با گفتار یا رفتار یا هر دو انجام می‌شود. جمله «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» پس از «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» گویای همین مطلب است.

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به این معنا نیست که در زمره احکام دینی، هیچ حکمی وجود ندارد که با نوعی اکراه در گفتار یا رفتار همراه باشد؛ زیرا تردیدی نیست که حکم جهاد در اسلام - اعم از جهاد با جان یا مال - برای بسیاری از افراد با اکراه همراه است؛ اما از آن‌جا که این عمل، خیر و صلاح فرد و جامعه اسلامی را در بردارد، تشریح شده است؛ چنان‌که قرآن کریم درباره جهاد با جان (قتال) فرموده است:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ قتال [= جهاد در راه خدا] بر شما واجب شده است؛ در حالی که برایتان ناخوشایند است و چه بسا چیزی را که نمی‌پسندید، برایتان خیر است، و چه بسا چیزی را که دوست می‌دارید، برایتان شر است، و خدا [خیر و

۱. هیچ اکراهی در این دین نیست، همانا کمال از ضلال متمایز شد، پس هرکس به طغیانگران کافر شود و به خدا ایمان آورد، بردستاویزی محکم چنگ زده است، دستاویزی که ناگستنی است و خدا شنوا و دانا است.

شر شما را] می‌داند، و شما نمی‌دانید (بقره: ۲۱۶).

هنگام ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الکریم، حقانیت آن حضرت به کامل‌ترین وجه ممکن برای همگان آشکار خواهد شد؛ به گونه‌ای که برای حقیقت‌جویان، کم‌ترین ابهامی وجود نخواهد داشت. آن حضرت با پیروان ادیان آسمانی با کتاب‌های دینی خودشان احتجاج می‌کند و حضرت مسیح علیه السلام از آسمان فرود می‌آید و به امام اقتدا می‌کند. خاتم سلیمان، عصای موسی و پرچم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را همراه دارد. خوارق عادات و معجزات بسیاری توسط امام علیه السلام و یاران ویژه‌اش واقع می‌شود و به پیروزی‌های سریع و حیرت‌آوری دست می‌یازند و هیچ سپاه و لشکری یارای مقاومت در برابر آنان را ندارد. رفتار آنان با محرومان، مظلومان و مستمندان در نهایت کرامت، محبت و مهرورزی است. در عین اقتدار و توانگری، متواضع، قانع و ساده زیست و اهل عبادت و تهجدند، قدرت، شوکت و صلابت آنان، تنها در برابر ستمکاران و تبهکاران نمایان می‌گردد (مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۵۲، ص ۳۰۹-۳۹۲).

قیام امام عصر عجل الله تعالی فرجه الکریم با چنین ویژگی‌هایی همراه است و لذا برای کسی که جوایب حقیقت باشد، جای کم‌ترین تردیدی در شناخت حقانیت امام علیه السلام باقی نخواهد ماند. بنابراین، مخالفت با آن حضرت، منشأ فکری و معرفتی (جهالت و ناآگاهی) نخواهد داشت، بلکه ناشی از نفسانیت و خوی شیطانی خواهد بود. او از جانب خداوند مأمویت دارد که جامعه بشری را در همه ابعادش از عدالت آکنده و از ظلم و تباهی پاکیزه کند. کفر، شرک و نفاق مظاهر و مصادیق بارز ظلم در قلمرو اعتقاد می‌باشند و در جامعه جهانی مهدوی جایگاهی ندارند و این، از ویژگی‌های عصر ظهور است که شرایط تحقق عدالت در همه زمینه‌ها فراهم خواهد شد. این شرایط، بیش از آن، نه در زمان پیامبران پیشین فراهم بوده است و نه در عصر رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و نه در دوران حضور امامان معصوم علیهم السلام و نه در دوران غیبت.

جامعه جهانی مهدوی، جامعه‌ای است که عقول افراد تکامل خواهد یافت: «اذا قام قائمنا وضع یدیه علی رؤس العباد فجمع بها عقولهم و کملت احلامهم» (صدوق، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۶۷۵ و مجلسی، همان: ص ۳۳۶) و علم و دانش بشر به کامل‌ترین درجه ممکن آن خواهد رسید. از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است: علم بیست و هفت حرف است که آن‌چه تا کنون توسط پیامبران آورده شده، دو حرف بیش نیست، آن‌گاه که قائم ما قیام کند، بیست و پنج حرف دیگر



آن را آشکار و در میان مردم منتشر کند» (مجلسی، همان).

مصدق این علم هر چه باشد، نتیجه‌اش شناخت کامل‌تر انسان نسبت به معارف توحیدی است که در روایات از آن به عنوان «رأس العلم» یاد شده است (صدوق، بی‌تا(ب): ص ۲۸۴). بدون شک چنین معرفتی بر اخلاق و رفتار انسان نیز تأثیر خواهد گذاشت، تا آن‌جا که بر اساس روایات، عداوت و کینه از دل‌های افراد نسبت به یکدیگر، رخت بر خواهد بست، و چنان امنیتی حاکم می‌گردد که یک زن، به تنهایی و با داشتن زیورآلات خود، بدون هیچ‌گونه ترس و واهمه از عراق به سوی شام حرکت می‌کند (همان، بی‌تا(الف): ج ۲، ص ۴۱۹، ح ۲۲۵ و مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۵۲، ص ۳۱۶).

۵. جهان‌شمولی اسلام و قانون جزیه

«جزیه»، قانونی است اسلامی درباره اهل کتاب که در مقام محاربه با مسلمانان نیستند و به آنان «اهل ذمه» گفته می‌شود. براساس قانون جزیه، آنان با پرداخت مقداری مال که مورد تأیید حاکم اسلامی است، می‌توانند بر دین خود باقی بمانند و در امنیت زندگی کنند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ص ۹۳)^۱. قرآن کریم در این زمینه فرموده است:

﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾؛ اهل کتاب را که به خدا و روز قیامت ایمان ندارند، و آن‌چه را خدا و رسول او حرام کرده‌اند، حرام نمی‌شمارند، و پذیرای دین حق نیستند؛ بکشید تا [=یا] این‌که در حالت ذلت جزیه بپردازند» (توبه: ۲۹).

یعنی با پرداخت جزیه در حال ذلت، کشته نخواهند شد.^۲

۱. الجزية ما يؤخذ من اهل الذمة وتسميتها بذلك للإجتزاء بها في حقن دمهم.

۲. در مورد این که چرا اهل کتاب (یهود و نصارا) با این‌که به خدا و روز قیامت اعتقاد دارند، بی‌ایمان به خدا و قیامت معرفی شده‌اند؛ چند وجه ذکر شده است: وجه اول این که اقرار آنان به خدا و قیامت زبانی است و با اعتقاد قلبی و عالمانه همراه نیست. وجه دیگر این است که آنان اگرچه اعتقاد عالمانه دارند؛ چون به آن ملتزم نیستند؛ به منزله کسی هستند که به خدا و قیامت ایمان ندارد. قول دیگر این است که چون صفاتی را به خدا نسبت می‌دهند که باطل است، بی‌ایمان

اقتضای اطلاق آیه از حیث زمان (اطلاق زمانی) و اصل جاودانگی احکام اسلامی این است که قانون جزیه در عصر ظهور نیز باقی و جاری خواهد بود؛ اما در تعدادی از روایات که سند برخی از آن‌ها نیز معتبر است، با صراحت بیان شده است که در عصر ظهور و پس از قیام مهدی موعود، حکم جزیه در مورد اهل کتاب جاری نخواهد شد، و آنان میان قبول اسلام و قتل مخیر می‌باشند؛ چنان‌که در روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در مورد آیه **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾** (انفال: ۳۹)، چنین آمده است:

تأویل این آیه (تحقق کامل آن) تاکنون واقع نشده است؛ زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله به دلیل نیاز خود و اصحابش، به کافران رخصت داد (با قبول جزیه از اهل کتاب و فدیة از مشرکان و پذیرش اسلام ظاهری از منافقان از کشتن آنان درگذشت) آن‌گاه که زمان تأویل آن فرا رسد، جزیه، فدیة و اسلام ظاهری از آنان پذیرفته نخواهد شد، و آنان به قتل خواهند رسید، تا خداوند به یگانگی پرستش شود و شرکی باقی نماند (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۸، ص ۲۰۱، ح ۲۴۳).

در روایت عبدالاعلیٰ حلبی از امام باقر علیه السلام نیز آمده است:

لایقبل صاحب هذا الامر الجزية كما قبلها رسول الله صلی الله علیه و آله و هو قول الله: **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾** (انفال: ۳۹)؛ صاحب این امر [حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه]، آن‌گونه که رسول خدا صلی الله علیه و آله [از اهل کتاب] جزیه را می‌پذیرفت، قبول نخواهد کرد و این است [تأویل و تحقق کامل] سخن خداوند: **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾** (عیاشی، بی تا: ج ۲، ص ۶۰).

از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز چنین روایت شده است: «دنیا پایان نخواهد یافت تا این‌که قائم ما قیام کند، و دشمنان ما را خواهد کشت و جزیه قبول نخواهد کرد و صلیب و بت‌ها را خواهد شکست» (صدوق، بی تا(الف): ج ۲، ص ۳۶۴، ح ۲۲).

این مطلب در روایات اهل سنت نیز بیان شده است؛ چنان‌که سیوطی از سعید بن منصور از

شمرده شده‌اند؛ گویی که خدا را نمی‌شناسند (رک: التبیان، ج ۵، ص ۲۰۲ و مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۱). از وجوه یا اقوال یادشده، وجه یا قول سوم، قوی‌تر است (رک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۳۸).

ابن منذر، از بیهقی و او از جابر روایت کرده که درباره آیه ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (توبه: ۳۳) گفته است:

این مطلب آن‌گاه واقع خواهد شد که یهودی و نصرانی و پیرو آیینی غیر از اسلام باقی نمانده باشد و حکم جزیه فرو گذاشته و صلیب شکسته می‌شود، و آن زمان است که عیسی بن مریم عَلَيْهِ السَّلَامُ [از آسمان] فرو می‌آید (سیوطی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۶۱).

این دسته از روایات، گویای این هستند امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ با اهل کتاب، برخورد می‌کند؛ همانند برخورد با دیگر کافران و مشرکان؛ یعنی پس از آن که حقانیت اسلام بر مبنای ولایت علوی و امامت مهدوی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ به صورت کامل روشن شد (چنان‌که پیش از این بیان گردید) همه پیروان ادیان و مذاهب و مکاتب؛ (از جمله اهل کتاب)، گزینه‌ای جز قبول اسلام یا قتل نخواهند داشت، و قانون جزیه درباره اهل کتاب، یا فدیة در مورد دیگر کافران و اسلام‌ظاهری درباره منافقان که در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به دلیل شرایط خاص آن زمان اجرا می‌شد؛ در عصر ظهور حکومت جهانی مهدوی، اجرا نخواهد گردید.

۶. جهان‌شمولی اسلام و مسئله نسخ

براساس مجموع روایات، قانون جزیه در عصر ظهور و تشکیل حکومت مهدوی، اجرا نخواهد شد. با این حال، این مطلب از مصادیق نسخ نخواهد بود تا اشکال شود که نسخ احکام شریعت توسط غیر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحیح نیست؛ زیرا نسخ بدان معناست که دلیل ناسخ در زمانی پس از حکم منسوخ، بیان شود؛ اما اگر با حکم منسوخ همزمان باشد؛ نسخ نخواهد بود، از باب مثال اگر گفته شود: تا فلان وقت به سوی بیت المقدس نماز بگزارید و پس از آن کعبه را قبله خود قرار دهید، مطلب، از باب نسخ نخواهد بود. بر این اساس، از آن‌جا که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همان‌گونه که حکم جزیه در مورد اهل کتاب را بیان کرده است، از ظهور و قیام مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ خبر داده و پیروی از او را واجب کرده و نیز اعلام کرده است که یکی از ویژگی‌های قائم این است که از اهل کتاب جزیه نخواهد پذیرفت؛ لذا نپذیرفتن جزیه، ناسخ حکم جزیه نخواهد بود؛ چرا که هر دو دلیل توسط پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعلام شده است (مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۵۲، ص ۳۸۱-۳۸۲) و بر فرض این که حکم مزبور ناسخ حکم جزیه به شمار آید نیز حکم ناسخ به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مستند است



و نقش امام عَلَيْهِ السَّلَام اعلام و اجرای آن است، نه تشریح حکم جدید تا با خاتمیت تشریح توسط رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ منافات داشته باشد. نکته دیگر این که مستند این حکم نبوی تنها یک یا دو روایت نیست، تا اشکال نسخ حکم قرآنی با «خبر واحد» مطرح شود، بلکه مستند آن، روایات بسیاری است که در حد «تواتر معنوی» است.

در عین حال، براساس ظاهر برخی روایات، از اهل ذمه در عصر امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام جزیه پذیرفته می‌شود. در تفسیر فرات کوفی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام روایت شده است که در زمان قائم عَلَيْهِ السَّلَام هر فرد ناصبی را بر امام عَلَيْهِ السَّلَام عرضه می‌کنند، اگر به امامت آن حضرت اذعان کند، اسلام او پذیرفته خواهد شد؛ ولی اگر اذعان نکند، یا به قتل می‌رسد یا از او جزیه گرفته می‌شود (فرات کوفی، ۱۴۳۲: ج ۱، ص ۲۹۳ و مجلسی، همان، ص ۳۷۳).

روایت مزبور، «مرسله» است و نمی‌تواند با روایات پیشین معارض باشد که هم تعدادشان بسیار است و هم سند برخی از آنها معتبر. مضافاً این که در روایت دیگری از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام آمده است اگر ناصبی در زمان امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام به ولایت آن حضرت اقرار نکند، یا کشته می‌شود و یا همانند اهل ذمه که در زمان کنونی جزیه می‌دهند، جزیه می‌پردازد (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۸، ص ۲۲۷ و مجلسی، همان: ص ۳۷۵). جزیه دادن اهل کتاب در این روایت، به زمان قبل از قیام امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام مربوط است.

در روایت دیگری که علامه مجلسی از کتاب مزار برخی از قدمای اصحاب نقل کرده نیز آمده است که امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ ابوبصیر که از وضع اهل ذمه در زمان قیام امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام پرسید؛ فرمودند: «همانند پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با آنان عمل خواهد کرد، و از آنان جزیه خواهد گرفت» (مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۵۳، ص ۳۷۶).

سند این روایت نیز نامعلوم است و لذا نمی‌تواند با روایت معتبر محمد بن مسلم از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام معارض باشد که نافی حکم جزیه در مورد اهل کتاب در زمان قیام حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است. صرف نظر از اشکال سندی، این احتمال نیز وجود دارد که این حکم به اوایل دوران ظهور و قیام



امام عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ السَّالِفِينَ مربوط باشد که هنوز حکومت جهانی او استقرار نیافته است.^۱

در روایتی که در منابع اهل سنت آمده است؛ از امامت و رهبری حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در آینده و کارهایی که انجام خواهد داد؛ خبر داده شده که یکی از آنها این است: «يضع الجزية» (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۴۰۸). برخی تصور کرده‌اند که مقصود این است که او قانون جزیه را تشریح و وضع می‌کند؛ زیرا قبل از ظهور به دلیل این که حاکمیت اسلامی (به رهبری امام و پیشوای معصوم) وجود نداشته، قانون جزیه برداشته شده بود.^۲

این برداشت از روایت صحیح نیست؛ زیرا اولاً، تحقق نیافتن حکم دینی به دلیل فراهم نبودن شرایط آن، به معنای رفع حکم نیست، تا نیازمند تشریح مجدد باشد؛ ثانیاً، در روایتی که پیش از این از «الدر المنثور» نقل شد، تصریح شده است که آن‌گاه که عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از آسمان فرود می‌آید، یهودی و نصرانی باقی نخواهد ماند. سپس آمده است: «و حتى توضع الجزية» (سیوطی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۶۱). روشن است که مراد از وضع جزیه در این روایت، رفع آن به دلیل وجود نداشتن موضوع آن است، نه تشریح یا تطبیق آن. ابن اثیر جزری نیز پس از نقل روایت «ينزل عيسى بن مريم عَلَيْهِ السَّلَامُ فيضع الجزية»، گفته است: مراد آن است که مردم را به پذیرش دین اسلام وادار می‌کند، و فرد ذمی وجود نخواهد داشت تا قانون جزیه بر او جاری شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۵، ص ۱۹۷). ابن منظور نیز روایت مزبور را همین‌گونه معنا کرده است (ابن منظور، ۲۰۰۰: ج ۱۵، ص ۲۳).

براساس مطالب پیشین، سخن برخی از اهل تحقیق در این زمینه که اکثر روایات گویای اجرای قانون جزیه در مورد آن عده از اهل کتاب می‌باشد که در عصر ظهور بر آیین خود باقی مانده‌اند؛ و روایات مخالف آن اندک است؛ محققانه نیست (صدر، بی تا: ج ۳، ص ۵۱۰)؛ بلکه مقتضای تحقیق، عکس گفتار یاد شده است؛ یعنی مدلول مطابقی یا التزامی اکثر روایات این

۱. «لعل هذا في أوائل زمانه عليه السلام، وإلا فالظاهر من الأخبار أنه لا يقبل منهم إلا الإيمان أو القتل كما مر» (مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۱۶۰).

۲. «یعنی یشرعها و یطبقها، بعد أن كانت مرتفعة بعد انحسار الحكم الاسلامی قبل الظهور» (موسوعة الامام المهدي، ج ۳، ص ۵۱۰).

است که در عصر ظهور و پس از استقرار حکومت جهانی مهدوی، هیچ دین و آیینی غیر از اسلام رسمیت و مقبولیت نخواهد داشت، و اهل کتاب در آن زمان، مشمول قانون جزیه نخواهند بود.

۷. فتنه شرک

در آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (انفال: ۳۹)؛ به پیامبر اکرم ﷺ و مؤمنان دستور داده شده است که با کافران و مشرکان جهاد کنند تا فتنه‌ها برچیده شوند و دین به خدا اختصاص یابد و تنها خدا پرستش شود. براساس جمله «وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»؛ مقصود از «فتنه» در این آیه، «شرک» است و فلسفه اصلی جهاد با مشرکان و کافران آن است که توحید و یکتاپرستی بر جهان حاکم شود، و شرک و مشرکی وجود نداشته باشد؛ چنان که این معنا در تفسیر آیه از ابن عباس نقل شده است. در روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در مورد این آیه چنین نقل شده است:

تأویل [=تحقق کامل] این آیه هنوز واقع نشده است؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ به خاطر نیاز خود و اصحابش به کافران رخصت می‌داد [از آنان جزیه یا فدیة می‌پذیرفت و از کشتن آن‌ها صرف نظر می‌کرد]. آن گاه که زمان تأویل [=تحقق کامل] این آیه فرا رسد، از کافران [جزیه یا فدیة] قبول نخواهد شد، بلکه [اگر آیین اسلام را نپذیرند] کشته خواهند شد تا فقط خدا پرستش شود و شرکی وجود نداشته باشد (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۸، ص ۲۰).

در روایت عبدالاعلی از امام باقر علیه السلام نیز چنین آمده است:

صاحب این امر [امام عصر علیه السلام] آن گونه که پیامبر اکرم ﷺ از اهل کتاب جزیه می‌پذیرفت؛ جزیه قبول نخواهد کرد و این است معنای آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (عباشی، بی تا: ج ۲، ص ۶۰).

مطلب مذکور از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است. زراره و دیگران از آن حضرت چنین روایت کرده‌اند: «تأویل این آیه را [در آینده] خواهند یافت؛ زیرا دین اسلام همه جا را فرا می‌گیرد و روی زمین مشرکی وجود نخواهد داشت» (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۵۴۳).

۱. «هذا خطاب للنبي ﷺ و المؤمنین بان یقاتلوا الکفار حتی لا تکون فتنة ای شرک، عن ابن عباس و الحسن» (مجمع البیان،

واژه «فتنه» در اصل به معنای «داخل کردن طلا در آتش» است تا خالصی و ناخالصی اش، معلوم شود، و در داخل کردن انسان در آتش نیز به کار رفته است: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» (ذاریات: ۱۳) و «ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ» (ذاریات: ۱۴) و گاهی در آنچه سبب عذاب است، به کار می‌رود، مانند «أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا» (توبه: ۴۹)؛ گاهی نیز در آزمودن به کار می‌رود، مانند «وَفِتْنَتَاكَ فُتُونَا» (طه: ۴۰؛ راغب، بی‌تا: ص ۳۷۱-۳۷۲). وجود مشرک هر چند اهل ذمه باشد و جزیه بپردازد، و با مسلمانان رفتاری مسالمت آمیز داشته باشد؛ از آن جا که اعتقادش شرک آمیز و رفتارش بر خلاف شریعت اسلامی است؛ مایه ناخوشایندی و عذاب روحی مؤمنان خواهد بود. بدین رو، «فتنه» نامیده شده است. به عبارت دیگر، فرد مشرک و کافر، گاهی با مؤمنان در محاربه است و آشکارا به کشتن یا شکنجه دادن و ایدای آنان اقدام می‌کند، و گاهی در ذمه است؛ ولی به صورت مخفیانه، علیه مسلمانان، «فتنه» می‌کند و در جهت آزار آنان می‌کوشد، و گاهی در ذمه است، و هیچ‌گونه عمل فتنه‌انگیزی هم انجام نمی‌دهد؛ ولی عقیده غیر توحیدی و رفتار غیر اسلامی او سبب ناراحتی و ایدای مؤمنان است. اطلاق «حَقَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً»؛ همه صورت‌های مزبور را شامل می‌شود؛ اما این حکم تا قبل از قیام حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ و تشکیل حکومت جهانی مهدوی به صورت کامل تحقق نیافته است. در آن زمان، هیچ مشرک یا کافری وجود نخواهد داشت، و از این رو، فتنه‌ای نیز صورت نخواهد یافت.



نتیجه‌گیری

براساس روایات بسیاری که سند برخی از آن‌ها معتبر است؛ در عصر ظهور و تشکیل حکومت جهانی مهدوی، دین اسلام بر اساس ولایت علوی و امامت مهدوی، یگانه دین رسمی و مورد قبول خواهد بود و علاوه بر این که دین اسلام مبنا و منشور نظام حکومتی جهانی است؛ دین همه افراد خواهد بود. غیر از مستکبران و معاندان که در برابر دین اسلام خواهند ایستاد؛ دیگران، با شناخت کاملی که از حقانیت اسلام پیدا می‌کنند، آیین اسلام را بخواهند گزید. فرود آمدن حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به زمین و اقتدا به امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام، خوارق عادات و معجزات بسیاری که توسط حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و یاران ویژه او تحقق خواهد یافت، پیروزی‌های چشمگیر و حیرت‌آور، رفتار حکیمانه و مهربانانه (انسانی - اخلاقی) آنان با توده مردم، احتجاج حضرت با پیروان ادیان آسمانی با کتاب‌های خودشان بر اثبات حقانیت خویش، اسباب و عوامل روشنگر حقانیت آیین اسلام به رهبری امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام خواهد بود. بر این اساس، در عصر ظهور و حکومت مهدوی، جزیه از اهل کتاب، فدیة از کافران و اظهار اسلام در عین انکار قلبی از منافقان؛ پذیرفته نخواهد شد.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۰۰م). *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
۳. بحرانی، سید هاشم (بی تا). *البرهان في تفسير القرآن*، بی جا، نورالهدی.
۴. بهروزی لک، غلامرضا (زمستان ۱۳۸۲). «مهدویت و زندگی سیاسی معاصر اسلامی»، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۱۰، ص ۱۴۸-۱۶۱.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۴۲۸ق). *معجم احادیث الإمام المهدي* عليه السلام، قم، مسجد مقدس جمکران.
۶. حلی، حسن بن یوسف (بی تا). *خلاصة الرجال*، قم، منشورات الرضی.
۷. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). *المفردات في غريب القرآن*، تهران، المكتبة المرتضوية.
۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۹). *مهدویت از دیدگاه اسلام و ادیان*، قم، انتشارات راند.
۹. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۲ق). *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۰. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۲۸ق). *منتخب الأثر*، قم، مكتبة آيت الله صافي.
۱۱. صدر، سید محمد (بی تا). *موسوعة الامام المهدي* عليه السلام، قم، مؤسسه دارالمجتبی.
۱۲. صدوق، محمد بن علی (بی تا). *التوحيد*، بیروت، دارالمعرفة.
۱۳. _____ (بی تا الف). *الخصال*، مترجم: آیت الله کمراهی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۱۴. _____ (۱۳۸۵ق). *علل الشرايع*، قم، مكتبة الداوری.
۱۵. _____ (بی تا ب). *عيون اخبار الرضا* عليه السلام، تهران، انتشارات جهان.
۱۶. _____ (۱۴۱۶ق). *كمال الدين و تمام النعمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. طباطبائی، السید محمد حسین (۱۳۹۳ق). *الميزان في تفسير القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۸. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*، محقق: محمد باقر خراسان، بی جا، دارالنعمان.
۱۹. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۹ق). *مجمع البيان في تفسير القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق). *التبيين في تفسير القرآن*، قم، مكتب الإعلام الإسلامی.
۲۱. _____ (۱۳۷۳ق). *الرجال*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۲. _____ (بی تا). *الفهرست*، قم، منشورات الشریف الرضی.
۲۳. _____ (۱۴۲۳ق). *الغيبة*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

٢٤. عياشى، محمد بن مسعود (بى تا). *تفسير عياشى*، تهران، المكتبة الإسلامية.
٢٥. قمى، على بن ابراهيم (١٤٢٨ق). *تفسير قمى*، بيروت، مؤسسة الاعلمى.
٢٦. كلينى، محمد بن يعقوب (١٣٨٨ق). *كافى*، تهران، المكتبة الإسلامية.
٢٧. _____ (١٤١٠ق). *روضة الكافى*، تهران، دارالكتب الإسلامية.
٢٨. كوفى، فرات بن ابراهيم (١٤٣٢ق). *تفسير فرات الكوفى*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
٢٩. گنجى الشافعى، محمد بن يوسف (١٣٩٩ق). *البيان فى اخبار صاحب الزمان*، قم، منشورات مؤسسة الهادى للمطبوعات.
٣٠. مجلسى، محمد باقر (١٣٩٥). *بحار الانوار*، تهران، مكتبة الإسلامية.
٣١. _____ (١٣٧٥). *مرآة العقول فى شرح اخبار الرسول*، تهران، دارالكتب الإسلامية.
٣٢. مفيد، محمد بن النعمان (١٤١٣ق). *الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد*، قم، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.
٣٣. نجاشى، احمد بن على (١٤١٣ق). *رجال نجاشى*، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.

گونه شناسی بسترهای پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت

روح الله شاکری زواردهی^۱

میثم دوست محمدی^۲

سعید خادم حضرتی^۳

چکیده

«مهدویت» به عنوان یکی از آموزه‌های مهم اسلامی همواره مورد پذیرش علمای اسلام بوده است؛ اما در سده‌های اخیر، در میان اهل سنت، برخی به انکار مهدویت پرداخته‌اند. بسترهای متعددی موجب پیدایش و گسترش این رویکرد در اهل سنت شده‌اند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد داده‌های لازم را از منابع اهل سنت و تألیفات منکران مهدویت گردآوری کند. نتایج تحلیل داده‌ها نشان می‌دهند «گونه‌شناسی» این بسترها با رویکرد کلامی-نقلی در سه دسته: «مبنایی کلامی»، «روایی» و «اجتماعی» انجام می‌شود. عدم جایگاه کلامی امامت و خلافت در کلام اهل سنت، عدم پردازش استدلال عقلانی-کلامی بر اثبات مهدویت در اهل سنت و فقدان جایگاه حجت بودن برای منجی؛ از جمله مهم‌ترین بسترهای مبنایی کلامی هستند. گونه شناسی و تحلیل این بسترها، می‌تواند ضمن ارائه تصویر جامعی از فرایند شکل‌گیری رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت؛ زمینه مناسبی برای نقد همه جانبه آن را فراهم کند.

واژگان کلیدی: انکار مهدویت، اهل سنت، آسیب شناسی مهدویت، روایات مهدویت، علل انکار مهدویت.

shaker.ir@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه شیعه شناسی دانشگاه تهران (پردیس فارابی).

m.doostmohammadi@ut.ac.ir

۲. دکترای رشته مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران (پردیس فارابی).

M2110515@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی قم.

«مهدویت» به عنوان یکی از مهم‌ترین معارف اسلامی، همواره مورد پذیرش فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی بوده است. در میان اهل سنت، نسبت به اصل مهدویت دو رویکرد «اثبات» و «انکار» وجود دارد. رویکرد اثبات با پذیرش صحت روایات مهدویت معتقد است مقوله مهدویت یکی از اندیشه‌های اصیل اسلامی است؛ اما در برابر این رویکرد، رویکرد انکار مهدویت در میان اهل سنت وجود دارد. حامیان این رویکرد، معتقدند مهدویت آموزه‌ای جعلی و ساختگی است و در متون و منابع اسلامی ریشه‌ای ندارد. ابن خلدون (م ۸۰۸ق) اولین کسی است که در کتاب «مقدمه» به شکلی مدون و پیوسته به نقد مهدویت و نقد اعتبار احادیث مهدویت پرداخت (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۵۱۴-۵۳۹ و الخضر حسین، ۱۴۳۱: ج ۶، ص ۱۶۸). دیدگاه او مورد پذیرش علمای اهل سنت قرار نگرفت و اکثر علمای اهل سنت همچنان به اصل مهدویت باور دارند و حتی برخی از آن‌ها، مانند شیعه به مهدویت شخصی معتقدند؛ اما در دو قرن اخیر عده انگشت شماری از مؤلفان اهل سنت به انکار مهدویت پرداخته و در مسیر تقویت دیدگاه ابن خلدون اقدامات مختلفی صورت داده‌اند؛ مانند محمدرشیدرضا، احمد امین مصری، سعدمحمدحسن، احمدمراغی، طنطاوی بن جوهری، محمدطاهر بن عاشور، عبدالله بن زیدآل محمود، صبحی صالح منصور، محمدفرید وجدی، محمدعابد جابری، محمدعبدالله عنان، محمداقبال لاهوری، محمد بهی، محمداسعاف نشاشیبی و عبدالرحمن وکیل. لذا رویکرد انکار مهدویت توانسته است مبانی اندیشه خود را بیش از پیش تبیین و گسترش دهد تا حدی که برخی از مستشرقان، مانند جیمز دارمستتر، فان فلوتن، ایگناز گلدزیهر و دوایت دونالدسن، با استناد به برخی مطالب منکران مهدویت، اندیشه مهدویت را مورد انکار قرار داده و معتقدان به مهدویت را به خرافه‌گرایی متهم کردند. از این رو، ضروری است عواملی که زمینه ساز شکل‌گیری رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت شده‌اند؛ موضوع بندی و تحلیل شوند تا تصویری واضح از نقش بسترها و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری این رویکرد بدست آید و برای محققان عرصه مهدویت پژوهی به منظور بررسی و نقد رویکرد انکار اصل مهدویت زمینه‌سازی شود.

این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش است: «گونه شناسی بسترهای پیدایش رویکرد انکار اصل مهدویت در اهل سنت چگونه است؟» این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، به استخراج

این بسترها از منابع اهل سنت و گونه شناسی آن‌ها در سه دسته «بسترهای مبنایی کلامی»، «بسترهای روایی» و «بسترهای اجتماعی» می‌پردازد. در زمینه نقد دیدگاه منکران مهدویت تحقیقات مختلفی انجام شده است (رک: حسینی جلالی، ۱۴۱۳؛ ص ۷-۷۶؛ اکبرنژاد، ۱۳۸۸؛ ص ۲۶۱-۳۳۳؛ عمیدی، ۱۴۱۵؛ ج ۱، ص ۲۰۱-۳۴۲؛ غماری، ۱۳۴۷؛ ص ۴۳۳-۵۹۰ و عباد، بی‌تا؛ ص ۲۹۷-۳۲۰)؛ اما تا کنون در هیچ یک از پژوهش‌های گذشته، بسترها و زمینه‌های پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت گونه شناسی و تحلیل نشده است. نوآوری این نوشتار پرداختن به مسئله مذکور است. از این‌رو، رسالت اصلی این مقاله، گونه‌شناسی بسترهای پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت، تحلیل و دسته بندی شده است تا ضمن ارائه تصویری شفاف از بسترهای شکل‌گیری این رویکرد انحرافی، زمینه را برای محققان این عرصه به منظور نقد و بررسی همه جانبه مدعیات منکران مهدویت فراهم کند. از این‌رو، در این نوشتار، مجال پاسخگویی به شبهات و ادعاهای مطرح شده از سوی منکران مهدویت نیست. بسترهای انکار مهدویت از جنبه‌های مختلفی می‌توانند دسته بندی شوند: بسترهای مبنایی کلامی، بسترهای روایی و بسترهای اجتماعی.

الف) بسترهای مبنایی کلامی

علم کلام نزد اهل سنت، دارای ویژگی‌ها و مبانی‌یی است که در برخی موارد، با مبانی اندیشه کلامی شیعه تفاوت‌های بسیاری دارد. در میان مبانی کلامی اهل سنت، مطالبی وجود دارند که زمینه را برای انکار اصل مهدویت فراهم کرده و به نحوی بسترهای تسهیل‌کننده انکار مهدویت به شمار می‌روند که در ادامه به تبیین آن‌ها می‌پردازیم:

۱. عدم جایگاه کلامی امامت و خلافت در کلام اهل سنت

یکی از بسترهای مبنایی کلامی پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت، «عدم جایگاه کلامی امامت و خلافت در علم کلام اهل سنت» است. تعریف علم کلام در دیدگاه اهل سنت با تعریف علم کلام در دیدگاه امامیه متفاوت است. اهل سنت از طرفی علم کلام را دفاع عقلانی از اعتقادات می‌دانند و از طرفی دیگر، مباحث مربوط به «خلافت و امامت» را در زمره اعتقادات



دینی نمی‌دانند، بلکه در دیدگاه آن‌ها «خلافت» از امور مربوط به فروع دین و علم فقه است. این اختلاف دیدگاه موجب شده است تا مباحث مربوط به امامت و خلافت در کلام اهل سنت جایگاهی نداشته باشد و در نتیجه مباحث مهدویت که شاخه‌ای از مباحث امامت و خلافت است نیز در علم کلام و کتاب‌های کلامی اهل سنت مطرح نشود.

تعریف علم کلام نزد اهل سنت دارای ویژگی‌های مختلفی است. ابوحنیفان توحیدی (م ۴۱۴ق) معتقد است علم کلام، علم تفکر و تعقل در مورد اصول دین است که مجموعه مباحث آن، با محوریت عقل و تعیین ممکن و محال، لازم و احتمالی، عادل یا ظالم و همچنین با محوریت اعتقاد به توحید شکل می‌گیرد. وی معتقد است برخی از مسائل کلامی در حیطه عقل بشری و برخی دیگر از مسائل کلامی خارج از این حیطه‌اند و در این موارد حتماً باید به سراغ «وحی» رفت و مقتضای آن را پذیرفت (توحیدی، ۱۳۲۳: ص ۱۹۱-۱۹۴). سعد الدین تفتازانی (م ۷۹۱ق) متکلم اشعری در تعریف علم کلام می‌گوید:

الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية... أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية؛ علم کلام در حقیقت، علم به قواعد شرعی اعتقادی است که از راه دلیل‌های یقین‌آور حاصل می‌شود (لاهیجی، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۶۵ و تفتازانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۵).

تعریف‌های دیگری نیز در مورد علم کلام در اهل سنت ملاحظه می‌شوند (ایجی، بی‌تا: ص ۷ و جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵: ص ۲۳۸-۲۳۹)؛ اما وجه مشترک همه آن‌ها تأکید بر «استدلال عقلی» برای اثبات عقاید دینی و دفاع عقلانی از دین است؛ استدلال عقلی که مورد تأیید نقل بوده و در چارچوب قانون اسلام باشد (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ص ۳۰-۳۱). از این رو علم کلام نزد متکلمان متقدم و متأخر اهل سنت از حیث هویت دفاعی عقلانی و اشتغال بر نقد آرای مخالفان اندیشه دینی مشترک است (قراملکی، ۱۳۷۸: ص ۲۵-۳۷). امامیه نیز در تعریف علم کلام به دفاع عقلانی از اعتقادات دینی اشاره کرده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۶: ص ۲۹-۳۲)؛ اما وجه تمایز میان اهل سنت و امامیه این است که اهل سنت، «امامت» را از دایره علم کلام خارج؛ اما امامیه این مسئله را از جمله مسائل مهم علم کلام می‌دانند و «مهدویت» را که زیرشاخه امامت است، نیز در زمره مباحث کلامی امامیه عنوان کرده‌اند.



برای شناخت جایگاه «امام» در میان اهل سنت، باید پیش از هر چیز به مقاصد و اهداف امامت توجه کرد. یکی از اهداف و مقاصد امامت و خلافت از منظر اهل سنت، «امر به معروف و نهی از منکر» است (ابویعلی، ۱۴۲۱: ص ۲۸۴؛ ماوردی، بی تا: ص ۳۴۹ و ابن تیمیة، بی تا: ص ۵-۱۱). تکالیف و وظایف امام در همین چارچوب معنا می یابد: حفظ و حراست از دین و اجرای آن و تدبیر دنیای مسلمانان (تفتازانی، ۱۴۱۲: ج ۵، ص ۲۳۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۳۴۵؛ جوینی، ۱۴۰۱: ص ۲۲؛ ماوردی، بی تا: ص ۱۵ و ابن تیمیة، ۱۴۱۶: ج ۲۸، ص ۲۶۲). برای اقامه دین، جدا از امر به معروف و نهی از منکر، فریضه جهاد نیز مطرح می شود که از اصلی ترین ارکان منظومه فقهی اهل سنت است و در چارچوب امامت و خلافت شکل می گیرد. در همین مقوله، حمایت از امنیت جامعه و تمامیت «دارالاسلام» و جلوگیری از بروز فتنه های داخلی نیز مطرح می شود (سبکی، ۱۴۰۷: ص ۲۱؛ ماوردی، بی تا: ص ۱۶ و ابویعلی، ۱۴۲۱: ص ۲۷). اهل سنت بر این باورند که امامت و خلافت یکی از مسائلی است که مسائل فقهی اجتماعی مربوط و جایگاه آن در علم فقه است. متکلمان اهل سنت در موارد متعددی بر این نکته تأکید کردند که مباحث امامت، در علم کلام فاقد جایگاه است و معتقدند این که برخی از متکلمان در انتهای کتاب های کلامی خود بخشی را به مباحث امامت اختصاص داده اند، فقط به این دلیل است که چون اهل بدعت در بحث امامت، شبهاتی در مورد مسائل اعتقادی مطرح کرده اند، به ناچار در پایان برخی کتاب های کلامی، امامت به صورت مختصر مطرح شده است و این با فقهی بودن مباحث امامت منافاتی ندارد (غزالی، ۱۴۲۴: ص ۱۲۷؛ آمدی، بی تا: ص ۳۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ج ۵، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ شهرستانی، ۱۴۳۰: ص ۴۷۴ و ابن تلمسانی، ۱۴۳۱: ص ۶۶۷). بنابراین، عدم جایگاه کلامی امامت و خلافت در علم کلام اهل سنت و عدم ارتباط آن با مسائل اعتقادی و فرعی دانستن مباحث امامت و به تبع آن مباحث مهدویت؛ موجب شده است که انکار مهدویت امری آسان و بسیار کم هزینه و کم حاشیه برای منکران مهدویت باشد و سریع تر مورد پذیرش افراد قرار گیرد؛ زیرا انکار چنین مسئله فرعی و جزئی از انکار مسئله ای اعتقادی - کلامی بسیار آسان تر است. برخی از منکران مهدویت به این نکته اشاره کرده اند؛ به عنوان نمونه عبدالله بن زید آل محمود می گوید: ظهور منجی آخرالزمان از جمله مسائل کلامی نیست؛ چرا که بزرگان علم کلام، مانند ابوجعفر طحاوی، ابن قدامه و ابن زیدون مالکی، مباحث مربوط به مهدویت را در



کتاب‌های کلامی خود ذکر نکرده‌اند. از این رو، انکار مهدویت و انکار ظهور منجی آخرالزمان، هیچ یک از تبعات منفی انکار مسائل کلامی را ندارد (آل محمود، ۱۴۳۶: ص ۱۶).

۲. عدم پردازش استدلال عقلانی-کلامی بر اثبات مهدویت در اهل سنت

یکی از بسترهایی که موجب تسهیل روند شکل‌گیری رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت است؛ «عدم پردازش استدلال‌های عقلانی و عقلایی برای اثبات مهدویت» در کتاب‌هایی است که به مباحث مهدویت اشاره دارند. شیوه و روش استدلال عقلی در علوم اسلامی بسیار مهم است و در حقیقت در پردازش هر مؤلفه از اندیشه اسلامی، همواره باید استدلال عقلی و عقلایی را در نظر گرفت تا آن مسئله به شکل کامل اثبات شود و شبهه‌ای در مورد آن وجود نداشته باشد (قراملکی، ۱۳۷۸: ص ۳۱-۳۶). همچنین هرگاه شبهه‌ای در مورد یکی از مسائل دینی مطرح شوند و آن عقیده را مورد تردید قرار دهند؛ باید ضمن بررسی آن شبهات و ارائه پاسخ دقیق و قانع‌کننده به آن‌ها، از اعتقادات دینی دفاع کرد (کبری زاده، ۱۴۰۵: ص ۱۳۲-۱۳۸).

هر چند «مهدویت» دارای مباحث و استدلال‌های عقلی و منطقی است؛ با توجه به این که اتکای اغلب مباحث مهدویت بر ادله نقلی است؛ مهدویت در کتاب‌های اهل سنت مورد پردازش کلامی با ارائه ادله عقلانی و استنادات عقلایی معتبر قرار نگرفته و لذا زمینه برای پیدایش رویکرد انکار مهدویت فراهم شده است؛ چرا که عدم پردازش استنادات عقلانی و معتبر برای مهدویت دستاویز قابل توجهی برای منکران مهدویت در زمینه کم‌اهمیت جلوه دادن آن است. احمد امین مصری، در این مورد، بر این دیدگاه است که اعتقاد و باور به مهدویت در میان علمای امامیه بسیار قوی است؛ اما در میان علمای اهل سنت، باور به مهدویت ضعیف است و دلیل چندانی برای مهدویت بیان نشده است و فقط تعدادی روایات ضعیف در این خصوص وجود دارند (امین، ۲۰۱۲: ص ۲۷-۲۸). همچنین عبدالله بن زید آل محمود در این خصوص بر این نکته تأکید می‌کند که علمای اهل سنت، مهدویت را مورد بررسی‌های دقیق علمی قرار نداده و استدلال‌های قطعی برای آن اقامه نکرده‌اند، بلکه فقط برخی احادیث ضعیف را با تساهل و تسامح پذیرفته و هیچ بررسی دقیقی در مورد این احادیث انجام نداده‌اند. این رویکرد نشان می‌دهد که مهدویت نزد آنان امری ضعیف و سست بنیان است (آل محمود، ۱۴۳۶: ص ۳۷-۳۸).



۴۱). علمای اهل سنت لازم بود مهدویت را به عنوان یکی از آموزه‌های مهم اندیشه اسلامی مطرح می‌کردند و آن را مانند سایر مسائل دینی از جنبه‌های نقلی و عقلی مورد پردازش و بررسی قرار می‌دادند و از آیات قرآنی که با این مسئله مرتبط است و احادیث پیامبر ﷺ و امارات و مؤیدات عقلی در تبیین این مسئله استفاده می‌کردند.

۳. فقدان جایگاه حجت بودن برای منجی در اهل سنت

روایات متعددی با مضمون «ان الارض لا تخلو من حجة»، در کتاب‌های حدیثی اهل سنت وجود دارند. بسیاری از علمای اهل سنت، روایاتی با این مضامین را معتبر دانسته و در کتاب‌های خود آن‌ها را نقل کرده‌اند. ذهبی در تذکرة الحفاظ می‌گوید: امام علی عليه السلام فرمودند: «لن تخلو الأرض من قائم لله بحجة لئلا تبطل حجج الله و بیناته» (ذهبی، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۵). ذهبی این روایت را معتبر و ابن حجر عسقلانی نیز آن را صحیح و معتبر می‌داند (عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، ص ۴۹۴).

این گونه روایات مورد پذیرش علمای اهل سنت قرار گرفته‌اند؛ اما در مورد تفسیر و تعیین مصداق آن‌ها، دیدگاه اهل سنت با دیدگاه شیعه تفاوت دارد. اکثر علمای اهل سنت معتقدند مقصود از «حجة» در روایت مذکور، علمای دینی در هر دوره‌ای است که با علم و دانش و فتاوی خود مسلمانان را هدایت و آن‌ها را به حق و حقیقت راهنمایی می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۲۴۰؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ج ۲۵، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸: ج ۱۰، ص ۴۷۰ و جوزی، ۱۴۲۳: ج ۶، ص ۱۲)؛ اما علمای اهل سنت که به اصل مهدویت و ظهور منجی آخرالزمان معتقد هستند؛ این گونه روایات را با مهدویت مرتبط ندانسته و این امر یکی از مؤلفه‌هایی است که برای منکران اصل مهدویت شرایط مناسبی را به وجود آورده است تا انکار مهدویت آسان و کم هزینه باشد. گرچه اکثر علمای اهل سنت، تولد حضرت مهدی عليه السلام و زنده بودن ایشان را نپذیرفته و از این رو نمی‌توانند مانند شیعه مصداق این روایات را حضرت مهدی عليه السلام بدانند؛ اما شایسته است علمای اهل سنت که اصل مهدویت را پذیرفته و به ظهور منجی آخرالزمان باور دارند، این روایات را این گونه تفسیر کنند که تا پیش از ظهور حضرت مهدی عليه السلام، علما و مجتهدان مصداق «حُجَّت» مذکور در روایات باشند و در مورد دوران پس از ظهور تصریح کنند که



پس از ظهور منجی، تنها «حجت» خدا بر روی زمین حضرت مهدی خواهد بود و او حجت خدا بر همه افراد است و همه انسان‌ها و همچنین علما و مجتهدان باید به او اقتدا کنند. اگر علمای اهل سنت چنین دیدگاهی را در تبیین احادیث مذکور ارائه کرده بودند، منکران مهدویت نمی‌توانستند به آسانی اصل مهدویت را انکار و دیدگاه خود را ترویج کنند.

ب) بسترهای روایی

منکران مهدویت در اهل سنت، مباحث خود را بیش‌تر بر بخش روایات مهدویت متمرکز کرده‌اند. چگونگی برخورد محدثان اهل سنت با روایات مهدویت و دسته‌بندی آن‌ها در ذیل مباحث مربوط به معاد و قیامت و همچنین نقل‌نشدن روایات مهدویت در برخی کتاب‌های اصلی مهدویت، مانند صحیحین؛ از جمله عوامل زمینه‌ساز پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت است. در این بخش، به تبیین بسترهای روایی پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت پرداخته می‌شود.

۱. عدم ذکر احادیث مهدویت در صحیحین

یکی از مهم‌ترین دلایلی که منکران مهدویت برای اثبات دیدگاه خود به آن تمسک کرده‌اند؛ «عدم ذکر روایات مهدویت در صحیح بخاری و صحیح مسلم» است. منکران مهدویت، همواره در میان مطالب خود بر «عدم ذکر روایات مهدویت در صحیحین» به عنوان یکی از مهم‌ترین مؤیدات دیدگاه خود بر آن تأکید و آن را نشانه جعلی بودن روایات مهدویت در دیدگاه بخاری و مسلم، به عنوان برترین حدیث‌شناسان اهل سنت عنوان کرده‌اند. این دلیل ابتدا توسط محمد رشیدرضا مطرح شد (رشیدرضا، ۱۳۶۷: ج ۹، ص ۴۱۶) و پس از او، سایر منکران مهدویت آن را دلیل مناسبی برای ادعای خود، مبنی بر جعلی بودن مهدویت دانستند (امین، ۱۹۶۴: ج ۳، ص ۲۳۷؛ حسن، ۱۳۷۳: ص ۶۹-۷۰؛ جابری، ۲۰۰۰: ص ۲۸۶؛ آل محمود، ۱۴۳۶: ص ۶؛ صبحی منصور، ۱۴۱۱: ص ۴۰۴؛ ابن عاشور، ۱۴۳۶: ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ ابوزهره، بی‌تا: ص ۲۳۹؛ جبهان، ۱۴۰۸: ص ۴۷۸؛ حسین، ۱۴۰۲: ص ۱۸۷ و سهیلی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۳۴۱).



۲. عدم استقلال روایات مهدوی در تبویب حدیثی اهل سنت

یکی دیگر از بسترهای پیدایش رویکرد انکار مهدویت؛ «عدم استقلال روایات مهدوی در تبویب حدیثی اهل سنت» و جای دادن روایات مهدویت در ضمن روایات «اشارات الساعة» است. «اشارات الساعة» اصطلاحی قرآنی و حدیثی است. تعبیر اشارات الساعة يك بار در قرآن کریم به این صورت به کار رفته است: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ﴾ (محمد: ۱۸). «اشارات» در لغت، جمع «شَرَط» به معنای «علامت» است. معنای اصلی این واژه، همان شرط است و شرط، عاملی است که وجود امری به تحقق آن بستگی دارد. دلیل پیوند معنای «شرط» با «علامت» این است که تحقق شرط، علامت تحقق امری است که به وجود آمدنش به تحقق آن شرط منوط است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۴۵). «الساعة» در اصل به وقت و فرصت اندکی از شب و یا روز اطلاق می‌شود. «الساعة» در اصطلاح قرآن، به زمانی اطلاق می‌شود که قیامت در آن وقت برپا می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۴۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۱۶۹ و قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۳۵۲). بنابراین، «اشارات الساعة» مجموعه حوادثی است که پیش از قیامت انجام می‌شوند و تحقق آن‌ها نشانه نزدیک بودن وقوع قیامت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۸، ص ۳۲۶).

«اشارات الساعة» در احادیث مختلفی ذکر شده است و این روایات از علامت‌هایی شگفت آور خبر می‌دهند که برخی از آن‌ها به شرایط اجتماعی و روابط بشری آخرالزمان و برخی دیگر به حوادثی مربوط هستند که در عالم طبیعت واقع خواهند شد. برخی از علامت‌هایی که در منابع اهل سنت ذکر شده‌اند، عبارتند از: لشکری که پای افزارشان از موی بافته شده است و چهره‌های خشنی دارند و با عرب‌ها می‌جنگند؛ آدم‌های خوب و نیک سیرت پیاپی از شهری به شهر دیگر مهاجرت می‌کنند؛ مردم از شدت بلا آرزوی مرگ می‌کنند؛ علم رونقی نخواهد داشت و جهل حاکم می‌شود؛ مردم آشکارا زنا می‌کنند و شراب می‌نوشند؛ شمار مردان نسبت به زنان آنچنان کم می‌شود که در برابر هر پنجاه زن، تنها یک مرد وجود خواهد داشت؛ آتشی از شرق برمی‌خیزد که مردم را به سمت مغرب می‌کشانند و این آتش با مردم حرف می‌زند و چون می‌خوانند همزمان با آنان می‌خواند و هر کس بر آن پشت کند، او را می‌بلعد؛ خورشید از مغرب طلوع می‌کند و خسوفی در جزیره العرب رخ می‌دهد؛ دابة الارض ظهور و خروج خواهد کرد؛ یاجوج و ماجوج از بند



رها می‌شوند و جنایات فراوانی مرتکب می‌شوند؛ فتنه‌ها بر خیزند و قتل زیاد می‌گردد؛ مسلمانان یکدیگر را می‌کشند و مدعیان نبوت بسیار می‌شوند (صنعانی، ۱۴۰۳: ج ۱۱، ص ۳۷۴-۳۷۹ و ابن ماجه، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۱۸۵).

در بسیاری از منابع روایی اهل سنت، نشانه‌های ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با علامت‌های برپایی قیامت آمیخته و نشانه‌هایی که به «علائم ظهور» مشهورند، نشانه نزدیک بودن قیامت دانسته شده‌اند و اصل ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را از نشانه‌های قیامت یاد کرده‌اند. برخی از محققان معاصر، بر این دیدگاهند که آمیختگی اشراط الساعه و مباحث مرتبط با مهدویت و ظهور، یکی از اشتباهات مهمی است که برخی از محققان و از جمله آن‌ها، محدثان اهل سنت در تدوین احادیث مهدویت در کتاب‌های حدیثی مرتکب آن شده‌اند (ری شهری و دیگران، ۱۳۹۳: ج ۷، ص ۴۲۷-۴۲۹؛ علیزاده، ۱۳۸۸: ص ۲۵؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ص ۳۸ و صادقی، ۱۳۸۵: ص ۹۱-۹۳). به عنوان نمونه، نزول حضرت عیسی علیه السلام و ظهور دجال که به نشانه ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف شهرت دارند، در بیش‌تر کتاب‌های حدیثی اهل سنت، نشانه قیامت معرفی می‌شوند. همچنین فرو رفتن زمینی در مشرق و مغرب را که از نشانه‌های ظهور است، در کتاب‌های حدیثی اهل سنت، از نشانه‌های قیامت به شمار رفته است (شیبانی، ۱۴۲۱: ج ۱۱، ص ۱۱۳). مطالعه احادیث علایم ظهور و در کنار آن، احادیث اشراط الساعه، به خوبی گویای شباهت آن دو دسته اخبار به یکدیگر است. در برخی احادیث، کلمه «الساعه» به ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تأویل شده و راه استفاده عنوان اشراط الساعه برای احادیث مهدویت و ظهور باز شده است. همچنین این تصور را ایجاد کرده که زمان ظهور مهدی، نزدیک بودن زمان برپایی قیامت است (قاری، ۱۴۱۹: ص ۳۲۳-۳۲۴)؛ تا جایی که محمود آلوسی به این نکته اشاره می‌کند که مهدی، نزدیک برپایی قیامت ظهور می‌کند و دوران ظهور بسیار کوتاه است؛ اما شیعه چنین چیزی را نپذیرفته و دوران حکومت مهدی را بسیار طولانی می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ص ۲۰۹). همچنین ارتباط امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با پایان تاریخ، یکی از عوامل آمیختگی روایات مهدویت با اشراط الساعه است. آدمیان با هر دین و آیینی، معتقدند که پایان درخشان تاریخ، با ظهور منجی عدالت‌گستر همراه است و پایان قیام هم با قیامت است. این ذهنیت‌ها باعث شده است برخی راویان یا محدثان نیز در نقل معنا تسامح کرده و به خاطر مرادف دانستن اشراط

الساعة با مهدویت و ظهور منجی؛ آن دو را در یک مبحث به کار برده باشند (ری شهری و دیگران، ۱۳۹۳: ج ۷، ص ۴۲۹). یکی از بسترهایی که زمینه را برای شکل‌گیری رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت ایجاد و شکل‌گیری آن را آسان کرده؛ ذکر احادیث مهدویت در کتاب‌های حدیثی اهل سنت در ذیل مبحث «اشراط الساعة» است. بحث «اشراط الساعة» و روایات آن، به صورت جدی مورد بررسی و دقت محققان قرار نگرفته است و با توجه به این که در میان روایات اشراط الساعة، روایاتی با مضامین عجیب و شگفت‌انگیز وجود دارند که شاید باور آن‌ها بسیار مشکل باشد و همچنین اسناد ضعیف بسیاری از آن‌ها موجب شده است تا این مبحث، بسیار کم ارزش و کم‌اهمیت و بحثی فرعی به حساب آید؛ روایات مهدویت مورد بررسی‌های دقیق رجالی و حدیثی قرار نگرفته و همچنین در مباحث اصلی کلامی اهل سنت بدان‌ها پرداخته نشده است و همین امر زمینه را برای منکران مهدویت فراهم کرده است که به راحتی و بدون هیچ مشکلی همه روایات و ادله مهدویت را مورد تردید قرار دهند و اصل مهدویت را منکر شوند و کسی متعرض آن‌ها نشود. به عنوان نمونه می‌توان به عبد الله بن زید آل محمود، یکی از منکران مهدویت، اشاره کرد. وی می‌گوید: بسیاری از محدثان، مانند ابو داوود، ابن کثیر و سفارینی، احادیث مهدویت را در ذیل اشراط الساعة و در کنار احادیث مربوط به خروج یاجوج و ماجوج و احادیث دجال و دابة الارض نقل کرده‌اند و هیچ یک از رجالیان و حدیث‌شناسان به بررسی صحت و اعتبار این احادیث نپرداخته؛ چرا که می‌دانند این گونه احادیث بر مبنای «تساهل» مورد پذیرش محدثان قرار گرفته‌اند و کذب و اضافات و تحریف‌های متعددی در این گونه احادیث وجود دارند و با توجه به این که این احادیث در مورد مسائل مورد ابتلای روزمره و احکام حلال و حرام نیستند؛ رجالیان و حدیث‌شناسان به بررسی این احادیث نپرداخته‌اند و اگر به بررسی این احادیث می‌پرداختند، کذب و بی‌اساس بودن این روایات مشخص می‌شد (آل محمود، ۱۴۳۶: ص ۱۹-۲۰).

۳. تضعیف اسناد روایات مهدویت

یکی از بسترهای روایی مهم و اساسی زمینه‌ساز پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت؛ «تضعیف روایات مهدویت»، با عنوان‌های مختلف و متهم کردن علمای اهل سنت به سهل



انگاری در پذیرش و تدوین روایات است. اولین کسی که به صورت تفصیلی به تضعیف احادیث مهدویت اقدام کرد، ابن خلدون است. او مدعی است که اصلی‌ترین روایات مهدویت را از منابع اهل سنت گردآوری کرده و با بررسی اسناد همه آن‌ها به این نتیجه رسیده است که از دیدگاه اهل سنت، روایات مهدویت شرایط و اعتبار لازم را برای پذیرفته شدن ندارد و نمی‌توان با این گونه روایات به اندیشه مهدویت معتقد شد. ابن خلدون مدعی است برخی از علمای اهل سنت، صحت روایات مهدویت را انکار کرده‌اند و این روایات را با روایات دیگری در تعارض می‌دانند (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ص ۵۱۴). ابن خلدون برای این ادعای خود شاهی نمی‌آورد و با وجود جست‌وجوی نگارنده و نیز برخی از محققان معاصر (عمیدی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۱۴)؛ هیچ کس پیش از ابن خلدون منکر صحت روایات مهدویت نشده است؛ هرچند عبدالله بن زید آل محمود، یکی از منکران مهدیت، مدعی است که ابن خلدون اولین کسی نیست که روایات مهدویت را تضعیف کرده است؛ بلکه پیش از او، شاطبی در کتابش، «الاعتصام» و ابن قیم جوزی در «المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف» روایات مهدویت را تضعیف کرده‌اند (آل محمود، ۱۴۳۶: ص ۳۶ و ۴۳)؛ اما این ادعای عبدالله آل محمود کاملاً اشتباه است؛ زیرا شاطبی در کتاب خود، در مورد تضعیف روایات مهدویت هیچ سخنی نگفته است، بلکه فقط در چند مورد از ابن تومرت، به عنوان «مهدی مغربی» نام می‌برد و افعال او و پیروانش را مورد نقد قرار می‌دهد که این، به تضعیف روایات مهدویت ارتباطی ندارد (شاطبی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۸۴-۹۵). ابن قیم جوزی نیز در کتابش، «المنار المنیف» در مورد روایات مهدویت بحث مفصلی مطرح می‌کند و تعداد بسیاری از روایات مهدویت را صحیح و معتبر می‌داند و تصریح می‌کند که مهدی از نسل حسن بن علی علیه السلام است (جوزی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۱-۱۵۵).

ابن خلدون، بیست و سه حدیث با بیست و هشت سند از احادیث مربوط به ظهور مهدی در آخرالزمان را از منابع حدیثی اهل سنت مورد بررسی سندی قرار می‌دهد که این مقدار بخش بسیار ناچیزی از انبوه احادیث مهدویت در منابع اهل سنت است. نکته مهم این است که ابن خلدون پیش از این که به بررسی اسناد روایات مهدویت وارد شود، این نکته را متذکر می‌گردد که در میان حدیث شناسان، قاعده معروفی وجود دارد، با این عبارت: «جرح مقدم بر تعدیل است»؛ یعنی اگر در مورد یک راوی، برخی او را عادل و ثقة بدانند و برخی دیگر او را مورد طعن و جرح قرار



داده باشند؛ حتماً باید جرح را بر تعدیل مقدم کرد و در نتیجه، همه روایاتی که آن راوی در سندشان وجود دارد، از درجه صحت ساقط می‌شوند. ابن خلدون معتقد است این قاعده در مورد روایات صحیح بخاری و صحیح مسلم جاری نمی‌شود؛ زیرا در مورد روایات این دو کتاب بر قبول همه روایات صحیحین و عمل به آن‌ها اجماع وجود دارد و این اجماع مختص این دو کتاب است و سایر کتاب‌های حدیثی را شامل نمی‌شود (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ص ۵۱۴). ابن خلدون در بررسی روایات مهدویت، فقط به بررسی سندی این روایات می‌پردازد و در هر سندی به دنبال راوی، یا راویانی است که توسط برخی از علمای رجال مورد طعن و جرح قرار گرفته باشد تا بتواند بر اساس قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» آن راوی را تضعیف کند و روایت مورد نظر را بی اعتبار جلوه دهد. او در اکثر موارد، راویانی را بررسی می‌کند که توسط اندکی از رجالیان به اتهام شیعه بودن مورد جرح قرار گرفته باشند و از این طریق، آن روایات را بی اعتبار جلوه می‌دهد (همان، ۵۱۴-۵۴۰).

طاهر بن عاشور، یکی دیگر از منکران مهدویت، مدعی جعلی بودن تمامی روایات مهدویت است. او معتقد است که از میان انبوه احادیث مهدویت، تنها هشت حدیث، اصلی‌ترین احادیث مهدویت هستند که اگر جعلی بودن آن‌ها اثبات شود، سایر احادیث مهدویت نیز از درجه اعتبار ساقط می‌شوند. بنابراین، او به بررسی اسناد این هشت حدیث می‌پردازد. او نیز در بررسی هر سند به سراغ راوی‌یی می‌رود که رجالیان در جرح و تعدیل او اختلاف داشته باشند و برخی از رجالیان او را مورد جرح قرار داده باشند تا با استفاده از قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» آن راوی را تضعیف کند تا آن روایت از اعتبار ساقط شود (ابن عاشور، ۱۴۳۶: ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۰).

بسیاری از منکران مهدویت در نوشته‌های خود، به بررسی دقیق احادیث مهدویت پرداختند؛ بلکه به ابن خلدون اعتماد کرده و مدعی هستند که ابن خلدون احادیث مهدویت را به شکل جامع و کافی مورد نقد قرار داده و جعلی بودن آن‌ها را به اثبات رسانده است و هیچ حدیث معتبری در مورد مهدویت وجود ندارد (رک: امین، ۲۰۱۲: ص ۵۷-۶۹؛ طنطاوی، ۱۴۲۵: ج ۱۱، ص ۱۲-۱۳؛ مراغی، ۱۳۶۵: ج ۹، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ لاهوری، ۲۰۱۱: ص ۲۴۱؛ بهی، بی‌تا: ص ۴۵۶؛ سهیلی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۴۳۱؛ حسن، ۱۳۷۳: ص ۶۹-۷۰ و صبحی منصور، ۱۴۱۱: ص ۳۹۹-۴۰۰).



همان گونه که احمد محمد شاکر، حدیث شناس برجسته اهل سنت نیز در مورد ابن خلدون می‌گوید؛ او از علوم حدیث و مبانی جرح و تعدیل اطلاع چندانی نداشته و قاعده «تقدّم جرح بر تعدیل» را اشتباه متوجه شده است (شیبانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۴۹۲-۴۹۳). علمای اهل سنت معتقدند قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» مطلق نیست، بلکه شروط متعددی دارد و هر جا که آن شروط محرز شود، می‌توان از این قاعده استفاده کرد (بازمول، ۱۴۱۵: ص ۲۱۵-۲۱۶). این، در حالی است که در مورد اکثر روایانی که ابن خلدون و ابن عاشور به آن‌ها پرداختند؛ شروط لازم برای اجرای «قاعده تقدم جرح بر تعدیل» وجود نداشته است (ر.ک: شاکری، ۱۳۹۸: ص ۵۷-۶۷).

۴. ادعای جعل احادیث مهدویت توسط جریان‌های سیاسی قرن اول و دوم

یکی از بسترهای روایی که زمینه پیدایش رویکرد انکار مهدویت را در اهل سنت به وجود آورده؛ «ادعای جعل احادیث مهدویت» توسط جریان‌های سیاسی قرون اولیه است. ابتدا رشیدرضا در نوشته‌های خود نکته مذکور را ادعا کرده است (رشیدرضا، ۱۳۶۷: ج ۹، ص ۴۰۳). او با «رویکرد تاریخی نگری» به بررسی مهدویت می‌پردازد و بر این باور است که حکومت بنی امیه دچار انحراف شد و از مسیر حکومت کردن بر اساس معارف قرآن و سنت پیامبر ﷺ و سیره خلفا فاصله گرفت و به استبداد و سلطنت روی آورد. در این هنگام، اهل بیت پیامبر ﷺ مهم‌ترین کسانی بودند که بیش‌ترین زجر و ناراحتی را تحمل می‌کردند و آن‌ها خود را شایسته‌ترین افراد برای حکومت کردن بر مسلمانان و برپایی عدل می‌دانستند. از این‌رو، در میان طرفداران اهل بیت، عقیده‌ای به وجود آمد که به زودی شخصی از اهل بیت قیام خواهد کرد و به ظلم بنی امیه پایان خواهد داد و عدالت را در همه ممالک اسلامی برپا خواهد کرد. رشیدرضا مدعی است بررسی روایات منقول از پیامبر ﷺ در مورد مهدویت، گویای آن است که تمامی این روایات توسط شیعه نقل و شیعه در جهت اهداف سیاسی خود این روایات را جعل کرده و به پیامبر ﷺ نسبت داده است (همان، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

احمد امین مصری نیز مدعی است؛ پس از این که امام حسین بن علی علیه السلام به شهادت رسیدند، رؤسای شیعه دریافتند که این حوادث موجب ناامیدی پیروانشان شده است. از این‌رو،



برخی از بزرگان شیعه که دور اندیش بودند، به شیعیان بشارت دادند که به زودی بنی امیه از بین می‌رود و حکومت به شیعیان باز می‌گردد. آن‌ها راهبردی در پیش گرفتند که از یک سو به صورت مخفیانه مردم را به تشیع دعوت کنند و از سویی دیگر مخفیانه اعمالی را به منظور تضعیف مرکز حکومت بنی امیه انجام دهند. بزرگان شیعه دریافتند که این کار به رئیسی نیاز دارد که همه شیعیان از او پیروی کنند. به همین دلیل از معارف دینی استفاده کردند و گفتند خلیفه‌ای که امور را به دست خواهد گرفت، امام معصوم است. احمد امین مدعی است بزرگان شیعه روایاتی را در مورد انتظار حکومت عدالت (الحکومة المنتظرة) جعل کردند تا مردم منتظر حکومت شیعی باشند و در این روایات، از لفظ «المهدی» به عنوان اسم رمزی که مقصود از آن حکومت شیعی بود، استفاده کردند؛ اما گروهی از شیعیان این روایات را به شکل دیگری به مردم فهماندند و موضوع انتظار را از «الحکومة المنتظرة» به «حاکم مُنتَظَر» تغییر دادند و لفظ «المهدی» که فقط یک «اسم رمز» برای حکومت شیعی بود و وجود خارجی نداشت؛ توسط عوام به عنوان یک «شخصیت حقیقی» واقعی که ظهور خواهد کرد و ظلم را کنار می‌زند؛ شناخته شد و روایات متعددی در مورد اوصاف و شخصیت مهدی جعل کردند تا او را شخصی حقیقی و واقعی جلوه دهند (امین، ۱۹۶۴: ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۲).

احمد امین همچنین معتقد است که احادیث مربوط به سفیانی، توسط خالد بن یزید بن معاویه و به تقلید از شیعه جعل شده است. او مدعی است هنگامی که حکومت از بیت معاویه خارج شد و به دست مروان بن حکم و بنی مروان رسید؛ خالد بن یزید برای به دست آوردن حکومت به جعل روایاتی اقدام کرد با این مضمون که به زودی شخصی ظهور می‌کند که حکومت بنی مروان را ساقط می‌کند و سپس حکومت جدیدی تشکیل می‌دهد. او نام این شخص را «سفیانی» گذاشت تا نامی اموی و به جدش، ابوسفیان اشاره باشد. احمد امین بر این باور است که شیعه در برابر روایات سفیانی به جعل روایات دیگری اقدام کرد که می‌گفت مهدی هنگامی که ظهور می‌کند، با سفیانی می‌جنگد و او را شکست می‌دهد (همان، ص ۲۳۸-۲۳۹). او همچنین مدعی است بنی عباس هنگامی که ملاحظه کردند شیعه برای خود «مهدی» دارد و بنی امیه برای خود «سفیانی» دارد، در صدد جعل روایاتی در برابر روایات شیعه و بنی مروان برآمدند و روایات متعددی از پیامبر ﷺ، در مورد ظهور مهدی جعل و در این روایات تأکید



کردند که مهدی از فرزندان عباس، عموی پیامبر ﷺ، است. بنابراین، تمامی روایات منسوب به پیامبر ﷺ در موضوع مهدویت توسط این سه گروه سیاسی، یعنی «شیعه»، «بنی امیه» و «بنی عباس» جعل شده‌اند (همان، ص ۲۳۹-۲۴۰). محمد عبدالله عنان یکی دیگر از منکران مهدویت، همین دیدگاه را می‌پذیرد (عنان، ۱۴۱۷: ص ۳۵۹-۳۶۰).

عبدالله بن زید آل محمود مدعی است که اندیشه مهدویت، توسط عبدالله بن سبأ و پیروانش جعل و در میان مسلمانان ترویج شد. آن‌ها احادیث بسیاری در مورد مهدویت جعل کردند و با استفاده از نام صحابه و تابعانی که فوت شده بودند؛ برای این روایات سندهایی جعل می‌کردند و آن‌ها را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دادند. وی مدعی است هنگامی که این روایات در عراق جعل شد و به گوش حکومت بنی امیه رسید؛ موجب نگرانی سردمداران حکومت شد و آن‌ها نیز از همین روش برای مقابله با شیعه استفاده و جعل روایاتی در مورد خروج سفیانی را شروع کردند. او معتقد است که همه بزرگانی که این روایات را نقل کرده‌اند، مانند ترمذی، ابن ماجه، احمد بن حنبل، حاکم نیشابوری، ابو داوود و حتی ابن تیمیه دچار اشتباه و سهل انگاری و تقلید از پیشینیان خود شده و در مورد این احادیث بررسی لازم را صورت نداده‌اند (آل محمود، ۱۴۳۶: ص ۴-۲۲ و ۷). سعد محمد حسن نیز معتقد است اندیشه مهدویت از یهودیان وارد اسلام شده است؛ چرا که یهودیان نیز منتظر ایلیا و الیاس بودند تا ظهور کنند و ظلم و ستم را از بین ببرند. او مدعی است که عبدالله بن سبأ این عقیده را وارد اسلام کرده است (حسن، ۱۳۷۳: ص ۴۸-۴۹).

محمد عابد جابری مدعی است که اندیشه مهدویت از طریق قبایل یمنی و به خصوص قبیله «کنده» وارد کوفه شده است؛ چرا که قبیله «کنده» در انتظار قحطانی بودند تا ظهور کند و سرزمین آن‌ها را از دست غاصبان نجات دهد. جابری معتقد است عبدالله بن سبأ در تلفیق این آموزه یهودی با معارف اسلامی نقش بسیار مهمی داشته و با استفاده از روایات جعلی به ترویج اندیشه مهدویت در بین مسلمانان پرداخته است. جابری می‌گوید: یهودیان گمان می‌کنند که اخنوخ به آسمان رفته است و سرانجام به زمین برمی‌گردد و زمین را پر از عدل و داد می‌کند. عبدالله بن سبأ نیز پس از شهادت حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام از پذیرش شهادت آن حضرت امتناع و اعلام کرد که ایشان زنده هستند و به زمین باز خواهند گشت (جابری، ۲۰۰۰: ص ۲۸۶-۲۸۷).



در پاسخ به این گونه ادعاهای منکران مهدویت، می‌توان به تحقیقات برخی از محققان اهل سنت، مانند عبدالعلیم عبدالعظیم بستوی اشاره کرد. بستوی احادیث مهدویت را بر اساس موازین رجالی و حدیثی اهل سنت مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که چهل و شش حدیث صحیح در میان احادیث نقل شده از پیامبر ﷺ در مورد مهدویت وجود دارند که از این تعداد تنها یازده حدیث در اسنادشان راوی یا راویانی عنوان شده که شیعه‌اند یا به گرایش به تشیع متهم هستند و در اسناد سایر احادیث، یعنی سی و پنج حدیث دیگر، هیچ شخص شیعی و یهودی (تازه مسلمان) وجود ندارد و تمامی راویان آن‌ها از راویان معتبر و موثق اهل سنت هستند و روایت آن‌ها مورد تأیید حدیث شناسان اهل سنت است (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۳۷۵ به بعد).

ج) بسترهای اجتماعی

ظهور مدعیان مهدویت در دوره‌های مختلف و فریب دادن مسلمانان و ایجاد ناامینی و اخلال در نظام اجتماعی و گسست اجتماعی جوامع مسلمان از یک سو؛ و رواج برخی اعتقادات خرافی و اعمال متناسب با آن در میان معتقدان به مهدویت و سوء برداشت‌ها و تفسیرهای اشتباه از مهدویت و وظایف منتظران از سویی دیگر؛ بستر اجتماعی مناسبی برای توسعه و مقبولیت دیدگاه منکران مهدویت فراهم کرد. در ادامه به بررسی زمینه‌های اجتماعی این رویکرد می‌پردازیم:

۱. جریان‌های انحرافی و مدعیان مهدویت

یکی از بسترهای اجتماعی که موجب گسترش و تقویت رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت شده؛ «پیدایش جریان‌های انحرافی مهدویت و ظهور مدعیان دروغینی» است که خود را مهدی آخرالزمان معرفی کرده و با پیروان خود به قیام و تشکیل حکومت اقدام می‌کردند. منکران مهدویت تأکید می‌کنند که تنها راه جلوگیری از این گونه حوادث و آسیب‌ها، انکار اصل مهدویت است. رشیدرضا بر این نکته تأکید می‌کند که مهدویت موجب فتنه‌های متعددی در سرزمین‌های اسلامی شده و قدرت طلبان با سوء استفاده از مهدویت، جنگ‌های متعددی در شرق و غرب مناطق اسلامی به راه انداخته و موجب فساد و گمراهی انسان‌های بسیاری شده‌اند



(رشیدرضا، ۱۳۶۷: ج ۹، ص ۴۱۶).

احمد امین مصری نیز در کتاب خود، «المهدی و المهدویة» به فرقه‌ها و قیام‌های مختلفی می‌پردازد که بر اساس اندیشه مهدویت قیام کرده و حکومت تشکیل دادند. او به حکومت‌ها و جنبش‌های فاطمیون، موحدون، قرامطه، حشاشون، بساسیری، قادیانیه، سنوسیة و مهدی سودانی اشاره می‌کند و به تفصیل به بررسی ابعاد شکل‌گیری هر کدام از آن‌ها می‌پردازد. او از این طریق - به زعم خود - به دنبال اثبات آسیب‌های فراوان اندیشه مهدویت برای مسلمانان است تا بتواند راه حل پیشنهادی خود، یعنی انکار اصل مهدویت را به عنوان برترین راه حل برای پایان این گونه آسیب‌ها به اثبات برساند (امین، ۲۰۱۲: ص ۱۳-۵۳). سعد محمد حسن نیز ابتدا به بررسی قیام ابن تومرت در مغرب می‌پردازد و آن را زیان‌بارترین جنبش اسلامی می‌داند. او سپس به بررسی برخی از مدعیان مهدویت، مانند مهدی سودانی، احمد قادیانی، باب و بهاء می‌پردازد و اندیشه مهدویت را ریشه تمامی این جنبش‌ها و انحرافات می‌داند و بر جعلی بودن اندیشه مهدویت تأکید می‌کند (حسن، ۱۳۷۳: ص ۱۸۵-۲۷۰). همچنین عبدالله بن زید آل محمود مدعی است قاعده کلی در مورد عقاید و اعمال انسان این‌گونه است: «هنگامی که عمل انسان صالح و نیکو باشد، معلوم می‌شود که عقاید او صحیح هستند؛ اما هنگامی که اعمالش اشتباه باشند، گویای آن است که اندیشه و عقاید او باطل هستند.» از این رو هنگامی که مشاهده می‌کنیم معتقدان به مهدویت چه جنگ‌ها و خونریزی‌هایی به بهانه اعتقاد به مهدویت انجام دادند باید بگوییم که این اعمال اشتباه آن‌ها نشان دهنده باطل بودن اندیشه مهدویت است. او سپس به بیان سرگذشت برخی از قیام‌ها، مانند ابن تومرت، مهدی سودانی، قرامطه، فاطمیون، حشاشین و جهیمان عتیبی می‌پردازد (آل محمود، ۱۴۳۶: ص ۴۷-۵۰). مراغی نیز در تفسیر خود به ضررهای اندیشه مهدویت و جنگ‌ها و خون‌ریزی‌های بسیاری که توسط مدعیان مهدویت انجام شده است؛ می‌پردازد و مهدویت را یکی از مسائل بسیار فتنه‌انگیز و فساد‌آورد برای مسلمانان می‌داند (مراغی، ۱۳۶۵: ج ۹، ص ۱۳۴).

منکران مهدویت، باید به این نکته توجه کنند که به صرف وجود برخی انحرافات و برخی سوء استفاده‌ها از مهدویت، نمی‌توان نوعی اندیشه اصیل اسلامی را انکار کرد و درواقع، وجود جریان‌های انحرافی مهدویت، با انکار اصل مهدویت ملازمه‌ای ندارد. در طول تاریخ همواره



برخی از اندیشه‌های الهی دستخوش انحرافات و سو استفاده شده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به ظهور مدعیان نبوت و پیامبری و همچنین افرادی که ادعای الوهیت و خدایی کرده‌اند، اشاره کرد که اینان مورد پذیرش برخی افراد ساده لوح نیز قرار گرفته‌اند. این، در حالی است که اگر سخنان منکران مهدویت صحیح باشد، در مورد نبوت و حتی وجود خدا نیز باید راه انکار را در پیش گرفت و منکر نبوت و وجود خدا شد؛ چرا که افراد بسیاری از این دو اصل دینی سوء استفاده کرده‌اند و این دو اصل در آینده نیز می‌توانند مورد سوء استفاده قرار بگیرند. در مقوله مهدویت، راه حل این است که محققان اسلامی همه ابعاد ظهور منجی آخرالزمان را تا حد امکان برای همگان روشن کنند و راه‌های تشخیص منجی حقیقی از مدعیان دروغین مهدویت را تبیین و تشریح کنند تا جامعه اسلامی از گزند چنین انحرافات در امان بماند.

۲. ضعف و آسیب‌های مهدی باوری و انتظار

«ضعف و آسیب‌های برخی از گروه‌ها و جوامع مهدوی و برداشت نادرست از مفهوم انتظار»، یکی از بسترهای اجتماعی زمینه‌ساز پیدایش رویکرد انکار مهدویت است. منکران مهدویت معتقدند اعتقاد به مهدویت موجب ضعف و خمودگی جوامع مسلمان می‌شود. رشیدرضا بر این باور است با توجه به آنچه در مورد چگونگی ظهور مهدی بیان می‌شود؛ مبنی بر این که تمامی افعال و حرکت‌ها و فتوحات مهدی موعود براساس امداد غیبی و نیروهای آسمانی است؛ منتظران مهدی همواره دچار ضعف و سستی هستند؛ چرا که اعتقادشان این‌گونه است که مهدی موعود دارای قدرت‌های خارق‌العاده و نیروهای غیبی بی‌شمار است و با این نیروها حکومت جهان را به دست می‌گیرد. رشیدرضا معتقد است که اندیشه مهدویت موجب ضعف جامعه اسلامی از لحاظ نظامی و امنیتی می‌شود. وی به حکومت ایران - به عنوان نمونه - اشاره می‌کند و مدعی است که ضعف قدرت نظامی ایران نتیجه اعتقاد و باور به مهدویت است! رشید رضا از این مطالب خود نتیجه می‌گیرد که مهدویت امری ساختگی و جعلی است و به مبانی اصیل دین اسلام هیچ ارتباطی ندارد؛ چرا که در اسلام هیچ‌گاه اندیشه‌ها و باورهایی که موجب ضعف و سستی مسلمانان شود، جایز شمرده نشده و این‌گونه اندیشه‌ها بر خلاف اهداف متعالی دین اسلام است (رشیدرضا، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۱۰۸).



طنطاوی نیز در تفسیر خود، به ضعف جوامع مهدی باور اشاره می‌کند. او مدعی است مسلمانانی که به مهدویت باور دارند، مانند حیوانات خانگی هستند که از قدرت و بالندگی اصلی خود دور شده و با ضعف و رخوت، در گوشه‌ای زندگی می‌کنند و هیچ حرکت و خلاقیتی از خود نشان نمی‌دهند. وی معتقد است که باید مهدویت را به کلی کنار گذاشت و فراموش کرد تا جامعه اسلامی بتواند مسیر طبیعی را طی کند و در این راه از خلاقیت و استعداد های درونی خود استفاده و آن‌ها را شکوفا کند (طنطاوی، ۱۴۲۵: ج ۱۶، ص ۲۱۵). مراغی نیز مدعی است مسلمانان با پذیرفتن مسئله ظهور منجی آخرالزمان، وظایف دینی خود را در مورد حفظ امت اسلامی و حکومت اسلامی و افزایش قدرت بازدارندگی در برابر دشمنان و سایر اموری که به ارتقای جوامع مسلمان مربوط است؛ به فراموشی سپرده و با امید به نزدیک بودن ظهور منجی موعود خیال کرده‌اند که به زودی با حوادث خارق العاده‌ای تمامی مشکلات حل و حکومت جهانی مسلمانان، همراه با عدالت اجتماعی در سرتاسر جهان برپا می‌شود (مراغی، ۱۳۶۵: ج ۹، ص ۱۳۴).

در پاسخ به منکران مهدویت، باید به این نکته اشاره کرد که مفهوم انتظار دارای ابعاد و عمق بسیاری است و نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. در طول تاریخ، برخی گروه‌ها و فرقه‌ها به سوء برداشت از مفهوم انتظار دچار شده و وظایف منتظران منجی موعود را به درستی درک نکرده‌اند و این مسئله موجب برخی کج‌روی‌ها و انحرافات شده است. برخی از این گروه‌ها گمان کرده‌اند که انتظار منجی موعود، به معنای در گوشه‌ای نشستن و سکون و رخوت است! ادر حالی که چنین برداشتی از انتظار کاملاً اشتباه است. به تعبیر استاد مرتضی مطهری انتظار فرج دو گونه است: انتظاری که سازنده و تحریک‌بخش و تعهدآور است و انتظاری که ویرانگر و بازدارنده و فلج‌کننده است. این دو نوع انتظار معلول دو نوع برداشت از ظهور عظیم تاریخی مهدی موعود است و این دو گونه برداشت، از دو نوع بینش درباره تحولات تاریخ ناشی می‌شود. در «انتظار ویرانگر»، برداشت برخی افراد از مهدویت و قیام و انقلاب مهدی موعود، این است که صرفاً ماهیت انفجاری دارد و فقط از گسترش و اشاعه ظلم‌ها، تبعیض‌ها، اختناق‌ها، حق‌کشی‌ها و تباہی‌ها ناشی می‌شود و هنگامی که حق و حقیقت هیچ طرفداری نداشته باشد و باطل یکه‌تاز میدان شود؛ این انفجار رخ می‌دهد و دست غیب برای نجات حقیقت از آستین بیرون می‌آید. بر

اساس این دیدگاه، هر حرکت اصلاحی قبل از ظهور منجی مردود است؛ زیرا هر اصلاح، در حکم نقطه‌ای روشن است و تا هنگامی که در صحنه اجتماع نقطه روشنی باشد، منجی موعود ظاهر نمی‌شود. از این رو نباید هیچ حرکت و تلاشی برای برپایی حکومت اسلامی و تقویت بنیان‌های دفاعی و نظامی جوامع مسلمان انجام داد. اما براساس دیدگاه «انتظار سازنده»، ظهور مهدی موعود حلقه‌ای است از حلقه‌های مبارزه اهل حق با اهل باطل که به پیروزی نهایی اهل حق بر باطل منتهی می‌شود. سهمیم بودن يك فرد در این سعادت، در گرو آن است که آن فرد عملاً در گروه اهل حق باشد و مهدی موعود مظهر نویدی است که به اهل ایمان و عمل صالح داده شده و مظهر پیروزی نهایی اهل ایمان است (مطهری، ۱۳۹۴: ص ۵۴-۵۸). بنابراین، منتظران ظهور منجی آخرالزمان باید برای برپایی عدالت و حکومت اسلامی و مبارزه با ظلم و ستم تلاش و جامعه اسلامی را در برابر دشمنان اسلام تقویت و پشتیبانی کنند. متفکران بسیاری در میان جوامع مسلمان و بالاخص در جوامع شیعی، به تلاش برای مبارزه با ظلم و استبداد پرداخته و به منظور اقامه امر به معروف و نهی از منکر و تشکیل حکومت اسلامی گام‌های مؤثری برداشته‌اند که این اقدامات شکل‌گیری قیام‌های متعددی در سرزمین‌های اسلامی را باعث شده (آیین‌وند، ۱۳۶۷: ص ۲۷-۱۴؛ کاظمی پوران، ۱۳۸۰: ص ۷۹-۲۰۸؛ حسینی، بی تا: ص ۴۰۷-۵۱۷؛ شریفی، ۱۳۸۹: ص ۵۳-۷۳؛ حسن، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۴۲۷-۵۴۱ و ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ص ۲۳۰-۲۹۶) و حتی برخی از این قیام‌ها به تشکیل حکومت اسلامی منجر گردیده است که نمونه بارز آن در دوره معاصر، تشکیل حکومت جمهوری اسلامی ایران توسط مردم مسلمان ایران است (محمدی، ۱۳۸۰: ص ۳۳-۱۴۸؛ عمید زنجانی، ۱۳۹۱: ص ۱۹۱-۲۵۰ و باباپور، ۱۳۹۰: ص ۵۱-۱۲۰). بنابراین، راه حل رفع آسیب‌های جوامع مهدی باور و منتظران ظهور، انکار اصل مهدویت نیست، بلکه ضروری است محققان و اندیشمندان اسلامی مفهوم و ابعاد مختلف انتظار و وظایف منتظران را با توجه به متون دینی برای مسلمانان تبیین کنند تا از این طریق، روحیه امید مسلمانان افزایش یابد و حرکت رو به جلو جوامع مسلمان، روز به روز تسریع گردد.



نتیجه گیری

نتیجه مطالب پژوه پیش‌رو، این که شکل‌گیری رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت و مقبولیت و ترویج آن توسط برخی از مسلمانان به دلیل وجود برخی بسترها و زمینه‌های تسهیل‌کننده و شتاب‌دهنده بوده است. عدم جایگاه کلامی امامت و خلافت در کلام اهل سنت؛ عدم پردازش استدلال عقلانی-کلامی بر اثبات مهدویت در اهل سنت و فقدان جایگاه حجت بودن برای منجی از جمله مهم‌ترین بسترهای مبنایی کلامی هستند که شکل‌گیری چنین رویکردی را آسان کردند. همچنین عدم ذکر احادیث مهدویت در صحیحین؛ عدم استقلال روایات مهدوی در تبویب حدیثی اهل سنت؛ تضعیف اسناد روایات مهدویت با برداشت نادرست از «قاعده تقدم جرح بر تعدیل» و ادعای جعل احادیث مهدویت توسط جریان‌های سیاسی قرن اول و دوم؛ از جمله بسترهای روایی هستند که منکران مهدویت همواره برای اثبات مدعیات خود بر آن‌ها تأکید کرده‌اند. بسترهای اجتماعی، نظیر ظهور جریان‌های انحرافی و مدعیان مهدویت و ضعف و آسیب‌های مهدی‌باوری و انتظار در برخی از جوامع مسلمان؛ دستاویز محکمی برای منکران مهدویت، به منظور عاقلانه و مفید جلوه دادن رویکرد خود برای پیشرفت جوامع اسلامی بوده است.

مهم‌ترین هدف این نوشتار، ارائه تصویری شفاف و روشن از زمینه‌ها و بسترهایی است که موجب پیدایش رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت شده‌اند و نیز گونه‌شناسی این بسترها از طریق دسته‌بندی و موضوع‌بندی آن‌ها می‌باشد. با توجه به این که رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت در دوران معاصر مورد توجه برخی از روشنفکران جهان عرب قرار گرفته و برخی از استادان و فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های مصر نیز به این رویکرد تمایل نشان داده‌اند؛ ضروری است که محققان این عرصه ضمن شناخت دقیق و موشکافانه از بسترهای شکل‌گیری رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت نسبت به تحقیقات و تولید پژوهش‌های لازم در جهت نقد انگاره‌های منکران مهدویت گام‌های مؤثری بردارند.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جزری، مبارک (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، اسماعیلیان.
۲. ابن تلمسانی، عبدالله (۱۴۳۱ق). *شرح معالم اصول الدين*، محقق: نزارحمادی، عمان، دارالفتح.
۳. ابن تیمیة، تقی الدین (۱۴۱۶ق). *مجموع الفتاوى*، مدینه، مجمع الملك فهد.
۴. _____ (بی تا). *الحسبة فی الإسلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق). *مقدمة ابن خلدون*، محقق: عبدالله محمد درویش، دمشق، دار یعرب.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۳۶ق). *جمهرة مقالات و رسائل محمد الطاهر ابن عاشور*، گردآوری: محمد طاهر میسای، اردن، دارالنفائس.
۷. ابن قدامه، موفق الدین (۱۳۸۸ق). *المغنی*، قاهره، مکتبه القاهرة.
۸. ابن ماجه، محمد (۱۴۳۵ق). *السنن*، محقق: شعيب الأرنؤوط و دیگران، بیروت، دارالرساله العالمیة.
۹. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
۱۰. ابویعلی، محمد (۱۴۲۱ق). *الأحكام السلطانية*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۱. ابوزهره، محمد (بی تا). *الامام الصادق حياته وعصره*، قاهره، دارالفکر العربی.
۱۲. اقبال لاهوری، محمد (۲۰۱۱م). *تجدید الفکر الدینی فی الاسلام*، مترجم: محمد یوسف عدس، بیروت- قاهره، دارالکتب اللبنانی- دارالکتب المصری.
۱۳. امین، احمد (۱۹۶۴م). *ضحی الاسلام*، مصر، مکتبه النهضة المصریة.
۱۴. _____ (۱۹۶۴م). *المهدی والمهدویة*، قاهره، مؤسسه هنداوای.
۱۵. ایجی، عضد الدین (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
۱۶. آیینه‌وند، صادق (۱۳۶۷). *قیام‌های شیعه در تاریخ اسلام*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۷. آل محمود، عبدالله بن زید (۱۴۳۶ق). *لا مهدی ینتظر بعد الرسول محمد صلی الله علیه وسلم خیر البشر*، دوحه، بی تا.
۱۸. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۹. آمدی، ابوالحسن (بی تا). *غایة المرام*، قاهره، المجلس الأعلى للثقون الإسلامیة.
۲۰. باباپور گل افشانی، محمد مهدی (۱۳۹۰). *انقلاب اسلامی ایران زمینها و فرایندها شکل‌گیری*، قم، نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۱. بازمول، محمد عمر (۱۴۱۵ق). *الاضافة؛ دراسات حدیثیة*، ریاض، دارالهجرة.



٢٢. بستوى، عبد العليم (١٤٢٠ق). *المهدى المنتظر فى ضوء الاحاديث*، بيروت، دار ابن حزم.
٢٣. بهى، محمد (بى تا). *الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى*، قاهره، مكتبة وهبة.
٢٤. تركمنى آذر، پروين (١٣٨٣). *تاريخ سياسى شيعيان اثنى عشرى در ايران*، تهران، شيعه شناسى.
٢٥. تفتازانى، سعد الدين (١٤١٢ق). *شرح المقاصد*، قم، الشريف الرضى.
٢٦. توحيدى، ابوحيان (١٣٢٣ق). *ثمرات العلوم*، مصر، المطبعة الشرقية.
٢٧. تهنونى، محمد على (١٩٩٦م). *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
٢٨. جابرى، محمد عابد (٢٠٠٥م). *العقل السياسى العربى*، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية.
٢٩. جبهان، ابراهيم (١٤٠٨ق). *تبديد الظلام*، بى جا، بى نا.
٣٠. جرجانى، على (١٣٢٥ق). *شرح المواقف*، مصر، مطبعة السعادة.
٣١. جمعى از نويسندگان (١٣٩٥). *مهدويت: پرسش ها و پاسخ ها*، قم، مؤسسه آينده روشن.
٣٢. _____ (١٤١٥ق). *شرح المصطلحات الكلامية*، مشهد، آستان قدس رضوى.
٣٣. جوزى، ابن قيم (١٤٢٣ق). *إعلام الموقعين*، رياض، دار ابن الجوزى.
٣٤. _____ (١٣٩٥ق). *المنار المنيف*، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية.
٣٥. جوينى، ابوالمعالي (١٤٠١ق). *غياث الأمم فى التياث الظلم*، محقق: عبدالعظيم الديق، عربستان سعودى، مكتبة إمام الحرمين.
٣٦. حسن، حسن ابراهيم (١٣٧٦). *تاريخ سياسى اسلام*، مترجم: ابوالقاسم پاينده، تهران، جاويدان.
٣٧. حسن، سعد محمد (١٣٧٣ق). *المهدية فى الإسلام منذ أقدم العصور حتى اليوم*، مصر، دارالكتاب الغربى.
٣٨. حسين، سائح على (١٤٠٢ق). *«تراثنا وموازن النقد»*، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ش ١٥.
٣٩. حسينى، هاشم معروف (بى تا). *الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ*، بيروت، دارالكتب الشعبية.
٤٠. حسينى جلالى، سيد محمدرضا (رجب-ذوالحججه ١٤١٣ق). *«نقد الحديث بين الاجتهاد والتقليد ونظرة جديدة الى احاديث عقيدة المهدى المنتظر»*، مجله تراثنا، بيروت، شماره ٣ و ٤.
٤١. خضر حسين، محمد (١٤٣١ق). *موسوعة الأعمال الكاملة*، گردآورى: على الرضا حسينى، سوريه، دارالنوادر.
٤٢. ذهبى، شمس الدين (١٤١٩ق). *تذكرة الحفاظ*، بيروت، دارالكتب العلمية.
٤٣. ربانى گلبايجانى، على (١٣٧٦). *ما هو علم الكلام*، قم، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم.
٤٤. راغب اصفهانى، حسين (١٤١٢ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، بيروت، دارالعلم.
٤٥. رشيدرضا، محمد (١٣٦٧ق). *تفسير المنار*، قاهره، دارالمنار.

۴۶. رشیدرضا، محمد (۱۴۲۶ق). **فتاوی الامام محمد رشید رضا**، بیروت، دارالکتاب الجدید.
۴۷. زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۴ق). **البحرالمحیط**، بیروت، دارالکتبی.
۴۸. سبکی، عبد الوهاب (۱۴۰۷ق). **معیدالنعم و مبیदनعم**، بیروت، الکتب الثقافية.
۴۹. سهیلی، عبدالرحمن (۱۴۱۲ق). **الروض الأنف**، تعلیق: عبدالرحمن وکیل، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵۰. شاطبی، ابراهیم (۱۴۲۹ق). **الاعتصام**، ریاض، دارابن الجوزی.
۵۱. شاکری، روح الله، دوست محمدی، میثم (زمستان ۱۳۹۸)، «**بررسی و نقد دیدگاه طاهر بن عاشور در مسئله مهدویت با تأکید بر منابع اهل سنت**»، انتظار موعود، ش ۶۷.
۵۲. شریفی، محسن (۱۳۸۹). **بررسی علل عدم موفقیت برخی از قیام های شیعی**، قم، زائر.
۵۳. شهرستانی، محمد (۱۴۳۰ق). **نهایة الإقدام**، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۵۴. شیبانی، احمد بن حنبل (۱۴۱۶ق). **مسند**، محقق: أحمد محمد شاکر، قاهره، دارالحديث.
۵۵. _____ (۱۴۲۱ق). **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، محقق: شعيب أرنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۵۶. صادقی، مصطفی (۱۳۸۵). **تحلیل تاریخی نشانه های ظهور**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۷. صبحی منصور، احمد (۱۴۱۱ق). **نظریة الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية**، بیروت، دارالنهضة العربية.
۵۸. صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۰۳ق). **المصنف**، هند، المجلس العلمي.
۵۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). **المیزان**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶۰. طنطاوی، ابن جوهری (۱۴۲۵ق). **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶۱. عباد، عبد المحسن بن حمد (بی تا). «**الرد علی من کذب بالأحادیث الصحیحة الواردة فی المهدی**»، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، شماره ۴۵.
۶۲. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۷۹ق). **فتح الباری**، بیروت، دارالمعرفة.
۶۳. علیزاده، مهدی (۱۳۸۸). **نشانه های یار و چکامه انتظار**، قم، مسجد مقدس جمکران.
۶۴. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۱). **انقلاب اسلامی ایران؛ علل، مسائل و نظام سیاسی**، قم، دفتر نشر معارف.
۶۵. عمیدی، ثامر هاشم (۱۴۱۵ق). **دفاع عن الکافی**، قم، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
۶۶. عنان، محمد عبدالله (۱۴۱۷ق). **مواقف حاسمة فی تاریخ الإسلام**، بی جا، حسین عنان.
۶۷. غزالی، محمد (۱۴۲۴ق). **الاقتصاد فی الاعتقاد**، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۶۸. غماری، احمد بن محمد بن صدیق (۱۳۴۷ق). *ایزاز الوهم المکنون من کلام ابن خلدون*، دمشق، مطبعة الترقی.
۶۹. قاری، ملا علی (۱۴۱۹ق). *منح الروض الأزهر فی شرح الفقه الأكبر*، بیروت، دارالبشائر.
۷۰. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۷۸). *هندسه معرفتی کلام جدید*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
۷۱. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۷۲. کاظمی پوران، محمد (۱۳۸۰). *قیام های شیعه در عصر عباسی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ.
۷۳. کبری زاده، احمد (۱۴۰۵ق). *مفتاح السعادة ومصباح السیادة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الالهام*، محقق: اسد اکبر علیزاده، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۷۵. ماوردی، ابوالحسن (بی تا). *الأحكام السلطانية*، قاهره، دارالحديث.
۷۶. محمدی، منوچهر (۱۳۸۰). *انقلاب اسلامی*، تهران، نشر معارف.
۷۷. محمدی ری شهری، محمد و دیگران (۱۳۹۳). *دانشنامه امام مهدی علیه السلام بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ*، قم، دارالحديث.
۷۸. مراغی، احمد (۱۳۶۵ق). *تفسیر المراغی*، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۷۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *قیام و انقلاب مهدی علیه السلام از دیدگاه فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا.

بازخوانی جایگاه مهدویت در تحقق حکومت عدل از منظر زیدیه^۱

سیده فاطمه حسینی میرصفی^۲
سید عبدالله دانشی^۳

چکیده

«مهدویت» به عنوان آموزه مهم و مورد اجماع فرقه‌های اسلامی، دارای تعریف و تبیین‌های متنوعی است. «زیدیه» به عنوان فرقه چهار امامی؛ تحقق «حکومت عدل و نفی ظلم» را محور و معیار دیگر عقاید خود قرار داده و تمام امور را دایر مدار این مسئله عنوان کرده‌اند. هرچند در تحلیل و گفتارهای سران و متفکران زیدیه از امامت، نص و نصب الهی سخن به میان آمده و حتی به صورت فرعی و تبعی از روایات خاص مربوط به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه بهره گرفته شده است؛ آن چه اصالت دارد، نفی ظلم و ستم و قیام برای تحقق آن است که خلیفه‌ای از اهل بیت علیهم السلام به صورت عام و نه معین آن را تحقق می‌بخشید. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، متون و گفتارهای «زیدیه» را بررسی و چگونگی بهره‌برداری زیدیه را از مفاهیم مهدوی، اعم از شخص امام، خلافت، برنامه‌ها و علائم ظهور به منظور ایجاد «جامعه عدل» بازخوانی می‌کند. یافته‌های مهم این تحقیق عبارتند از: محوریت قیام و امر به معروف و نهی از منکر در ساختار معرفتی امامت زیدیه و معیار قرار دادن آن در شناخت امام.

واژگان کلیدی: زیدیه، حکومت عدل، قیام، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر.

۱. برگرفته از رساله دکتری با عنوان «تطور اندیشه مهدویت در فرق اسلامی» دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی تهران.

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی، تهران (نویسنده مسئول).

mirsafy@yahoo.com

۳. دکترای علوم قرآن و حدیث از دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی، تهران. Daneshi.said@yahoo.com

۱. مقدمه

اسلام با مجموعه‌ای از آموزه‌های مختلف فردی و سیاسی - اجتماعی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تبلیغ و ترویج شد؛ اما پس از آن حضرت، انحرافات و خللهایی در بخش‌های مهمی از آموزه‌های اسلامی، خصوصاً در قسمت اجرایی و حاکمیتی اتفاق افتاد؛ از جمله در موضوع عدالت و نفی ظلم؛ به طوری که این مؤلفه مهم، به تدریج به حاشیه رفت و در دوران حاکمیت اموی، ظلم ساختاری و تشکیلاتی بروز و شدت پیدا کرد. این مسئله باعث شد برخی از جریان‌های اسلامی به دنبال احیای موضوع عدالت و اجرای امر به معروف و نهی از منکر برآیند. در این میان، «قیام عاشورای حسینی» که با اصالت و مشروعیت تام انجام شد، انگیزه‌هایی برای جریان‌های سیاسی دیگر فراهم کرد. «اعتقاد به مهدویت»، به عنوان مهم‌ترین حرکت عدالت طلبانه اسلامی و اهل بیته نیز زمینه‌ای شد تا گروهی از مردم برای اقدامات ضد ظلم به سراغ این موضوع بروند؛ اما این مجموعه کامل عقیدتی و حکومتی به صورت جامع دیده نشد و عده‌ای تنها به بخش نفی ظلم و آن هم به صورت قیام مسلحانه در هر شرایط دست زدند؛ و این مسئله از اساس باعث شکل‌گیری جریان‌هایی شد، مانند «زیدیه» که بر مبنای همین باورهای عدالت طلبانه و ظلم ستیزانه شکل گرفت. زیدیه به سه شاخه اصلی «جارودیه»، «بتریه» و «صالحیه» تقسیم می‌شود (شهرستانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۴۲)؛ که اعتقادات مهدوی (امام مکتوم و مهدی منتظر) در فرقه جارودیه پررنگ‌تر است. با وجود تنوعات و اختلاف برداشت، محور مشترک در عقاید زیدیه حرکت و اقدام و قیام برای تحقق حکومت عدل است. لذا در این پژوهش، جایگاه و نحوه تاثیر گذاری آموزه‌های مهدویت بر عقاید و فعالیت‌های فرقه زیدیه مورد بحث قرار می‌گیرد؛ محور قرار گرفتن مبارزه با ظلم و نفی ستمکاری، و در تحقق این امر، اجرای امر به معروف و نهی از منکر و شناخت امام شجاع عادل از اهل بیت علیهم السلام، همگی از شاخصه‌های زیدیه است که این امور را بر متون و روایات مهدویت منطبق کرده‌اند و به بهره‌گیری از ادله مهدوی در هر زمان، به دنبال شخص واجد شرایط برای اجرای این امور هستند. در این تحقیق، این مسائل و انطباقات مورد تامل قرار می‌گیرد.



۲. پیشینه تحقیق

بیش تر منابع موجود در مورد زیدیه، به بحث‌های امامت، مهدویت زیدیه و یا بررسی تاریخی شخصیت «زید بن علی» پرداخته‌اند. از جمله مقاله «در آمدی بر جوهره چیستی و چرایی مهدویت در زیدیه در مجله مشرق موعود» (یزدانی احمدآبادی، ۱۳۹۷: ص ۵۱۳-۵۳۸)؛ «مهدویت و فرقه حسینیه زیدیه» (موسوی نژاد، ۱۳۸۴: ص ۱۲۷-۱۷۴)؛ پایان نامه «مهدویت در زیدیه و مقایسه آن با امامیه» (خلیلی، ۱۳۸۹: دانشگاه ادیان و مذاهب قم)؛ و کتاب «امامت از دیدگاه زیدیه و امامیه» (سلطانی، ۱۳۸۷).

منابع موجود بیش تر به بحث‌های تاریخی یا کلامی در موضوع اصل امامت و به تبع آن، مهدویت پرداخته‌اند؛ اما امتیاز این مقاله آن است که به طور مشخص خط سیر تاثیرات آموزه‌های مهدویت را بر حاکمیت و ایجاد قدرت و نیز اجرای امر و نهی و رفع ظلم به مثابه اهداف مهدوی، نشان می‌دهد.

۳. مفهوم شناسی

۱-۳. معنای قائم در روایات

لغت «قائم» از ریشه «ق و م» (قام، یقوم، قیاما) گرفته شده است. «ق و م» به معنای به پا خاست و برخاست می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۶۹۰) و لذا کلمه «قائم»، به کسی اطلاق می‌شود که برای امری به پا خیزد یا حرکتی به وسیله او صورت گیرد.

معنای اصطلاحی «قائم» اقتباس از روایات:

کسی که قیام کننده به حق و امر خداست (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۷۸ و طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۵۰). کسی که خداوند به وسیله او زمین را از عدل و داد پر می‌کند؛ همان گونه که از ظلم و جور پر شده است (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۷۹). کسی که خدا به وسیله او زمین را از عدل و قسط پر می‌کند، همان گونه که از ظلم و جور پر شده است، او «صاحب سیف» (شمشیر) است و زمین را از دشمنان خدا، اهل کفر و جحود پاک می‌کند و مردم را به اسلام فرا می‌خواند.



۳-۲. عدل و عدالت طلبی

برخی از لغویان عدالت را به «استقامت» معنا کرده‌اند و معتقدند که عدالت عبارت است از استقامت در طریق حق و اجتناب از آنچه در دین محظور است (دهخدا، ۱۳۴۱: ص ۱۱۹). برخی دیگر، عدل را مقابل ظلم و به معنای احقاق حق و اخراج حق از باطل و امر متوسط میان افراط و تفریط بیان کرده‌اند (سجادی، ۱۳۶۲: ص ۲۷۴-۲۷۵). در اصطلاح نیز عدالت در چند معنا به کار رفته است، از جمله به معنای برابری، مساوات، انصاف و بی طرفی. از این رو، برخی عدالت را به معنای تساوی و نفی تبعیض و رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی ذکر کرده‌اند (مطهری، ۱۳۵۲: ص ۵۹).

مقصود ما در این تحقیق، موضوع عدل در جریان حکومت آخرالزمانی و مهدویت و قائمیت حضرت است. در این میان، موضوع مهم آن است که در نگاه زیدیه، مفهوم و مصداق امامت به عدالت، آن هم به نوع اجتماعی و حاکمیتی منحصر شده است و در واقع امامت، به ایجاد حکومت عدل و تحقق عینی و خارجی آن مشروط است.

۴. درآمدی بر زیدیه

یکی از فرقه‌های اصلی شیعه، «زیدیه» است. این گروه به امامت «زید»، فرزند امام زین العابدین علیه السلام معتقد هستند. زیدی‌ها چون خود را پیرو زید می‌دانند، به «زیدیه» معروفند. این فرقه از لحاظ تعداد پیروان از شیعیان دوازده امامی کم‌تر هستند و برخلاف امامیه، «نص جلی» را لازم نمی‌دانند، بلکه به «نص خفی» معتقد هستند و این که هرکس در برابر ستمگری‌ها قیام کند، باید همراه او قیام کرد. آن‌ها معتقدند که امامت باید در میان فرزندان حضرت فاطمه باشد، و معتقدند: هر فاطمی که شمشیر بکشد و مردم را به سوی خود دعوت کند، اطاعت او، همچون اطاعت از حضرت علی بر آن‌ها واجب است. زیدی‌ها در کشورهای مختلف، از جمله یمن، بلاد جبل و دیلم پراکنده هستند (الشامی، ۱۳۶۷: ص ۳۹). گاهی نیز به کلیه شیعیانی که در طول سلطنت بنی امیه با رژیم اموی درگیر بوده‌اند، زیدی گفته شده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۴: ج ۵، ص ۷۱).

بر اساس دیدگاه زیدیه، امامت بعد از امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام به زید بن علی انتقال



یافته است و علت آن را کمالات زید دانسته‌اند. از منظر آنان، زهد و عبادت وی به گونه‌ای بوده است که او را «حلیف القرآن» لقب داده‌اند. روایتی از پیامبر توسط زیدیه بیان می‌شود:

يَا حَسِينَ يُخْرِجُ مِنْ صُلْبِكَ رَجُلٌ يُقَالُ بِهِ زَيْدٌ يَتَخَطَّى هُوَ اصْحَابَهُ رِقَابَ النَّاسِ يَوْمَ الْقَمَةِ غَرًّا مُجَلِدِينَ... يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِلا حِسَابٍ؛ ای حسین! از نسل تو مردی ظهور می‌کند که او را «زید» می‌نامند، او و اصحابش در روز قیامت با چهره‌های گشاده و روشن روی شانه‌های مردم راه می‌روند... بدون حساب وارد بهشت می‌شوند (شهرستانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۵۸).

در توصیف و تحلیل رویکرد زیدیه به امامت و خلافت؛ عده‌ای معتقدند که زید از رهبر معتزله تاثیر گرفته است؛ ولی با معتزله تفاوت‌هایی نیز دارد؛ از جمله این که زید، امیرالمومنین، علی عليه السلام را امام حق می‌دانست و او را در کارهای خود محق می‌شناخت؛ ولیکن از «شیخین» (ابوبکر و عمر) تبرّی نمی‌جست و عقیده‌اش چنان بود که می‌شود با وجود شخص فاضل به شخص پایین‌تر از او بیعت کرد (جواز امامت مفضول بر فاضل) از این رو، از آن جا که زید از صحابه و شیخین تبرّی نمی‌کرد، اهل سنت مذهب زید را پنجمین مذهب اسلامی دانسته‌اند (ابن خلدون، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۱۷۲). هم‌زمان با پیدایش زیدیه، یعنی در قرن دوم هجری، بحث مهدویت نیز در این فرقه شکل گرفت؛ اما اعتقاد به مهدی پنداری زید بن علی در جریان زیدیه کاملاً مشهود و بخشی از تاریخ زید به این موضوع مربوط است (از قرن دوم با اعتقاد برخی از زیدیان به مهدویت کسانی همچون نفس زکیه، محمد بن قاسم و یحیی بن عمر، و حتی پس از آن). حداقل تا میانه قرن چهارم ادعای مهدویت، بخشی از تاریخ زیدیه بوده است. از جمله حوادث این قرن، دعای حسین بن قاسم عیانی است. او پس از مرگ پدرش، قاسم بن علی عیانی، جانشین او و عهده دار امامت زیدیه در یمن شد، و در سال ۴۰۴ق، در میدان نبرد به قتل رسید؛ ولی گروهی از پیروان او مرگ وی را نپذیرفتند و مدعی شدند که او همان مهدی موعودی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ظهورش را وعده فرموده و پس از یک دوره غیبت، برای اقامه عدل و داد باز خواهد گشت. برخی منابع معتبر زیدیه تصریح دارند که شخص حسین بن قاسم نیز در زمان حیاتش خود را مهدی موعود معرفی کرده و شاید به همین دلیل لقب «مهدی لدین الله» را برای خود برگزیده بود (هارونی، ۱۳۸۷: ص ۷۲، ۸۴، ۱۱۲، ۱۳۷-۱۵۰ و ۲۸۹ و اللججی، بی‌تا:



ص ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۲ و ۴۹۱). همچنین به حسین بن قاسم نسبت داده‌اند که گفته است: او نخواهد مُرد و به شهادت نمی‌رسد، مگر آن که در آخر الزمان قیام کند؛ و حمیدان بن یحیی در جواب، همان راه را می‌پیماید و عبارت‌های متعددی از حسین بن قاسم می‌آورد که به گمان او با چنین ادعایی منافات دارند (ابن یحیی، ۱۴۲۴: ص ۴۲۷-۴۲۸ و اشعری، ۱۴۰۰: ص ۶۲-۸۲). در هر حال، عقیده مهدویت در این دوره تاریخی زیدیه، با رویکرد استدلالی و کلامی همراه نبوده است، که می‌توان عدم شرایط لازم برای علمای زیدیه، از جمله درگیری با حاکمان وقت را از علل این عدم تبیین دانست.

۵. مولفه‌های مهدویت از منظر زیدیه

مهدویت جایگاه ویژه‌ای در سیستم اعتقادی و مخصوصاً اجتماعی زیدیه دارد و از این رو، دیدگاه زیدیه در مورد کلیات و نیز جزئیات مباحث مهدوی قابل تحلیل است. در این جستار، جایگاه حکومت عدل در زیدیه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۵. اصل اعتقاد به مهدویت از منظر زیدیه

«اعتقاد به مهدویت» در متون تفسیری زیدیه ملاحظه می‌شود. در این بخش نیز موضوع حاکمیت و تحقق عدل محور قرار گرفته و آیات مرتبط با آن مورد استناد واقع شده‌اند. مثلاً برخی متفکران زیدیه، آیات مرتبط با موضوع مهدویت را در عرصه عدل تفسیر و تطبیق کرده‌اند. به عنوان نمونه در مورد آیه ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸ و صف: ۹)؛ گفته‌اند که این خبر در آینده در مورد حکومت مهدوی اتفاق خواهد افتاد (ابن یحیی، ۱۴۲۴: ص ۴۲۵-۴۲۶)؛ زیرا تسلط کلی اسلام و عدل در آن زمان واقع نشده است و زیدیه به دنبال عملی شدن آن بوده‌اند. در این صورت این آرمان و چشم انداز را با حاکمیت مهدوی به وسیله امام و رهبر قیام کننده دنبال کرده‌اند.

۲-۵. نام و اوصاف امام مهدی

نسب و خاندان امام مهدی از نگاه زیدیه: در این زمینه به روایاتی اشاره می‌شود که در آن‌ها از شاخصه‌های امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سوال می‌شود؛ مبنی بر این که آیا وی از نسل امام حسن علیه السلام

است یا از نسل امام حسین علیه السلام در پاسخ بیان شده است که ایشان در هر حال از نسل حضرت فاطمه علیها السلام است (زید بن علی، ۱۴۲۲: ص ۳۶). روایتی را بیان می‌کنند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند: «مهدی همان من و پدر وی نیز همانم پدر من است و شجاع و سخی است و بر عمال سخت‌گیر است» (الرسی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۱۹۲). در عین حال، برخی از زیدیه در مصداق مهدی برداشت‌های متعدد داشته‌اند و در موضوع ولادت ایشان در گذشته و یا آینده (رجعت و ظهور) اختلافاتی وجود دارد. معتقدند که بر اساس روایات از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، فرزند پاکی متولد خواهد شد که جهان را پر از عدل خواهد کرد و این وعده حتمی و محقق شدنی است (المنصور بالله، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۵۰۸). اندیشه زیدیه در بخش مصداق یابی به تفکر اهل سنت نزدیک است و حالت مهدی نوعی دارد. آنان معتقدند، فردی خواهد آمد که جهان را پر از عدل و داد می‌کند؛ همان‌گونه که پر از بیداد شده است و این که او قائم آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم است و مومنان را عزت داده و کافران را ذلیل خواهد کرد (الرسی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۴۰۸).

بنابه عقیده زیدیه، لازم است شخص امام ویژگی‌های، زیبایی و تناسب اندام و اندامی بی‌عیب داشته باشد. چه بسا روایات مهدوی در مورد زیبایی‌ها و جمال ظاهری امام مهدی علیه السلام نیز مستندی برای زیدیه قرار بگیرد. علاوه بر صفت فردی، ویژگی‌های لازم دیگر امام عبارتند از: عابد و زاهد بودن، عمل به کتاب و سنت، سخاوت و گشاده دستی (سلطانی، ۱۳۸۷: ص ۲۷۱ و ۲۷۲). در واقع، شجاعت، قدرت و داشتن صلاحیت‌های ظاهری و جسمی هم برای این شرط است که امام بتواند با قوت قلب و توانایی هر چه تمام در برابر دشمنان بایستد (رصاص، ۱۴۱۴: ص ۲۳) و به دلیل خصوصیات ظاهری زیبا و مناسب، در دل مؤمنان جا داشته باشد و قابل اعتماد شود تا در جریان نهی از منکر و حاکمیت عدل توفیق یابد.

بر پایه روایاتی از ابراهیم، برادر نفس زکیه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به آمدن حضرت مهدی علیه السلام وعده داده؛ اما نام و خصوصیات وی را بیان نکرده است: «برادر من، نفس زکیه، به منظور امر به معروف و نهی از منکر به پا خاسته است. پس اگر خدا بخواهد، او را مهدی قرار می‌دهد.» از این رو، می‌توان برداشت کرد که به لحاظ نگاه وصفی و نوعی به مهدویت، حتی خود بزرگان زیدیه با اجرای قیام، امر به معروف و نهی از منکر، می‌توانند مهدی باشند (هارونی، ۱۴۲۲: ص ۱۹۴). «نوعی بودن مهدویت»، به گونه‌ای در این فرقه مشهور و روشن است. در جریان ورود



زید به کوفه، وقتی مردم تصورشان از قیام و موعود آن بود که بلا، ویرانی و خسارت و خرابی به بار خواهد آمد، به آن‌ها پاسخ داده شد که این‌گونه نیست و خداوند در هر قرنی مردی را بر می‌انگیزد یا خود آن شخص خروج می‌کند که بر مردم حجت است (منصور بالله، ۱۴۲۱: ص ۱۹۶-۱۹۸). در واقع، شخص واجد شرایط با اجرای اقدامات اصلاحی و عادلانه، بر مردم حجت می‌شود.

۵-۳. علائم ظهور از دیدگاه زیدیه

در مورد مکان و وقایع اصلی قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف، روایاتی توسط زیدیه مورد اشاره قرار گرفته‌اند، مبنی بر این‌که ظهور و قیام قائم در حالی است که مهدی به کعبه تکیه زده است. از طرفی به عنوان اشاره به علائم مهم ظهور، ماجرای خروج نفس زکیه و قتل وی را مورد اشاره قرار داده‌اند (نجدسعدی، ۱۳۹۹: ص ۱۴۰-۱۴۲).
الف) روایتی از زید چنین ملاحظه می‌شود:

... در آن هنگام قائم آل محمد عجل الله تعالی فرجه الشريف قیام خواهد کرد؛ در حالی که به کعبه تکیه زده است و از میان دو چشم او نوری می‌درخشد که تنها کوردلان دنیا و آخرت آن را نمی‌بینند. «ابوهاشم، فروشنده انار، از زید پرسید: ای اباحسین! آن نور چیست؟ زید پاسخ داد: «عدالت او در میان شما و حجت او بر آفرینش»^۱ (صعدی، ۱۴۲۲: ص ۱۴۰).

بر این اساس، قیام مهدی در مکه و کعبه است و همراهی با ایشان به معنویت و نورانیت نیاز دارد. در واقع «عدالت» عنصر محوری در اعتقاد آنان است که با به کار بردن اصطلاح «نور»، جایگاه محوری در قیام مهدی را نشان می‌دهد.

ب) قاسم بن محمد، امام زیدیه، چنین روایتی را از محمد حنفیه نقل می‌کند.

در آخر الزمان علمی از خراسان بلند می‌شود و پس از آن علمی دیگر. پیروانی می‌یابند که لباس‌هایشان سفید رنگ است و در پیشاپیش مردی از قبیله بنی تمیم است که وی را شعیب بن صالح می‌خوانند. در کنار دروازه اصطخر گرد هم می‌آیند و بینشان جنگی

۱. و عند ذلك يقوم قائم آل محمد ملجئاً ظهره الكعبه بين عينيه نور ساطع لا يعمى عنه الا عمى القلب في الدنيا والآخرة فقال ابوهاشم بائع الرمان يا ابا الحسين، وما ذاك النور؟ قال: عدلته فيكم و حجته على الخلاق.

خونین در می‌گیرد. سپس پرچم‌های سیاه رنگی بالا خواهند رفت. این هنگام است که مردم ظهور مهدی را آرزو می‌کنند.

ملاحظه می‌شود که روایت مذکور شاخصه‌های لشکر و یاران حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را بیان می‌کند (حسنی مؤیدی، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۶۴).

(ج) امام هادی الحق (یحیی بن حسین) از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین نقل کرده است:

مهدی آن هنگام ظهور خواهد کرد که فتنه‌ها انبوه، کتاب و سنت تعطیل و مغفول، فساد و افساد فراوان، ربا و رشوه بسیار، ستم سلطان پر شمار، امر به معروف و نهی از منکر تعطیل و... شده است و با ظهور او، زمین از عدل سرشار و از ستم سبک بار خواهد گردید (همان).

بر اساس این روایت نیز زبیدیه در میان تمام ویژگی‌های لازم برای ظهور، وقوع ظلم و ناهنجاری‌ها را مورد تاکید قرار می‌دهند که همین شرایط، قیام و تحقق عدالت را مطالبه می‌کند و حرکت اصلاحی حضرت نیز بر این محور اتفاق می‌افتد.

قاسم رسی در تحلیل حوادث آخرالزمانی بیان کرده است که حضرت مهدی وقتی ظهور می‌کند که فساد و فتنه زیاد گشته و با ظهور او زمین از مفساد و ظلم‌ها پاک می‌شود (الرسی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۴۶۰ و ۴۶۹).

۴-۵. برنامه‌های مهدویت و ظهور

امیر حسین بدرالدین، به نقل از عبدالله بن مسعود نقل می‌کند که حرکت عدالت طلبانه توسط فرزندی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با نام «مهدی» انجام می‌شود. این روایت وجود حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و قطعیت وجود ایشان و خصوصا اقدام حضرت برای عدل و داد را مورد توجه و تاکید قرار می‌دهد (حسنی مؤیدی، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۵۸ و ۶۴).

حال باید دید در اعتقاد زبیدیه، چگونه مفاهیم مهدوی در قالب قیام و قائمیت و تشکیل حکومت عدل متبلور شده و مورد بهره برداری قرار گرفته است.

۶. جایگاه قیام در اندیشه مهدوی زبیدیه

موضوع «قیام» به گونه‌ای مهم است که تحقق امامت و مشروعیت آن به اقدام برای جهاد و



این مهم، مستلزم «قیام» است. اساسا حتی در میان انگیزه‌های زید، انتقام از بنیان حادثه کربلا و نیز امر به معروف و نهی از منکر را نام برده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۱۷۳). از این رو، زیدیه بیش از آن که نظامی «اعتقادی» باشد، اندیشه‌ای «سیاسی» است که حول مفاهیم جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و تحقق حکومت عدل است.

اهداف قیام شخص زید هم به گونه‌ای است که همگی در جهت تحقق جامعه عدل و احیای حقوق مسلمین است. براساس گزارش‌های تاریخی، مردم دسته‌دسته به محل سکونت زید می‌رفتند و با او بیعت می‌کردند. اساسنامه بیعت چنین بود:

ما شما را به کتاب خدا می‌خوانیم و سنت پیامبر او و نبرد با ستمگران و دفاع از ضعیفان و بخشش به محرومان و تقسیم غنیمت میان صاحبانش به مساوات و رد مظالم و باز آوردن سپاهیان دیر مانده و یاری اهل بیت علیهم‌السلام در مقابل مخالفان که حق ما را نشناخته‌اند. پس از پذیرش مردم، زید می‌گفت: «خدایا! شاهد باش» (بلاذری، ۱۹۷۷: ج ۳، ص ۲۳۹ و اصفهانی، بی‌تا: ص ۱۳).

البته این نکته هم گفتنی است که هدف زید از این قیام زمینه سازی برای حکومت اهل بیت علیهم‌السلام بود (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ص ۳۰۶)؛^۱ ولی بعدها در مسیر شکل‌گیری، فرقه زیدیه رنگ و بوی دیگری به خود گرفت.

۷. جایگاه امام در تحقق حکومت عدل

الف) قیام و فضایل امام

بر اساس عقاید زیدیه، آنچه اصالت دارد، مصالح اجتماعی و سازماندهی سیاسی آن و نزدیک شدن به تحقق عدالت است. در واقع، به گونه‌ای، امامت به جای آن که امری قدسی و الهی با شاخصه نص و عصمت باشد؛ امری دنیایی است که صرفا به معنای رهبری نظام اسلامی و به دست گرفتن قدرت برای احیای امر به معروف و نهی از منکر بوده (فرمانیان و موسوی نژاد، ۱۳۸۶: ص ۱۹۴)؛ و این امور، مقدمه تشکیل حکومت عدل با استفاده از ابزار سیاسی اجتماعی

۱. امام صادق علیه‌السلام: «رحم الله عمی زیدا لو ظفرو لوفی إیما دعا إلی الرضا من آل محمد و أنا الرضا».

است که «نص»، «عصمت» و «افضلیت» در آن موضوعیت ندارند (شیخ مفید، ۱۳۹۶: ص ۲۷۷). از این رو، زیدیه معتقدند که امت اسلامی به خاطر مصالح بزرگ اسلامی و خاموش کردن آتش فتنه در میان مسلمین و به دست آوردن رضایت مردم، ابوبکر را به خلافت اسلامی انتخاب کردند؛ گرچه او با امیرالمؤمنین، علی علیه السلام به عنوان افضل صحابه و اعلم اصحاب قابل قیاس نبوده است. آن‌ها معتقدند، امامت مفضول با وجود شخص فاضل و افضل جایز است؛ و می‌شود در احکام و قضایای اجتماعی به وی مراجعه کرد (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ص ۲۵۸). پذیرش مفضول در برابر افضل به این دلیل است که هرج و مرج پیش نیاید و به اصطلاح زمینه تحقق عدالت فراهم شود و از این رو، ائمه‌ای را که قیام نکرده و حکومت شکل نداده‌اند؛ به عنوان امام و شایسته حکومت ندانسته‌اند (ابن خلدون، ۱۴۲۰: ص ۳۵۰).

(ب) شرایط امام و مهدی به مثابه تحقق بخش عدالت

بر اساس عقیده زیدیه، هر سید فاطمی که عالم و شجاع و زاهد باشد و علیه حکومت ستمگر قیام کند، «امام مفترض الطاعه» می‌باشد که اطاعتش بر هر مسلمان واجب است. شرط بیعت با زمامدار مسلمین، قیام آن زمامدار با شمشیر و جهاد علیه دشمن اسلام است که در این زمینه وقتی که از زید بن علی از اصالت این شرط (قیام با شمشیر) در مذهب زیدیه پرسیدند؛ پاسخ داد: در مذهب ما «امام»، کسی نیست که در خانه‌اش ساکت بنشیند و از جهاد با دشمن امتناع ورزد؛ بلکه کسی است که به وظیفه خود عمل کند و در راه خدا جهاد و از حقوق مردم محروم و حریم احکام اسلام دفاع کند (کلینی، ۱۴۰۱: ج ۱، ص ۳۵۷). همچنین بیان شده که بر ما اهل بیت واجب است اگر یکی از فرزندان فاطمه قیام و مردم را به عمل به کتاب و سنت دعوت کند و در راه خدا جهاد و به شهادت برسد، دنباله راه او را بگیریم و مردم را به راه خدا دعوت کنیم و این وظیفه باید تا روز قیامت ادامه یابد. به عقیده فرقه زیدیه، شمشیر کشیدن و امر به معروف و نهی از منکر واجب است و تاکید می‌کنند که اگر توانستیم حکومت ستمگران را با شمشیر ساقط و حکومت عدل و حق را اقامه کنیم که به هدف خود نایل شده‌ایم و اگر نتوانستیم، در آن صورت

۱. البته زیدیه در مورد امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام و امامین حسنین علیهم السلام به نص قائل هستند؛ ولی در مورد دیگر ائمه و ویژگی‌هایی مانند قیام و شجاعت و غیره را ملاک امامت می‌دانند.

وظیفه خود را در برابر خداوند ادا کرده‌ایم. زیدیه عقیده دارند که اگر نیروهای پشتیبان اسلام به تعداد نفرات اصحاب بدر (۳۱۳ تن) برسند، بر امام مسلمین واجب است که علیه سلطان ستمگر قیام کند و براین عقیده خود به آیه زیر استدلال می‌کنند: «فَقَاتِلُوا آلَ تَبَغْيٍ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ»؛ با فرقه و گروه ستمگر بجنگید تا این که به امر خدا [=عدل اجتماعی] برگردند (حجرات: ۹). از این رو، مورخ معروف، بیهقی نقل می‌کند که زید می‌گفت: «مرا در جنگ با فاسقان یاری کنید و هرکس با من در راه خدا و ابطال باطل بجنگد؛ در روز قیامت دست او را می‌گیرم و با خود به بهشت خواهم برد» (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ص ۲۵۷).

۸. ساز کار نقش آفرینی امام در تحقق عدل

۸-۱. لزوم حضور امام

به دلیل اهمیت قیام علیه ظلم در اعتقاد زیدیه؛ آنان حضور امام را برای این امر ضروری می‌دانند. از این رو، هرچند زیدیان به اصل مهدویت، از باب نیاز جامعه به عدالت گستر و ناجی جهانی اعتقاد دارند؛ در تفسیر این معنا، موضوع غیبت را کنار گذاشته و بر لزوم «شناخته شده بودن» وی تأکید می‌ورزند و اصولاً امامت را برای کسی که ناشناخته باشد، جایز نمی‌دانند و راهی برای شناخت امام زمان مورد ادعای امامیه نیست. کسی که ناشناخته باشد، گویا معدوم است و امامت برای معدوم جایز نیست. معیار و محور بحث‌های زیدیه در نفی غیبت، با حصر تعداد ائمه به دوازده تن متفاوت است (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ص ۲۰۲). شیخ صدوق در این مورد می‌نویسد:

در بیان برخی از زیدیه آمده است، روایتی که دلالت دارد تعداد ائمه دوازده تن هستند؛ سخن جدیدی است که امامیه می‌گوید (و در این مورد احادیثی جعل کرده‌اند) و در مقام بیان، به آیه «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ» (مائده: ۱۱۷)؛ استدلال می‌کنند که امام شاهد اعمال آن‌هاست و کسی «شهید» شمرده می‌شود که به خیر دعوت کند و به امر به معروف و نهی از منکر پردازد و به جهاد قیام کند؛ نه این که شخص ناشناخته‌ای باشد؛ زیرا شهادت بر آنچه عیان است، واقع می‌شود؛ نه بر غیب (صدوق، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۶۷).



۸-۲. نفی غیبت و تقیه در اعتقاد مهدوی

بر اساس نوع نگاه زیدیه به حضور امام، مسئله این‌گونه است که وقتی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مردم را به تمسک به عترت امر فرمود، طبق عقل، عرف و سیره، مراد حضرت، علما و اتقیا هستند، نه جهال. پس آنچه بر مسلمین واجب است، این که دریابند علم به دین، فضل، زهد، حلم و استقلال به امر؛ در چه کسی جمع شده است تا در کنار کتاب خدا به او تمسک کنند. بنابراین، مهم برای زیدیه، شناخت شخص دارای صفات قیام در زمان حاضر است و غایب و ناشناخته بودن چنین شخصی با هندسه فکری و آرمان‌های حکومت عدل از دیدگاه آنان ناسازگار است، بلکه همه اهل بیت برای تحقق حکومت عدل صلاحیت دارند و اقدام پنهان و تقیه نیز از منظر آنان مردود است (هالم، ۱۳۸۹: ص ۳۵۸).

پس بر اساس دیدگاه زیدیه، می‌توان گفت غیبت و عدم حضور امام و نیز تقیه خود امام و یاران‌شان در مسئله حاکمیت و عدالت امر غیر قابل قبولی است؛ در حالی که اصل تحقق عدل و حاکمیت، با تحقق توحید و اراده الهی در جامعه همسو است و چگونگی تحقق این اراده نیز به خداوند و اوامر او مربوط می‌شود. پس این خدا و ائمه هستند که تعیین تکلیف می‌کنند، نه آن که ما معیارهای امامت و تحقق عدل را تحمیل یا تفسیر کنیم.

۹. محوریت حکومت و قیام عمومی، در مقابل اندیشه انتظار مهدی خاص

با توجه به تعریف و تبیین‌هایی که از حکومت عدل از زیدیه ارائه می‌شود؛ و نیز موضع نفی غیبت امام، در این حکومت، «افراد» موضوعیت ندارند، بلکه «اوصاف» مهم هستند. از این رو، اگر فردی به دلایل مختلف نتواند این شرایط زیدیه را تحقق ببخشد، از شایستگی و لزوم اطاعت خارج می‌شود. لذا انتظار شخص معین در فرقه زیدیه مفهومی غیر قابل تحقق است. مهدی حق است و او از خاندان ما خواهد بود؛ ولی شما او را درک نخواهید کرد؛ چرا که ظهور او در آخر الزمان است. پس نباید از جهاد در رکاب آن دعوت کننده (در هر زمان) که به سوی کتاب خدا و سنت پیامبر فرا می‌خواند و امام و حجت شماس است؛ سستی کنید و باز بمانید (عبدالله بن حمزه، ۱۴۲۱: ص ۱۹۸-۱۹۹). براین اساس، پیروان فرقه زیدیه، به منجی آخرالزمانی اعتقاد دارند که از اهل بیت و برترین انسان هاست و در آخرالزمان ظهور می‌کند. همانطور که دیگر امامان اهل بیت



خروج و قیام می‌کردند و جامعه را به سوی عدل و داد می‌بردند؛ آن منجی نیز این اقدام را دنبال می‌کند؛ با همه این اوصاف، امری به نام «انتظار» مطرح نیست و لازم است، هر کس از اهل بیت که قیام کند به همراهی و تبعیت از وی بپردازیم (زید بن علی، ۱۴۲۲: ص ۳۶۰). خلاصه آن که زیدیه شخص معینی را به عنوان مهدی نمی‌شناسند و به تولد او اعتقاد ندارند، بلکه معتقدند که در زمان نامعین شخصی از اهل بیت می‌آید که زمین را پر از عدل و داد می‌کند (المنصور بالله، ۱۴۲۳: ص ۵۷۸-۵۷۹).



نتیجه‌گیری

۱. «مهدی باوری» در میان زیدیه، همانند دیگر فرقه‌های اسلامی، بازتاب خود را در تاریخ و متون دینی این گروه به نمایش گذاشته است. هر چند بیش‌ترین بازتاب مهدویت در تاریخ این گروه، با طرح مهدویت نوعی نمود داشته است. از جمله افرادی که ادعای مهدویت کرده یا تصور مهدویت در مورد آن‌ها وجود داشته است؛ می‌توان «از زید بن علی» و «محمد نفس زکیه» یاد کرد.

توجه به مهدویت مورد اعتقاد شیعه اثناعشریه در عقیده این گروه کم رنگ است، که به تبع آن، تأثیر این عقیده در تاریخ و حیات دینی و عقیده این گروه نیز کم رنگ شده است. براساس اندک روایاتی که زیدیه دارند، موعود، از منظر آنان فردی از اهل بیت است (از فرزندان امام حسن یا امام حسین علیه السلام) که در آخرالزمان متولد خواهد شد و رسالت اصلی او عدالت گسترده در جامعه بشری است.

۲. «مهدویت»، به عنوان مسئله‌ای مستقل در زیدیه محسوب نمی‌شود، بلکه از منظر آنان، تحقق حکومت عدل لازم است و برای فراهم شدن مصالح عمومی مسلمانان، باید با ظلم و ستم مقابله شود و امام شجاع عادل از اهل بیت علیهم السلام می‌تواند رهبری این قیام را به عهده بگیرد و اطاعت او در این زمینه لازم است.

۳. با توجه به نگاه عمومی و نوعی به مهدویت در زیدیه؛ انتظار شخص معین با زندگینامه مشخص مفهومی ندارد و لزوم اطاعت و همراهی با امام و مهدی در مورد هر کس که خصوصیات مورد نظر زیدیه را داشته باشد؛ اتفاق می‌افتد و اگر این شرایط احراز نشود، او را رها کرده و به سراغ دیگران می‌روند.

۴. زیدیه قیام را با مهدویت پیوند داده‌اند و علت این که مهدویت در زیدیه کم‌رنگ‌تر شده؛ همین موضوع است که اصالت در عقاید آن‌ها قیام و مقابله با ظلم است؛ نه بعد امامت و خلافت در مباحث مهدویت و امامت.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحديد (۱۹۶۴م). شرح نهج البلاغه، بيروت، مكتبة الحياة.
۲. ابن قاسم، يحيى (۱۳۸۸ق). غاية الأمانى فى أخبار القطر اليمانى، محقق: سعيد عبدالفتاح عاشور ومحمد مصطفى زياده، القاهرة، دار الكتاب العربى.
۳. ابن يحيى، حميد، قاسم بن ابى عبدالله (۱۴۲۴ق). مجموعه سيد حميدان، يمن سعده، مركز اهل البيت لدراسات الاسلاميه.
۴. ابن يعقوب، حسين بن احمد (۱۴۱۷ق). سيرة الإمام المنصور بالله القاسم بن على العيانى، صنعاء، دارالحكمة اليمانية.
۵. اشعري، ابوالحسن (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلاميين، مصحح: هلموت ريتير، بي جا، دارالنشر فراترشتاينر.
۶. اصفهاني، ابوالفرج (بي تا). مقاتل الطالبين، قم، الشريف الرضى.
۷. بدرالدين، اميرالحسين (۱۴۲۲ق). ينابيع النصيحة فى العقائد الصحيحه، محقق: المرتضى بن زيد، صنعاء، مكتبة البدر للطباعة والنشر.
۸. بلاذرى، احمد بن يحيى (۱۹۷۷م). انساب الاشراف، محقق: محمد باقر محمودى، بيروت، دارالتعارف.
۹. حسنى مويدي، مجدالدين محمد بن منصور (۱۴۱۴ق). لواعم الانوار فى جوامع العلوم والآثار، يمن سعده، مكتب التراث الاسلامى.
۱۰. حميرى، نشوان بن سعيد (۱۹۴۸م). رسالة الحور العين، بي جا، مكتبة الخانجى.
۱۱. خزاز قمى، على بن محمد (۱۴۰۱ق). كفاية الاثر، قم، انتشارات بيدار.
۱۲. خليلى، زهرا (۱۳۸۹). مهديويت در زيديه ومقايسه آن با اماميه، دانشگاه اديان ومذاهب، قم.
۱۳. دهخدا، على اكبر (۱۳۴۱). لغت نامه دهخدا، چاپ سيروس، تهران.
۱۴. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات راغب، دارالشاميه، بيروت.
۱۵. الرسى، قاسم بن ابراهيم (۱۴۲۰ق). الاحكام فى الحلال والحرام، قم، مكتبة التراث الاسلامى.
۱۶. رصاص، احمد بن حسن (۱۴۱۴ق). مصباح العلوم فى معرفه الحى القيوم، محقق: محمد عبد السلام كافي، يمن صنعاء، دارالحكمه اليمانى.
۱۷. زيد بن على (۱۴۲۲ق). مجموعه رسائل زيد بن على، محقق: محمد بن على ازان، يمن صنعاء، دارالحكمه اليمانى.
۱۸. سجادى، سيد على (۱۳۶۳). فرهنگ معارف اسلامى، تهران، شركت مولفان و مترجمان ايران.



۱۹. سلطانی، مصطفی (۱۳۸۷). *امامت از دیدگاه امامیه و زیدیه*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۰. الشامی، فضیلت (۱۳۶۷). *تاریخ زیدیه در قرون دوم و سوم هجری*، مترجم: سید محمد صفقی و علی اکبر مهدی پور، شیراز، مرکز نشر دانشگاه شیراز.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا). *الملل والنحل*، محقق: امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفة.
۲۲. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۳۹۶). *الفصول المختاره من العیون والمحاسن*، قم، مکتبه الدواری.
۲۳. _____ (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۴. صدوق محمد بن علی (۱۴۱۰ق). *فضائل الشیعه*، بی جا، موسسه امام المهدی.
۲۵. _____ (۱۴۰۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳ق). *تاریخ طبری*، بیروت، موسسه اعلمی للمطبوعات.
۲۷. عبدالله بن حمزه (۱۴۲۱ق). *العقد الثمین فی الاحکام ائمه الطاهیرین*، یمن صنعاء، موسسه الامام زید بن علی الثقافیه.
۲۸. عبدالله بن حمزه (بی تا). *شرح رساله الناصحه بالادله الواضحه*، یمن صعده، مرکز اهل بیت للدراسات الاسلامیه.
۲۹. فرمانیان، مهدی و موسوی نژاد، سید علی (۱۳۸۶). *درسنامه تاریخ و عقاید زیدیه*، قم، نشر ادیان.
۳۰. قاسمی، حمیدان بن یحیی (بی تا). *بیان الإشکال فیما حکى عن المهدى من الأقوال*، بی جا، منتشر شده در مجموع السید حمیدان.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق). *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالتعارف.
۳۲. اللحجی، مسلم بن محمد (۱۴۱۳ق). *تاریخ مسلم اللحجی بخش های منتشر شده در ملحقات سیره الامیرین*، محقق: عبدالغنی محمد عبدالعاطی، بیروت، الموسسه الجامعیه للدراسات والنشر والتوزیع.
۳۳. محلی، حمید بن احمد (۱۴۰۹ق). *الرساله الزاجره*. نسخه خطی، بی جا، بی نا.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۵۲). *عدل الهی*، تهران، صدرا.
۳۵. المنصور بالله، عبد الله بن حمزه (۱۴۲۳ق). *شرح الرساله الناصحه بالادله الواضحه*، یمن صعده، مرکز اهل بیت للدراسات الاسلامیه.
۳۶. _____ (۱۴۲۱ق). *العقد الثمین فی احکام العتره الطاهیرین*، مشهور به «المجموع المنصوری»، یمن صنعاء، موسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

۳۷. موسوی نژاد، سید علی (پاییز ۱۳۸۴). *مه‌دویت و فرقه‌حسینیّه زیدیه*، مجله هفت آسمان، سال هفتم - شماره ۲۷.
۳۸. نجد سعدی، محمد عبدالله (۱۳۹۹ق). *در الاحادیث النبویه باسانید الی‌حیویه*، به روایت الهادی الی الحق یحیی بن الحسین، بیروت، بی‌نا.
۳۹. نجم سعدی، عبدالله بن محمد بن حمزه (۱۴۲۲ق). *در الاحادیث النبویه بالاسانید الی‌حیویه*، محقق: عبدالله بن حمود العززی، بیروت، موسسه امام زید بن علی الثقافیه.
۴۰. نوری طبرسی، حسین (بی‌تا). *نجم الثاقب*، قم، نشر علمیه اسلامیّه.
۴۱. هارونی، یحیی بن الحسین (۱۴۲۲ق). *تیسیر المطالب فی امالی ابی طالب*، تدوین کننده: ابن عبد السلام، یمن صنعاً، موسسه امام زید بن علی الثقافیه.
۴۲. _____ (۱۳۸۷). *الافاده فی تاریخ الائمة الساده*، محقق: محمد کاظم رحمتی، تهران، موسسه نشر میراث مکتوب.
۴۳. هاشمی شهیدی، اسدالله (بی‌تا). *ظهور مهدی از دیدگاه اسلام و مذاهب و ملل جهان*، قم، مسجد جمکران.
۴۴. هالم، هاینس (۱۳۸۹). *تشیع*، مترجم: محمد تقی اکبری، قم، ادیان.
۴۵. یزدانی احمد آبادی، علی (۱۳۹۷). «*درآمدی بر جوهره چیستی و چرایی مه‌دویت در زیدیه*»، مجله مشرق موعود، شماره ۲/۴۵.

اعتبار سنجی اصالت روایات مهدوی کتاب کنونی سلیم بن قیس و اعتبار کتاب، در آثار شیخ مفید

کاظم استادی^۱

چکیده

کتاب کنونی سلیم بن قیس، کتابی است حدیثی با موضوعات تاریخی - اعتقادی، که گفته‌اند اولین کتاب شیعه است، و روایات متعددی در زمینه امام زمان عجل الله فرجه و پیشگویی پیامبر ص از عدالت ایشان و همچنین، پیشگویی درباره سفیانی، نفس زکیه و یاران حضرت مهدی عجل الله فرجه، مقام امام زمان عجل الله فرجه در بهشت، و زندگی در دولت امام زمان عجل الله فرجه، در آن وجود دارد. از سوی دیگر، همواره دیدگاه‌های مخالفی درباره اصالت متن کتاب سلیم، ابراز شده است، تاجایی که برخی آن را ساختگی دانسته‌اند. یکی از راه‌های شناخت اصالت و اعتبار کتاب سلیم، بررسی نسبت این کتاب با منابع نخستین است؛ که از جمله مهم‌ترین دسته منابع نخستین شیعی را آثار شیخ مفید (م ۴۱۳ق) می‌توان نام برد. در پژوهش حاضر، با روش کتابخانه‌ای به بررسی آثار شیخ مفید و نسبت آن آثار با کتاب کنونی سلیم پرداخته است. نتیجه این که شیخ مفید، یا کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم را ندیده است (و این کتاب‌ها، ساخته و پرداخته پس از دوران شیخ مفید هستند)؛ یا این که، اساساً وی این کتاب‌ها را معتبر نمی‌دانسته است.

واژگان کلیدی: احادیث مهدی، کتاب سلیم، شیخ مفید، سلیم بن قیس.

مقدمه

اصل یا «کتاب سلیم» منسوب به سلیم بن قیس، یکی از منابع مهم تاریخی - کلامی شیعی است، که روایات متعددی مربوط به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، در آن آمده است؛ به طوری که برخی از متأخران، آن را اولین میراث مکتوب درباره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می دانند (انصاری، ۱۳۸۴: عنوان کتاب و مقدمه).

عمده موضوعات کتاب کنونی سلیم در مورد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، عبارتند از:

۱. إخبار أميرالمؤمنين عليه السلام عن دخول المهدي عليه السلام الكعبة و بكاءه و تضرعه... (سلیم، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۷۷۵)؛

۲. أميرالمؤمنين عليه السلام، كان يعرف جميع من يبائع المهدي عليه السلام بين الركن و المقام... (همان، ص ۶۲۸)؛

۳. بشارة رسول الله صلى الله عليه وآله بالإمام المهدي عليه السلام و ظهوره (همان، ص ۶۲۸، ۷۶۹، ۹۰۸ و ۹۱۰)؛

۴. بشارة عيسى بن مريم عليه السلام بظهور المهدي عليه السلام... (همان، ص ۷۰۸)؛

۵. ذكر صفة المهدي و عدله في الكتف الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وآله عند وفاته... (همان، ص ۸۷۸)؛

۶. صلاة عيسى بن مريم عليه السلام خلف الإمام المهدي عليه السلام و قوله له: «إنكم أئمة لاينبغى لأحد أن يتقدمكم...» (همان، ص ۷۰۷)؛

۷. المهدي عليه السلام من سادات أهل الجنة... (همان، ص ۸۵۷)؛

۸. المهدي عليه السلام من ولد الحسين عليه السلام... (همان، ص ۵۶۸ و ۹۱۰)؛

۹. هروب الإمام مهدي عليه السلام من السفيناني إلى مكة... (همان، ص ۷۷۵)؛

۱۰. يبعث الله للمهدي عليه السلام أقواماً يجتمعون من أطراف الأرض... (همان، ص ۷۷۵)؛

۱۱. يملأ الله الأرض بالمهدي عليه السلام قسطاً و عدلاً... (همان، ص ۵۶۷، ۶۲۸، ۷۰۸، ۷۶۳، ۷۷۵، ۸۷۸، ۹۰۸ و ۹۱۰).

موافقان اعتبار کتاب سلیم، غالباً بدون توجه به مشکلات محتوایی این کتاب، و نیز وضعیت نسخه های خطی مشوش کتاب های سلیم، اصرار دارند با بیان دیدگاه های تأییدی دانشمندان و علمای پیشین، و ایجاد اسناد قابل قبول برای کتاب سلیم، نسبت به اعتبار این کتاب اقدام، یا



وضعیت اعتبار آن را تصحیح و پررنگ کنند (همان، ج ۱، سراسر متن).

از طرف دیگر، در مورد نقد و بررسی کتاب سلیم، مقالات متعددی نگارش یافته است (استادی، ۱۳۹۹ پ: سراسر متن). بنابراین، باید توجه داشت جدا از جعلی بودن اسناد منسوب به شیخ طوسی بر نسخه‌های خطی کتاب منسوب به سلیم (همان، ۱۴۰۰ ب: ص ۱۵۰)؛ همواره دیدگاه‌های مخالفی در زمینه اصالت متن کتاب کنونی سلیم، ابراز شده و متقابلاً دیدگاه‌هایی از اندیشمندان وجود داشته که کتاب منسوب به سلیم بن قیس را ساختگی دانسته‌اند (شوشتری، بی تا: ص ۲۳۴؛ شوشتری، ۱۴۲۴: ج ۱، ص ۹۴ و حلی: ۱۴۱۷: ص ۳۲۵)؛ به گونه‌ای که حتی برخی از صاحب نظران درباره «موضوع» بودن این کتاب، به نوعی «اجماع» معتقد شده‌اند (مازندرانی، ۱۳۴۲: ج ۱، ص ۸۷).

جدا از بحث‌های انتقادی متعددی که در مورد کتاب سلیم مطرح شده است و می‌شود (استادی، ۱۴۰۰ الف: ص ۲۴۰ به بعد)؛ این نکته قابل تأمل است که در هیچ کدام از مقالات و انتقادات مربوط به کتاب سلیم، به صورت مشخص، به بررسی نسبت و مقایسه آثار یک دانشمند با کتاب کنونی منسوب به سلیم و احادیث آن، پرداخته نشده است. این روش جدید، می‌تواند نقدهای کلی بیان شده در زمینه اعتبار کتاب سلیم را، جزیی و تخصصی کند.

طرح مسئله

در مورد امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، روایات متعددی در کتاب‌های کنونی سلیم آمده است. از سوی دیگر، در زمینه هویت تاریخی و شخصیت سلیم و نیز صحت و اعتبار کتاب سلیم بن قیس در منابع شیعی مناقشاتی وجود دارند.

یکی از راه‌های شناخت اعتبار کتاب سلیم و اصالت سنجی روایات موجود در آن؛ بررسی نسبت و مقایسه این کتاب با منابع نخستین شیعی است؛ و یکی از مهم‌ترین دسته منابع نخستین شیعی، آثار شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) می‌باشند؛ زیرا شیخ مفید، نخستین کسی از علمای شیعه است که حوزه علمی منظمی را در بغداد بنیان نهاد؛ و بعد از او، دیگر عالمان در افزایش و ارتقای کمیت و کیفیت این حوزه، کوشیدند. وی، مهم‌ترین عالم تشیع در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم بوده است که در بیش‌تر علوم اسلامی تخصص و تبحری کم نظیر داشته، و در زمینه‌های



گونگونگی، آثار مهمی تدوین کرده است. بدون اغراق، بیش‌تر اندیشمندان و پژوهشگرانی که درباره شخصیت علمی او نگاشته‌اند، به تخصص و تبحر وی در علوم اسلامی اعتراف داشته، و به آرا و نظریات دقیق وی، اهمیت داده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۳۲۷؛ طوسی، بی‌تا: ص ۱۵۷ و حلّی، ۱۴۱۷: ص ۱۴۷)؛ حتی عالمان اهل سنت عبارات بلندی را در اهمیت و جایگاه شیخ مفید بیان کرده‌اند.^۱

شیخ مفید و عصر او، از جنبه‌های متعددی حائز اهمیت هستند. مثلاً در این دوران، پیروان مذاهب اسلامی به تبادل اندیشه و مباحثه و مناظره پرداخته‌اند؛ و شیخ مفید که در غالب رشته‌های اسلامی، تبحر و تخصص داشته، با اهل هر مذهب و عقیده اسلامی مباحثه و مناظره کرده است (الذهبی، ۱۴۰۵: ج ۱۷، ص ۳۴۴)؛ و در برابر شبهات و اشکالات آن‌ها، پاسخگو بوده است (محمّد الدین، ۱۹۵۷: ص ۸۳).

شیخ مفید به دلیل مباحثات و مناظراتی کلامی و تاریخی که با عالمان مذاهب اسلامی و نیز فرقه‌های گوناگون داشته است؛ از قبیل معتزله، مجبره، حشویه، ناصبیه، زیدیه، کیسانیه، اسماعیلیه، قرامطه، مبارکه، ناووسیه، سمطیه، فطحیه، واقفیه، بشریه؛ و به خصوص بحث‌هایی که با قاضی ابوبکر باقلانی، عبد الجبار معتزلی، قاضی ابوبکر بن سیار، قاضی عمانی، ابوبکر دقاق، ابو عمرو شطوی و غیره داشته؛ در بین ایشان از شهرت ویژه برخوردار بوده است.

بنابراین، بررسی نسبت و مقایسه کتاب‌های کلامی و تاریخی پیش از شیخ مفید و نیز آثار دوران او با آثار وی، می‌تواند درجه اعتبار، اهمیت و کارکرد این آثار را نزد شیخ مفید و دوران او به ما نشان دهد. این بررسی و «نسبت سنجی» آثار با شیخ مفید، از جنبه‌های مختلفی اهمیت دارد: ۱. اهمیت شیخ مفید و جایگاه او؛ ۲. ایام زندگی شیخ مفید (قرون نخستین) و دسترسی وی به آثار دست اول و حتی مفقود کنونی؛ ۳. گستردگی و تنوع آثار شیخ مفید؛ ۴. پیرنگ بودن آثار کلامی و تاریخی شیخ مفید؛ ۵. نگارش کتاب‌های مهدوی؛ همانند الفصول العشرة فی الغیبة و

۱. برای اطلاع بیش‌تر: یافعی، *مرآة الجنان*، ج ۳، ص ۲۸؛ ابن اثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۱۲، ص ۱۵؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ج ۸، ص ۱۱؛ زرکلی، *أعلام*، ص ۹۶۹؛ پطرس بستانی، *دایرة المعارف*، ج ۱، ص ۶۹۶؛ ذهبی، *میزان الاعتدال*، ج ۳، ص ۱۲۹ و ۱۳۱ و ابن اثیر، *کامل*، ج ۹، ص ۱۱۳.

اربع رسالات فی الغیبة.

با توجه به آنچه بیان شد، یکی از آثار مهمی که لازم است نسبت به آثار شیخ مفید اعتبارسنجی شود، کتاب کنونی سلیم است. این بررسی می‌تواند ابعاد مبهم و مناقشه‌های مربوط به کتاب سلیم را بیش از پیش، روشن و یا رفع کند.

به عبارت دیگر، تعامل شیخ مفید و سلیم بن قیس و نیز کتاب منسوب به سلیم، می‌تواند ابعاد مهمی از وجود خارجی کتاب و نیز اعتبار کتاب و حتی چگونگی و این‌همانی محتوای کتاب اصلی و احتمالی سلیم را با کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم، برای ما روشن کند.

بنابراین، برای حل مشکل اعتبار و ابهام در کتاب‌های منسوب به سلیم و نیز ابهام در هویت تاریخی شخصیت سلیم بن قیس، مناسب است به این سؤالات پردازیم:

- آیا شیخ مفید، احادیث کتاب‌های کنونی سلیم را دیده است؟
- آیا سلیم بن قیس نزد شیخ مفید شناخته شده و معتبر بوده است و از احادیث و مطالب منقول از سلیم در آثار خود بهره برده است؟
- آیا محتوای مطالب منسوب به سلیم در دوران شیخ مفید، با مطالب موجود و در دسترس ما از سلیم بن قیس همانند هستند؟

بی‌تردید بررسی سلیم بن قیس در آثار شیخ مفید و پاسخ به سؤالات مذکور، بسیار مهم هستند؛ به این معنا که اگر نقش سلیم بن قیس و کتاب و احادیث او در آثار شیخ مفید «برجسته» باشند؛ برای تعیین هویت تاریخی سلیم و نیز اعتبار کتاب‌های کنونی منسوب به او، مهم و تأثیرگذار خواهند بود؛ و اگر وجود و نقش سلیم و کتاب‌های منسوب به او نزد شیخ مفید و آثار وی، کم‌رنگ یا بی‌رنگ باشند؛ این رویکرد می‌تواند گویای نبود اصل کتاب تا آن دوره، و یا حداقل، در دسترس نبودن آن کتاب در آن دوران، و یا بی‌اعتباری کتاب نزد شیخ مفید و علمای هم‌دوره وی باشد.

۱. بررسی نسبت سلیم به آثار شیخ مفید

پیش از بررسی نسبت سلیم به آثار شیخ مفید، لازم است به دو نکته بسیار مهم توجه کنیم: نکته اول این‌که ما با دو دسته احادیث منسوب به سلیم بن قیس روبه‌رو هستیم:



یک. احادیث غالباً کوتاه و با محتوای اخلاقی و مناقبی که همگی از شخص عمر بن اذینه نقل شده‌اند؛ و در آثار حدیثی قرون نخستین، متفرق هستند؛

دو. احادیث بلند (تاریخی و مطاعنی) موجود در کتاب کنونی منسوب به سلیم، که سند آن در تمامی نسخه‌های خطی، از معمر بن راشد است و نه از عمر بن اذینه (استادی، ۱۴۰۰ ب: ص ۱۵۰)؛ هر چند که در این میان، یک استثنا وجود دارد، و آن حدود ۵ حدیث نعمانی در کتاب الغیبه او می‌باشد؛ که این احادیث، از عمر بن اذینه نیستند و از معمر بن راشد نقل شده‌اند؛ و در نوشتار دیگری، در مورد نونویس و جعلی بودن این احادیث، و افزوده شدن آن‌ها بر نسخه اصلی کتاب الغیبه نعمانی سخن گفته‌ایم (همان، ۱۳۹۹ ت: فصل نعمانی و سلیم).

نکته دوم این‌که منظور ما از «کتاب‌های کنونی سلیم»، نسخه‌های خطی موجود از کتاب منسوب به سلیم است. نسخه‌های خطی کنونی این کتاب چندگانه هستند؛ یعنی، اکنون ۸ مدل و نوع مختلف نسخه خطی (با تحریرهای متفاوت) از کتاب سلیم، در دست ماست؛ که همگی به سلیم بن قیس منسوب هستند؛ و یک حدیث مشترک باهم نیز ندارند؛ و البته، هیچ کدام از نسخه‌ها، از سال ۹۱۸ ق، قدیمی‌تر نیست (همان، ۱۳۹۹ ت: ص ۱۴۵).

با توجه به این نکات، برای بررسی نسبت شخص سلیم بن قیس و نیز احادیث منسوب به وی با آثار شیخ مفید، حداقل لازم است به مقدمات و مسائل مرتبطی، همانند معرفی آثار شیخ مفید و تذکر آثار منسوب به وی، پرداخته شود؛ تا در ضمن آن، بررسی بهتری صورت گیرد و نتایج دقیق‌تری ملاحظه شود.

تالیفات شیخ مفید بر اساس فهرست نجاشی، ۱۷۶ کتاب و رساله، در چندین رشته علمی هستند (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۳۹۹ - ۴۰۲)؛ که مجموعه آثار موجود شیخ مفید در مجموعه‌ای چهارده جلدی با عنوان «مُصَنَّفَاتُ شیخ مفید» در سال ۱۳۷۱، توسط کنگره جهانی شیخ مفید منتشر شد. این کتاب‌ها، رسائل و آثار شیخ مفید را می‌توان به دو دسته مرتبط و غیر مرتبط با موضوعات کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم، تقسیم کرد.

بنابراین، بررسی نسبت سلیم بن قیس و احادیث و کتاب‌های منسوب به وی، در سه مرحله زیر قابل تأمل و بررسی است:



الف) آثار غیرمرتبط شیخ مفید با کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم

این آثار، کتاب‌ها و رسائل با رویکرد فقهی و اصولی شیخ مفید را شامل می‌شوند و عبارتند از:
۱. أحكام النساء، ۲. الإشراف، ۳. الأعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، ۴. تحریم ذبائح أهل الكتاب، ۵. التذكرة بأصول الفقه، ۶. خلاصة الایجاز فی المتعة، ۷. الرد علی أصحاب العدد (جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة)، ۸. رساله فی المهر، ۹. المتعة، ۱۰. مختصر التذكرة بأصول الفقه، ۱۱. المنزار، ۱۲. المسائل الصاغانية، ۱۳. المسائل الطوسية، ۱۴. مسائل العویص، ۱۵. المسح علی الرجلین، ۱۶. المقنعة، ۱۷. النکت فی مقدمات الأصول.

در کل این آثار، هیچ نام و نشانی از سلیم بن قیس و نیز احادیث وی یافت نشد؛ جز یک حدیث کوتاه که در «باب قییمز أهل الخمس و مستحقیه» از کتاب المقنعة آمده است (مفید، ۱۴۱۰: ص ۲۷۷). این حدیث، عیناً در کتاب اصول کافی ذکر شده است (کلینی، ۱۳۸۸: ص ۵۳۹). بین متن حدیث اصول کافی و المقنعة، تفاوت بسیار اندکی دیده می‌شود؛ به طوری که به نظر می‌رسد شیخ مفید این حدیث را از کافی اخذ کرده باشد؛ مخصوصاً این که، حدیث مذکور، در متن نسخه‌های کنونی کتاب‌های منسوب به سلیم، بسیار متفاوت درج شده است؛ آن گونه که نشان نمی‌دهد کلینی و شیخ مفید از این متن در دسترس ما، استفاده کرده باشند.

ب) آثار مرتبط شیخ مفید با کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم

موضوعات کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم، مباحثی مانند تاریخ جریان‌ات عصر پیامبر ﷺ، برخی جنگ‌های حضرت امیر علیؑ، سقیفه، امامت، فضائل اهل بیت علیهم السلام و مطاعن دشمنان حضرت امیر را شامل می‌شوند که به صورت خلاصه، می‌توان این مباحث را به چند عنوان کلام، تاریخ و امامت خلاصه کرد.

بنابراین، آثار مرتبط شیخ مفید با این مطالب کتاب‌های سلیم، بیش‌تر آثار شیخ مفید را شامل خواهند شد؛ چراکه اغلب آثار شیخ مفید کلامی و تاریخی هستند. این آثار کتاب‌ها و رسائل فقهی و اصولی شیخ مفید را شامل می‌شوند و عبارتند از: ۱. الإرشاد، ۲. الإفصاح فی إمامة أمير المؤمنين علیؑ، ۳. أقسام المولی، ۴. الأمالی، ۵. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ۶. إیمان أبی طالب، ۷. تزویج علی بنته من عمر، ۸. تفضیل أمير المؤمنين، ۹. الجمل و النصره لسید العتره فی حرب



البصرة، ۱۰. الحكایات، ۱۱. رسالة حول الحديث نحن معاصر الأنبياء لانورث، ۱۲. رسالة حول خبر مارية، ۱۳. رسالة في معنى المولى، ۱۴. رساله في الامامه وذكر اغلاط العامه، ۱۵. رسائل في الغيبة، ۱۶. شرح المنام، ۱۷. عدم سهو النبي، ۱۸. الفصول العشرة، ۱۹. مسأله الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، ۲۰. مسألة في الإرادة، ۲۱. مسألتان في النص على علي، ۲۲. المسائل الجارودية، ۲۳. المسائل السروية، ۲۴. المسائل العشر في الغيبة، ۲۵. المسائل العكبرية.

۲-۱. نتیجه جست و جوی سلیم در آثار شیخ مفید با موضوع مرتبط

برای جست و جوی سلیم بن قیس در آثار شیخ مفید، به نام کامل وی بسنده نشد، بلکه عناوین گوناگونی همچون «سلیم»، «سلیم بن قیس»، و اسامی مشابه همچون «سلیمان بن قیس»؛ و نیز راویان اصلی وی، همچون ابان بن ابی عیاش و عمر بن اذینه و معمر بن راشد، جست و جو شدند؛ تا اگر نشانی از سلیم در آثار شیخ مفید وجود دارد، یافت شود؛ حتی اگر مطالبی به نقل از سلیم و کتاب های کنونی منسوب به وی، بدون ذکر راوی و نام سلیم در آثار شیخ مفید هستند، شناسایی شوند.

در تمامی ۲۵ عنوان کتاب و اثر شیخ مفید که با موضوعات کتاب های کنونی منسوب به سلیم (یعنی کلام، تاریخ، امامت، فضائل و...) مرتبط هستند؛ جست و جوی چند باره رایانه ای انجام شد؛ اما هیچ نام و نشانی از سلیم بن قیس، که گویای هویت و وجود تاریخی وی به عنوان اصحاب حضرت امیر علیه السلام باشد، و نیز هیچ روایت، حدیث و مطلبی منقول از وی یافت نشد.

این وضعیت سلیم در آثار شیخ مفید، در صورتی است که برخی از این آثار وی، با مسائل کتاب های کنونی منسوب به سلیم بسیار همپوشانی دارند؛ و نبود نام و مطلبی از سلیم در آنها، بسیار حائز اهمیت است. برای توجه به این نکته و برای رعایت اختصار، تنها به بررسی توصیفی چند اثر از شیخ مفید نسبت به موضوعات کتاب های منسوب به سلیم اشاره می شود:

۱-۲-۱. الْجَمَلُ وَالنُّصْرَةُ لِسَيِّدِ الْعَتْرَةِ فِي حَرْبِ الْبَصْرَةِ

این کتاب شامل دو کتاب از شیخ درباره جمل است: «النصره» مباحث کلامی جمل را در بردارد؛ و «الجمل» مباحث تاریخی این فتنه را شامل است و هردو در یک مجلد چاپ شده اند. البته جدا از مباحث جنگ جمل، برخی از عناوین و مطالب کتاب عبارتند از: حدیث منزلت، انکار بیعت

ابوبکر توسط گروهی، کراهت مسلمانان از خلیفه کردن ابوبکر و عمر و صحابه در شورا (مفید، ۱۴۱۳: فهرست). کتاب جمل از این رو مهم است که شیخ مفید گروهی از یاران امام علی علیه السلام را در کتاب نام برده است (همان)؛ که نام تعدادی از ایشان، حدود ۴۰ بار در این کتاب آمده است.^۱

با این که کتاب مفصل و حجیم «الجمل» شیخ مفید، در برخی موضوعات با کتاب‌های کنونی سلیم مشابهت‌هایی دارد؛ و نیز شخص سلیم (طبق ادعای کتاب کنونی سلیم) به عنوان صحابی خاص امام علی علیه السلام در برخی مسائل مهم (همانند جنگ جمل) مستقیماً شرکت داشته است و نیز برخی مطالب، همانند حدیث منزلت یا حدیث شماره ۳ (مطابق نسخه چاپی) مستقیماً در کتاب سلیم^۲ وجود دارند؛ با وجود این موارد؛ شیخ مفید از شخصیت سلیم و نیز کتاب وی در کتاب الجمل مطلبی ذکر نکرده است.

این که در کتاب جمل شیخ مفید، نه نامی از سلیم وجود دارد و نه نقلی از سلیم و یا کتاب او؛ از دو منظر بسیار مهم است: اول این که، طبق مطالب کتاب کنونی سلیم، سلیم بن قیس در جنگ جمل حضور داشته و به ادعای برخی (سلیم، ۱۴۱۵: مقدمه مصحح)، از یاران نزدیک حضرت علی علیه السلام و عضو گروه «شرطة الخميس» یا همان «فداییان امیرالمؤمنین علیه السلام» بوده است. بنابراین، وقتی شیخ مفید از یاران حضرت علی در جنگ جمل یاد می‌کند، این سؤال مطرح می‌شود که چرا از سلیم بن قیس به عنوان صحابی نزدیک حضرت امیر علیه السلام، در بین این یاران نشانی وجود ندارد. دوم: با وجود این که سلیم بن قیس گزارش‌گر جنگ جمل می‌باشد (همان، ۱۳۹۷: ص ۴۹۵-۴۹۷)؛ اما شیخ مفید مطلبی از گزارش‌های وی در تحقیقات خود نیاورده است.

۱. مثلاً نام عمار بن یاسر، ۳۷ بار؛ نام مالک بن الحارث الأشرانجی، ۲۱ بار؛ نام محمد بن ابی بکر، ۱۶ بار؛ نام الأحنف بن قیس و حکیم بن جبلة العبدی ۸ بار؛ نام زید بن صوحان، ۷ بار و ابوالهیثم بن التیهان (مالک بن بلی) و قیس بن سعد بن عبادة ۶ بار در کتاب برده شده است.

۲. سلیم بن قیس، اسرار آل محمد، نشر دلیل ما، قم، ۱۳۹۷: ص ۲۲۸، ۳۱۷ و ۴۸۷.

۱-۲-۲. الإفصاحُ في الإمامة

کتابی است مفصل در اثبات عقاید شیعه درباره امامت و جانشینی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که در سال ۳۷۳ق تألیف شده است. بنا بر تصریح مؤلف در ابتدای کتاب، هرآنچه در موضوع امامت ذکر آن لازم بوده است، در این کتاب آمده و تنها کتابی است که فقط به مسئله امامت، آن هم به همه مسائل امامت در آن دوره می‌پردازد (مفید، ۱۴۱۴الف: ص ۱۳ - ۲۶).

با این که کتاب مذکور، در برخی موضوعات با کتاب‌های کنونی سلیم دارای مشابهت‌های فراوانی است؛ هیچ اشاره، نقل و مطلبی از شخص سلیم و کتاب وی در این کتاب شیخ مفید وجود ندارد؛ زیرا شیوه مؤلف در این کتاب بیش‌تر جدلی است. لذا به «قیاس» نیز بر اثبات مسائل امامت استناد می‌کند. بنابراین، مؤلف در جدال خود می‌توانسته به برخی از مطالب احادیث کتاب سلیم استناد یا از آن‌ها استفاده کند؛ ولی مطلب و استنادی از سلیم در کتاب موجود نیست.

۱-۲-۳. تَفْضِيلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

اثر مذکور، کتابی است درباره فضایل امیرمؤمنان حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و اثبات برتری آن حضرت بر دیگران. شیخ مفید در این اثر، با استناد به احادیث شیعه و سنی، با روش‌های متعدد، فضایل امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را بر همه پیامبران به جز بر پیامبر اسلام به اثبات رسانده است (همان، ۱۴۱۴ب: ص ۴ - ۱۰).

با این که برخی از موضوعات این کتاب با موضوعات کتاب‌های سلیم، مشابه است و مضامین و عباراتی همانند آن، در کتاب‌های سلیم وجود دارد؛ هیچ مطلبی به نقل از سلیم و نیز کتاب سلیم و یا اشاره‌ای به سلیم، در آن وجود ندارد (همان، فهرست).

۱-۲-۴. الْإِزْشَادُ فِي مَعْرِفَةِ حُجَجِ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ

کتاب مذکور، اثری است کلامی و تاریخی درباره زندگی ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَامُ که شیخ مفید با توجه به روایات، آن را در سال ۴۱۱ق تألیف کرده است.

با این که کتاب مذکور در برخی موضوعات با کتاب‌های کنونی سلیم مشابهت‌های فراوانی دارد (همان، ۱۴۱۴پ: مقدمه، ص ۳۲، ۱۲۸، ۲۶۷، ۲۶۸؛ سلیم، ۱۳۹۷: ص ۲۲۸؛ همان،



۱۴۱۴: ص ۲۴۴، ۲۷۵، ۳۴۱؛ و حتی برخی از احادیث کتاب الارشاد؛ احادیث کتاب کنونی سلیم، همانند حدیث ۱۲، ۲۰، ۳۰ و ۶۳، دارای مشابهت مضمونی هستند (همان، ۱۳۹۷: ص ۳۳۱، ۴۱۳، ۴۹۹، ۶۴۶)؛ با این حال، هیچ اشاره، نقل و مطلبی از شخص سلیم و کتاب وی در این کتاب شیخ مفید وجود ندارد.

۱-۳. نتیجه جست و جوی سلیم در آثار منسوب به شیخ مفید

آثار منسوب به مفید، شامل آثاری اند که یا بازسازی شده هستند، و یا نوشته شخص شیخ مفید نیستند؛ و یا این که انتساب آن کتاب ها به شیخ مفید مخدوش و مورد ابهام قرار گرفته است؛ یعنی ۱. الفصول المختارة؛ مؤلف: سید مرتضی؛ و استفاده شده از آثار شیخ مفید؛ ۲. الکافئة؛ بازسازی شده برای شیخ مفید؛ ۳. النکت الاعتقادية؛ مؤلف: ناشناخته؛ انتساب مخدوش به شیخ مفید؛ ۴. الاختصاص؛ مؤلف: ناشناخته؛ انتساب مخدوش به شیخ مفید؛ ۵. تصحیح الاعتقاد.

در تمامی ۵ عنوان اثر مخدوش و یا منسوب به شیخ مفید؛ که البته با موضوعات کتاب های کنونی منسوب به سلیم نیز مرتبط هستند؛ حدیثی به نقل از کتاب های سلیم یافت نشد. همچنین هیچ حدیثی به نقل از سلیم یافت نگردید. تنها چند اشاره به نام سلیم و یک حدیث از «سلیم شامی» ملاحظه شد. این، در صورتی است که برخی از این آثار، با مسائل کتاب منسوب به سلیم همپوشانی بالایی دارند؛ و نبود نام و مطلبی از سلیم در آن ها، بسیار حائز اهمیت است. در ادامه به بررسی این چند اثر به نسبت موضوعات کتاب های منسوب به سلیم پرداخته می شود که عبارتند از:

۱-۳-۱. الفصول المختارة

اثر مذکور، اثر مفصلی از سیدمرتضی علم الهدی است؛ که نویسنده مطالبی از کتاب های «المجالس» و «العیون والمحاسن» و بخش هایی از املائی شیخ مفید بر ایشان و دیگر تألیفات شیخ



مفید را گل چین و با نام «الفصول المختارة» تدوین کرده است.^۱

این کتاب، حاوی مجموعه مباحثه‌های شیخ مفید با علمای اهل تسنن، در مباحث اعتقادی و کلامی است که بسیاری از عقاید شیعه را با بیانی استدلالی و با استناد به عقل و قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ثابت کرده؛ و بسیاری از شبهات و اشکالات اهل تسنن بر شیعه را جواب داده است. با این که مطالب مرتبط با کتاب سلیم در فصل‌هایی از این کتاب وجود دارند (مفید، ۱۴۱۴: فهرست)؛ با این حال، هیچ مطلبی به نقل از سلیم بن قیس و نیز کتاب سلیم و یا اشاره‌ای به سلیم، در این کتاب وجود ندارد.

به عنوان نمونه، یکی از موارد مشابه ذکر می‌شود: حداقل در دو جای کتاب الفصول المختاره، در مورد آیه تطهیر و روایت مربوط، مطالبی آمده است (همان، ۱۴۱۴: ص ۵۳ و ۸۸). همچنین، حداقل در دو جای کتاب سلیم در مورد آیه تطهیر و روایت مربوط، مطالبی ملاحظه می‌شوند (سلیم، ۱۳۷۸: ص ۲۰۰ و ۲۹۸).

۱-۳-۲. الكافئة فی رد توبة الخاطئة

در حال حاضر نسخه‌ای از این کتاب در دسترس نیست؛ اما نسخه بازسازی شده آن در مجموعه آثار کنگره شیخ مفید منتشر شده است.^۲

با این که کتاب الكافئة، در برخی موضوعات با کتاب‌های کنونی سلیم دارای مشابهت‌هایی است؛ و نیز شخص سلیم (طبق ادعای کتاب کنونی سلیم) به عنوان صحابی خاص امام علی علیه‌السلام و عضو گروه «شرطة الخمیس» بوده است؛ و در برخی مسائل مهم، (همانند جنگ

۱. بسیاری از بزرگان، در منابع روایی، این کتاب را به شیخ مفید نسبت داده‌اند؛ اما در مقابل، نوه محقق کرکی و سیدحسین مجتهد، آن را تألیف سیدمرتضی دانسته‌اند. با توجه به مقدمه کتاب، می‌توان گفت نسبت این کتاب به سیدمرتضی مناسب‌تر است؛ زیرا او این کتاب را از میان تألیفات شیخ مفید جمع‌آوری کرده است.

۲. جناب آقای زمانی‌نژاد، روایات منقول از کافئة تحت عنوان «المسألة الكافئة فی ابطال توبة الخاطئة» در کتاب‌های بحارالانوار، و مثالب النواصب شهرآشوب و نیز مستدرک الوسائل محدث نوری را جمع‌آوری و در ضمن ۶۳ روایت، نسخه بدلی از کافئة ترسیم کرده است (برای اطلاع بیشتر تر رک: مفید، محمد بن محمد بن نعمان، مصنفات الشیخ المفید، ۱۴۱۳: کنگره شیخ مفید، قم، ج ۶).

صفین، جمل و نهروان) مستقیماً شرکت داشته، که این مسائل به موضوع کتاب الکافئة مرتبط است؛ همچنین، چون سلیم بن قیس (طبق ادعای کتاب کنونی سلیم) در روزها و ماه‌های بسیاری، همنشین و از اصحاب خاص حضرت علی علیه السلام به شمار می‌رفته و نقش پررنگی در زندگی حضرت علی علیه السلام داشته است؛ این مؤلفه‌ها و امتیازات، کافی است تا شیخ مفید از کتاب سلیم و نیز از گزارش‌های سلیم، برای اثر تألیفی خود استفاده؛ یا طبق اسناد دیگر تاریخی به غیر از کتاب وی، از سلیم، یادی کند؛ اما هیچ اشاره، نقل و حتی مطلبی از شخصیت سلیم و نیز کتاب وی، در این کتاب شیخ مفید ملاحظه نمی‌شود؛ به جز یک حدیث که در بحارالانوار، به نقل از کتاب کافیه آمده است (مجلسی، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۴۲). در زمینه این حدیث، چند نکته قابل توجه است:

۱. این حدیث، در جوامع حدیثی دیگر یافت نشد. همچنین در کتاب مفصل دیگر شیخ مفید، در مورد جنگ جمل ملاحظه نگردید. احتمالاً بازساز کتاب کافیه به همین دلیل این حدیث را در متن کافیه نیاورده و آن را در قسمت آخر، یعنی استدراک ذکر کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ج ۶، ص ۴۶).

۲. حدیث اسناد ندارد؛ و مشخص نیست که منظور از سلیم، کدام سلیم است.

۳. براساس بررسی‌های صورت گرفته، این حدیث، در کتاب‌های کنونی سلیم نیز وجود ندارد؛ هر چند بعضی مضامین آن با برخی از مضامین حدیث ۳۷ کتاب کنونی سلیم، همخوانی دارد (سلیم، ۱۳۹۷: ص ۵۲۷).

۱-۳-۳. نکت الاعتقادیه

کتاب مذکور، اثر مختصری است با موضوع کلام و عقاید شیعه، منسوب به شیخ مفید؛ که البته تألیف آن توسط وی از سوی برخی، محل تردید است^۱. مؤلف در این کتاب به بررسی مباحث

۱. چند تن از کتابشناسان و محققان به این موضوع پرداخته‌اند؛ از جمله سید عبدالعزیز طباطبایی و سید محمدرضا حسینی جلالی و رضا مختاری و سید محمد اصفیائی (حافظیان، ابوالفضل، «النکت الاعتقادیه» شیخ مفید یا «فخریه فی الاعتقاد» فخرالمحققین)، پایگاه کتابشناسی شیعه، (۱۲ مرداد ۱۳۸۹)، (۲۴ اردیبهشت ۱۳۹۱). همچنین، کتاب دیگری با

اعتقادی، مانند توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت پرداخته است (مفید، ۱۴۱۳: فهرست النکت).

با این که فصلی از این کتاب به امامت مربوط است؛ و برخی از موضوعات این کتاب با موضوعات کتاب‌های سلیم، اندکی مشابه است (همان، ۱۴۱۳: ص ۴۲ و ۴۳)؛ هیچ مطلبی به نقل از سلیم و نیز کتاب سلیم و یا اشاره‌ای به سلیم، در آن ملاحظه نمی‌شود.

۱-۳-۴. الإختصاص

مؤلف اثر مذکور ناشناخته است (حیدری، ۱۳۹۷: ص ۲۰). عده‌ای نیز درباره نویسنده یا نویسندگان آن اختلاف دیدگاه دارند^۱. این اثر، دفتري کشکولی و متنوع است، مشتمل بر احادیثی از معصومان عليهم السلام در موضوع عقاید، سیره و تاریخ، حکمت و اندرز، اخلاق و آداب، فضایل اهل بیت و نقایص مخالفان آنان و معجزات و کرامات آن بزرگواران. این اثر دارای یک مقدمه چند سطری است که بعد از آن، مطالب دفتر با دو روایت در فضل علم آغاز می‌شود و سپس روایاتی درباره شرطة الخمیس و نیز احادیثی درباره فضایل علما و آن‌گاه درباره اصحاب ائمه عليهم السلام عنوان می‌شوند. روایاتی درباره حوادث پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، مناظره ابوحنیفه با امام صادق عليه السلام،

→

نام «النکت الاعتقادیة» منتشر شده که به سبک سؤال و جواب می‌باشد و به شیخ مفید نسبت داده شده است؛ اما بنابر بر تحقیق برخی محققان، این کتاب نوشته شیخ مفید نیست و از تألیفات فخر المحققین، فرزند علامه حلی می‌باشد؛ زیرا بعضی نسخه‌های قدیمی آن را به فخر المحققین منسوب دانسته‌اند و سبک و شیوه نگارش آن کتاب نیز به تألیفات شیخ مفید شباهتی ندارد. این، در حالی است که کتاب حاضر بسیار به دیگر تألیفات شیخ مفید شبیه بوده و با آن‌ها هماهنگ است.

۱. نیز در مقالات مختلف، از جعفر بن حسین المؤمن (م ۳۴۰ق) و أبوعلی أحمد بن الحسین بن أحمد بن عمران (ق ۴) و شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، و یا دفتري با چندین نویسنده، بحث شده است (تهرانی، آقا بزرگ، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، قم، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی تهران، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۳۶۰؛ شبیری زنجانی، سید محمد جواد، *الاختصاص شیخ مفید*، مجله نورعلم، شماره ۳۸، اسفند ۱۳۶۹: ص ۷۰ و انصاری، حسن، نمونه‌ای از دفاتر محدثان: کتاب الاختصاص منسوب به شیخ مفید، سایت بررسی‌های تاریخی).



قصیده فرزندق، اقوال برخی از حکما و وصایای لقمان حکیم؛ از دیگر موضوعاتی هستند که در این دفتر نقل شده‌اند (منسوب به مفید، ۱۴۱۴: فهرست).

در این دفتر، مانند کتاب‌های روایی، مطالب با ذکر سند آمده‌اند؛ هر چند در ذکر اسناد، اسلوب خاصی انتخاب نشده و وحدت رویه‌ای در میان نقل روایات ملاحظه نمی‌گردد؛ و در آن، از روایات بدون سند، تا روایت‌های مرسل که مستقیم از امام آغاز شده، تا روایاتی که دارای ۸ واسطه‌اند؛ ملاحظه می‌شوند.

کتاب اختصاص، با این که با مطالب کتاب‌های سلیم موضوعات بسیار مشابهی دارد؛ جز یک حدیث از سلیم شامی^۱ و دو اشاره به سلیم بن قیس، هیچ مطلب دیگری در آن، به نقل از سلیم و کتاب وی و یا اشاره‌ای به سلیم وجود ندارد (همان، ص ۳، ۷ و ۸).

اگر این نوشته و کتاب از شیخ مفید بود؛ لازم بود که وی از سلیم به عنوان شرطه‌الخمیس و کسی که در جنگ‌های حضرت امیر همانند جنگ جمل شرکت داشته است؛ نام ببرد؛ در صورتی که از سلیم به عنوان صحابی و یا تاریخ‌نگار جمل؛ و نیز احادیث سلیم و کتاب وی در کتاب جمل شیخ مفید و دیگر کتاب‌های وی مطلبی موجود نیست (قسمت کتاب جمل در همین نوشتار را نگاه کنید).

در بررسی این اثر، نکاتی قابل توجه است:

۱. سه نوبت که در کتاب اختصاص به نام سلیم اشاره شده است (همان، ص ۳، ۸، ۳۲۹)؛ اما این موارد باهم متفاوتند: «سلیم بن قیس الیهالی»، «سلیم بن قیس الیهالی و أبوصادق» و «سلیم بن قیس الشامی».

۲. حدیث منقول از «سلیم شامی»؛ احتمالاً از کتاب بصائر الدرجات نقل شده است (صفار، ۱۴۰۴: ص ۳۷۲). بنابراین، کلمه «بن قیس» در اسناد حدیث، تصحیف اسناد بصائر است؛ با

۱. این حدیث اختصاص، با بخشی از حدیث ۳۷ کتاب جدید سلیم، همخوانی دارد. یعنی این حدیث، فقط هشت خط است؛ در صورتی که حجم حدیث ۳۷ کتاب سلیم، حداقل ۸ صفحه می‌باشد (سلیم بن قیس، اسرار آل محمد، نشر دلیل‌ما، قم، ۱۳۹۷: ص ۵۲۱ به بعد و ناشناس (منسوب به مفید)، *الاختصاص*، دارالمفید للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت - لبنان، ۱۴۱۴: ص ۳۲۹).

این توضیح که از پایان صفحه ۲۶۶ تا صفحه ۳۳۴ اختصاص، مجموعه احادیثی درباره امامت آمده است که بیش‌تر آن‌ها در کتاب بصائر الدرجات موجود است؛ و به احتمال قوی این احادیث، همگی به روایات سعدبن عبدالله اشعری در کتاب بصائر الدرجات او متعلق است. بنابراین، حدیث «سلیم بن قیس الشامی» موجود در اختصاص، همان حدیث «سلیم الشامی» در کتاب بصائر الدرجات است (همان، ص ۳۹۲).

۳. اکنون، عدم صحت انتساب کتاب اختصاص به شیخ مفید، امر بسیار روشنی است (شبیری، ۱۳۶۹: ص ۷۰). این کتاب، مجموعه‌ای متنوع و کشکول مانند است که احتمالاً در طول زمان، کاتبان بعدی مطالبی به آن افزوده‌اند. با این حساب، مشخص نیست که احادیث موجود در آن، الزاماً متقدم باشند؛ و ممکن است برخی از احادیث در دوره‌های بعدی، یعنی قرن هفتم به بعد به این دفتر اضافه شده باشند.

۱-۳-۵. تصحیح اعتقادات الإمامیة

تصحیح الاعتقاد، کتابی است منسوب به شیخ مفید که البته برخی این انتساب را به دلایلی مخدوش می‌دانند (سلیمان پور، ۱۳۹۷: ص ۵). این کتاب، شرح، تصحیح و نقدی است بر کتاب «الاعتقادات»، نوشته شیخ صدوق؛ که در آن مهم‌ترین اعتقادات شیعه امامیه آمده است.

با این که برخی از موضوعات این کتاب با موضوعات کتاب‌های سلیم، مشابه است؛ هیچ مطلبی به نقل از سلیم و نیز کتاب سلیم و یا اشاره‌ای به سلیم، در آن وجود ندارد. جدا از این، مؤلف در انتهای کتاب تصحیح الاعتقاد، فصل «فی احادیث المختلفه» چنین می‌گوید:

... اما به این کتاب، اعتمادی نیست؛ و شایسته است متدینان، از عمل به آنچه در آن است، خودداری کنند، و از اعتماد به آن بپرهیزند؛ و از تقلید از روایاتش دوری کنند و در احادیث این کتاب به علما متوسل شوند، تا آنان را بر صحیح و فاسد آن آگاه کنند (مفید، ۱۳۶۳: ص ۱۲۶).

اکنون دلیل قطعی و روشنی وجود ندارد که نشان دهد کتاب «تصحیح اعتقادات الامامیه» تألیفی اصیل از شیخ مفید است. نامی که در گذشته برای کتاب استفاده شده، «کتاب جوابات ابی جعفر القمی» بوده است. در متن کتاب نیز همه جا اقوال احتمالاً از شیخ صدوق با عنوان گفته‌های ابو جعفر درج شده است و ناقد «اعتقادات منسوب به صدوق» نیز، در بسیاری مواقع، از



شیخ صدوق، همین تعبیر «ابوجعفر» را به کار برده است.

به نظر می‌رسد این اثر، در واقع کتاب مستقلی با ساختاری مشخص نبوده است. همچنین مشخص است که نامگذاری کتاب از سوی مؤلف صورت نگرفته است. حتی این اثر، دارای خطبه و مقدمه‌ای نیست و محتمل است به صورت حاشیه‌هایی بوده که ناقد بر نسخه‌ای از کتاب اعتقادات منسوب به شیخ صدوق نگاشته است و در نسخه برداری‌های بعدی، به شکل کتابی مستقل قوام یافته است؛ و در قرون بعدی، وقتی خواسته‌اند این حاشیه‌های تدوین یافته را با عنوانی مستقل خطاب کنند، اثر را به این دلیل که در سراسر کتاب، اقوال ابوجعفر مورد رد قرار گرفته است؛ نام آن را «جوابات ابی جعفر القمی» گذاشته‌اند (انصاری، ۱۳۹۸).

البته، گزارش‌هایی از ابن شهر آشوب وجود دارند، مبتنی بر این که شیخ مفید حاشیه‌ای بر الاعتقادات شیخ صدوق داشته؛ و نیز شواهدی بیان شده که کتاب «جوابات ابی جعفر قمی» و «الرد علی ابن بابویه» (که نجاشی و ابن شهر آشوب برای شیخ مفید ذکر کرده‌اند)؛ احتمالاً همین کتاب «تصحیح الاعتقاد» است. همچنین مواردی که نویسنده تصحیح الاعتقاد به آثار خود ارجاع می‌دهد؛ همان آثار شیخ مفید هستند (اکبری، ۱۳۹۸: ص ۶۶).

ولی به نظر می‌رسد جدا از این که باید در زمینه انتساب کتاب تصحیح الاعتقاد به شیخ مفید دقت بیش تری شود؛ نباید از این واقعیت دور ماند که ممکن است برخی از حواشی نویسندگان دیگر بر نسخه خطی کتاب تصحیح الاعتقاد، در نسخه برداری‌های بعدی از این کتاب، بر آن افزوده شده باشند؛ که این وضعیت، بررسی صحت و سقم انتساب اثر را به شیخ مفید، پیچیده‌تر خواهد کرد.

۴-۱. جمع بندی و نتیجه گیری سلیم در آثار مفید

الف) در کل براساس بررسی آثار در دسترس شیخ مفید (چه آثار مرتبط با موضوعات کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم و چه آثار غیر مرتبط با این کتاب‌ها) که حدود چهل کتاب و رساله هستند؛ هیچ نام و نشانی از سلیم و نیز احادیث وی، در این آثار یافت نشد؛ جز یک حدیث کوتاه که در «باب تمییز أهل الخمس و مستحقیه» در کتاب المقنعة آمده است (مفید، ۱۴۱۰: ص ۲۷۷). البته این حدیث، عیناً در کتاب اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۵۳۹ ذکر شده است؛ و با



لحاظ تفاوتی‌های متن، مشخص است که از منبعی جز کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم، در کتاب المقنعة نقل شده است؛ یعنی متن آن، چه از لحاظ حجم و چه از نظر عبارات، با متن موجود در کتاب‌های منسوب به سلیم، مطابق و یکسان نیست.

ب) در آثار و کتاب‌های منسوب به شیخ مفید، شامل «الفصول المختارة، الكافية، النکت الإعتقادية، الاختصاص» نیز، جز در کتاب اختصاص، که یک حدیث از سلیم شامی و دو اشاره به سلیم بن قیس، وجود دارند؛ هیچ مطلب دیگری به نقل از سلیم و نیز کتاب سلیم و یا اشاره‌ای به سلیم، یافت نشد.

این حدیث کتاب الاختصاص، با بخشی از حدیث ۳۷ کتاب جدید سلیم، همخوانی دارد؛ یعنی این حدیث، فقط هشت خط است؛ در صورتی که حجم حدیث ۳۷ کتاب سلیم، حداقل هشت صفحه می‌باشد. حدیث مندرج در اختصاص، از «سلیم شامی» است؛ که احتمالاً از کتاب بصائر الدرجات نقل شده است. بنابراین، کلمه «بن قیس» در اسناد حدیث، تصحیف اسناد بصائر است.

در این میان آنچه مهم است، این که عدم صحت انتساب کتاب الاختصاص به شیخ مفید، اکنون امر روشنی است.

ج) نتیجه این که، احادیث سلیم در دو نوع خود، اعم از احادیث کوتاه سلیم که در منابع نخستین وجود دارند و احادیث بلند منسوب به سلیم که در کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم ملاحظه می‌شوند؛ در آثار شیخ مفید، جز یک حدیث کوتاه فقهی، دیده نمی‌شود. با این که به مناسبت جایگاه شیخ مفید و نیز آثار متعدد او، مخصوصاً در حوزه کلام و امامت و تاریخ و همچنین با عنایت به کتابخانه و منابع وی تا قرن چهارم، و از همه مهم‌تر، آثار خاص شیخ مفید، که از لحاظ محتوا می‌توانستند با احادیث کتاب سلیم هماهنگ باشند؛ لازم و منطقی می‌نمود که اگر احادیث کتاب‌های سلیم در دوران شیخ مفید وجود داشتند و در دسترس بودند؛ وی بیش از این تعداد اندک، از نام و روایات سلیم بن قیس استفاده کرده باشد؛ و از آن مهم‌تر، به کتاب وی نیز ارجاع بدهد.

در این میان، شاید گفته شود یا استدلال گردد که احادیث سلیم بن قیس، در آثار شیخ مفید بیش از مقدار اندکی که بیان شد، به کار رفته است؛ اما این احادیث با افتادگی نام «سلیم بن

قیس» همراه بوده؛ به همین دلیل شناسایی نشده‌اند؛ و ممکن است با نام راویان ثانوی سلیم (یعنی ابان بن ابی عیاش، معمر بن راشد و عمر بن اذینه) در آثار شیخ مفید وجود داشته باشند. بنابراین، در آثار در دسترس شیخ مفید، جداگانه بررسی شد که نتایج مثبتی ملاحظه نگردید.

د) تنها مسئله‌ای که درباره شیخ مفید و سلیم بن قیس قابل تأمل است؛ مطلب کوتاهی است که در انتهای کتاب تصحیح الاعتقاد، فصل «فی احادیث المختلفه»، در مورد کتاب سلیم بیان شده است (همان، ۱۳۶۳: ص ۱۲۶).

چند حالت در مورد این مسئله قابل تصور است:

۱. کتاب اعتقادات از شیخ صدوق نیست؛ یا این که حدیث سلیم در این کتاب اصیل نیست و بعدها بر این کتاب افزوده شده است؛ و یا کتاب تصحیح الاعتقاد از شیخ مفید نیست؛ و یا این که مطلب ذکر شده در مورد سلیم اصیل نمی‌باشد و نسخه برداری‌های بعدی آن را بر کتاب تصحیح الاعتقاد افزوده‌اند. در تمامی این فرض‌ها، روشن و منطقی می‌نماید که شیخ مفید، کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم و احادیث آن را ندیده و در زمان و دوران وی، چنین کتابی وجود نداشته است.

۲. اما اگر کتاب اعتقادات از شیخ صدوق باشد؛ و اگر حدیث سلیم در این کتاب اصیل باشد و بعدها بر این کتاب افزوده نشده باشد؛ و نیز اگر کتاب تصحیح الاعتقاد از شیخ مفید باشد؛ و اگر مطلب پیش گفته در مورد سلیم اصیل باشد و بعدها بر کتاب تصحیح الاعتقاد افزوده نشده باشد؛ از تمام فروض مذکور، این نکته حاصل می‌شود که کتابی با عنوان کتاب سلیم در دوران شیخ مفید وجود داشته است؛ اما مشخص نیست که آن کتاب، چه کتابی بوده است؟

این نکته بدان معناست که کتاب سلیم با احادیث کوتاه، که در منابع نخستین وجود داشته، و از عمر بن اذینه منقول هستند؛ یا کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم که احادیث بلندی دارند و از معمر بن راشد منقول می‌باشند.

هر چند با توجه به هر دو وضعیت؛ و نیز تذکر شیخ مفید، این نتیجه ملاحظه می‌گردد که کتاب سلیم در فرض مذکور، نزد شیخ مفید بی‌اعتبار بوده است؛ اعم از کتاب سلیم با احادیث کوتاه، و کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم. به همین دلیل، شیخ مفید از احادیث کتاب سلیم در دو نوع خود، استفاده نکرده؛ چرا که آن را بی‌اعتبار دانسته است.



بنابراین، حتی اگر در نسبت کتاب تصحیح الاعتقاد به شیخ مفید تردید نکنیم؛ یا برای پاراگراف ذکر شده از شیخ مفید دربارهٔ سلیم تردید روا نداریم؛ باز شیوه شیخ مفید در عدم نقل روایات سلیم (مخصوصاً در کتاب‌های دیگر او، مانند الارشاد و الجمل) گویای این نکته مهم است که یا کتاب کنونی سلیم در آن دوره وجود نداشته است، یا شیخ مفید به متن کتاب کنونی سلیم دسترسی نداشته؛ یا حداقل، وی اساساً دیدگاه مساعدی به این کتاب نداشته است تا در آثار خود به احادیث آن اعتنایی ورزد.

۲. بررسی نسبت کتاب کنونی سلیم به منابع شیخ مفید

چون منظور ما بررسی نسبت احادیث کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم با منابع شیخ مفید است؛ در این نوشتار، به بررسی تمامی کتاب‌های تاریخی و کلامی قرن اول تا چهارم شیعه که قبل از شیخ مفید و در دوران شیخ تألیف شده‌اند و نسخه‌های آن‌ها اکنون در دسترس هستند؛ به عنوان کتاب‌های نخستین و عنوان کلی «منابع شیخ مفید»، می‌پردازیم (یعنی حتی کتاب‌هایی که ممکن است اساساً جزء منابع آثار شیخ مفید واقع نشده باشند)؛ به این معنا که دایره منابع شیخ مفید را گسترده کردیم و هر آنچه تا دوران شیخ مفید، وجود دارند، به عنوان منابع مورد بررسی قرار دادیم.

از دو قرن اول، کتابی باقی نمانده است (البته با فرض استثنای کتاب‌های منسوب به سلیم). بنابراین، بررسی حاضر، شامل کتاب‌های دو قرن ۳ و ۴ ق، هستند. در این دو قرن، حدود ۳۱ عنوان کتاب تاریخی و کلامی از مؤلفان شیعه (یا حداقل منسوب به شیعه) بر جای مانده است.

۱-۲. نتایج بررسی منابع شیخ مفید

بررسی متن این آثار نشان می‌دهد کتاب‌های تاریخی و کلامی قرن اول تا چهارم، در برخی موضوعات با احادیث کتاب‌های کنونی سلیم مشابهت‌های فراوانی دارند؛ اما:

۱. هیچ نقلی از کتاب سلیم در قرن اول تا چهارم دیده نمی‌شود؛
۲. در آثار قرن چهارم، دو اشاره به کتاب سلیم (مسعودی، بی‌تا: ص ۱۹۸ و ۱۹۹؛ نعمانی،

۱۳۹۷: ص ۱۰۱)؛ و دو اشاره به شخص سلیم (منسوب به مفید، ۱۴۱۴: ص ۳، ۷ و ۸) وجود دارد. طبق شواهد متعددی، این اشارات در این منابع، همگی یا جعلی هستند؛ یا با حسن ظن، جزء حواشی کتاب‌ها بوده‌اند؛ که در نسخه برداری‌های بعدی، به متن کتاب‌ها افزوده شده‌اند (استادی، ۱۳۹۹: ص ۴۰۰).

۳. در این کتاب‌ها جز چند مورد بسیار اندک؛ نقل و مطلب قابل توجهی از شخص سلیم، و احادیث سلیم (که بخش اندکی از آن، در کتاب‌های کنونی سلیم ثبت است) ملاحظه نمی‌شوند؛ حتی برخی از احادیث این کتاب‌ها با احادیث کتاب‌های کنونی سلیم مشابهت متنی دارند؛ اما از اشخاص دیگری نقل شده؛ ولی از احادیث کتاب سلیم نقل نشده‌اند؛ که به نظر می‌رسد شاید «برداشت معکوس» از این کتاب‌ها در کتاب‌های سلیم رخ داده باشد؛ به این معنا که از آن آثار، در تدوین کتاب‌های کنونی سلیم استفاده شده باشد.

از جهات و جنبه‌های مختلفی می‌توان نتایج بررسی کتاب‌هایی را که گذشت؛ مورد نظر قرار داد؛ که در این جا برخی از آن‌ها را عنوان می‌کنیم:

۱. از ۳۱ عنوان کتاب‌های مربوط به قرن سوم و چهارم که (با موضوع کلامی و تاریخی از مؤلفان شیعه) بررسی شد؛ تنها در ۱۰ عنوان، نقلی از سلیم بن قیس وجود داشت؛ یعنی در الغارات، بصائر الدرجات، مسترشد فی الامامة، مناقب الامام أميرالمؤمنين، الإمامة و التبصرة من الحيرة، کتاب الغيبة، شرح الأخبار، الاعتقادات، کمال الدین و کفایة الاثر.

بنابراین، حدود ۳۱ حدیث تکراری (با احتساب حدیث سلیم شامی و سلیم تنها) و غیرتکراری از ۱۰ عنوان کتاب قرن سوم و چهارم؛ نقلی از سلیم بن قیس دارند؛ و ۲۱ عنوان کتاب، هیچ حدیثی از سلیم نقل نشده است و یا به سلیم و کتاب او هیچ اشاره‌ای نداشته‌اند.

۲. همچنین بسیار مهم است که بدانیم، از مجموع ۳۱ حدیث منقول از سلیم، در این ۱۰ عنوان کتاب کلامی و تاریخی شیعه قرن سوم تا پنجم و مرتبط با موضوع کتاب سلیم؛ مجموعاً حدود ۲۱ حدیث غیرتکراری از قرن سوم و چهارم وجود دارند که اکثر آن‌ها با کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم ارتباطی ندارند و ۵ حدیث آن‌ها در الغيبة نیز ننویس هستند.



۲-۲. جمع بندی بررسی منابع شیخ مفید

با ذکر چند مقدمه، به جمع بندی و نتیجه گیری در مورد انتساب کتاب منسوب به سلیم و کتاب های تاریخی، کلامی و مناقبی قدما می پردازیم:

نکته مذکور، از دو حال خارج نیست: یا کتاب منسوب به سلیم (که اکنون موجود است) در دسترس علمای پیشین بوده یا در دسترس آنها نبوده است.

اگر در دسترس علما نبوده است؛ حداقل دو حالت متصور است: یا این کتاب در گوشه ای افتاده بوده و بعدها (مثلاً قرن هفتم به بعد) هویدا و پیدا شده است؛ یا این کتاب های موجود منسوب به سلیم، اساساً جعلی هستند و از سلیم نیستند و در قرون بعدی (مثلاً قرن هفتم به بعد) تدوین و نگارش شده اند.

اگر کتاب منسوب به سلیم، در دسترس علما بوده است، با توجه به عدم استفاده از مطالب کتاب مذکور در تألیف آثار مرتبط با موضوعات آن، حداقل دو حالت متصور است:

۱. یا کتاب و مطالب کتاب سلیم را جعلی و غیر معتبر می دانستند؛

۲. یا مطالب را معتبر می دانستند؛ ولی به لحاظ جو حاکم و اختناق جامعه، تقیه می کردند و لذا از مطالب آن استفاده نکرده اند. این فرض باطل است؛ چون بسیاری از مطالبی که مؤلفان آثار تاریخی و کلامی و مناقبی مورد بررسی واقع شده، مطالبی مشابه محتوای کتاب سلیم (اما متفاوت از آن) داشته اند و لذا روشن است نگارش این کتاب ها در حالت تقیه نبوده است.

همچنین آثار مورد بررسی قرار گرفته قدما، دو دسته هستند:

الف) آثاری که منطقی می نماید حدیث از سلیم یا نقل و اشاره ای به سلیم نداشته باشند؛ مثلاً به علت اختصار و یا سبک اختصاصی مؤلف؛

ب) آثاری که طبق قاعده و معمول، باید یا حداقل می توانسته اند از سلیم و کتاب موجود منسوب به وی، نقل و استفاده کنند.

با توجه به مورد دوم، به نظر می رسد کتاب های کنونی منسوب به سلیم (منظور چند مدل نسخه خطی موجود) و احادیث موجود در آنها (که در مورد تاریخ، کلام و امامت و مناقب مطاعن هستند)؛ مورد توجه مؤلفان قرن سوم و چهارم نبوده اند؛ به این معنی که با وجود مطالب مشابه و مرتبط، از متن کتاب کنونی سلیم استفاده نکرده اند. این بدان معنا است که یا



کتاب کنونی سلیم در آن دوران وجود خارجی نداشته و یا در دسترس این مؤلفان نبوده؛ و یا حداقل، احادیث کتاب سلیم برای این مؤلفان معتبر نبوده‌اند.

۳. دلایل مبنی بر عدم دسترسی شیخ مفید به کتاب سلیم

جدا از دلایلی که مشخص است کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم پس از قرن هفتم ایجاد یا در دسترس قرار گرفته‌اند (استادی، ۱۳۹۹ ث: سراسر متن)؛ با روش‌ها و زوایای مختلفی می‌توان بررسی کرد که آیا شیخ مفید کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم را در اختیار داشته یا نداشته است.

اکنون در صدد طرح راه‌های بررسی این نکته نیستیم؛ اما با اتکا به برخی از موضوعاتی که کلیات آن‌ها در مطالب قبل گذشت؛ خلاصه‌وار دلایل و شواهدی را ذکر می‌کنیم که این شواهد نشان می‌دهند، شیخ مفید کتاب‌های کنونی سلیم را ندیده، و آن‌ها را در اختیار نداشته است؛ هر چند می‌توان دلایل بیشتری را در ابعاد مختلف، کشف و مطرح کرد. برای این منظور، با ذکر چندین دلیل موجه، به این مقصود دست می‌یابیم که عبارتند از:

۳-۱. عدم شناسایی شخصیت سلیم توسط شیخ مفید

یکی از بخش‌های مهم آثار شیخ مفید، آثار تاریخی اوست. وی شخصیتی با ابعاد سلیم بن قیس و توصیفات وی را در کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم شناسایی نکرده است. مثلاً با این که شیخ مفید مفصلاً به جنگ جمل پرداخته است، نام و نشانی از سلیم بن قیس که به استناد کتاب کنونی سلیم، وی جنگ‌جوی حاضر در جنگ جمل و راوی وقایع آن بوده است؛ وجود ندارد؛ یعنی اساساً طبق آثار شیخ مفید، شخصیتی با توصیفات سلیم بن قیس در وقایع صدر اسلام، چه به عنوان راوی و چه به عنوان صحابی وجود خارجی ندارد.

۳-۲. عدم نقل احادیث کتاب سلیم در آثار شیخ مفید

شیخ مفید در آثار فراوان خود، فقط یک حدیث کوتاه از شخص سلیم بن قیس و آن هم در بخش فقه، نقل کرده است؛ در صورتی که نسخه‌های کنونی منسوب به سلیم، حاوی حدود ۴۸ حدیث خاص و ویژه با موضوعات تاریخی و کلامی و مخصوصاً مسائل امامت هستند که تقریباً



بیش‌تر این احادیث و مطالب، در بیش‌تر آثار شیخ مفید قابلیت استفاده را داشته‌اند. به عبارت دیگر، حدود ۲۰ اثر شیخ مفید با احادیث کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم تطابق موضوعی دارند.

سؤال مشخص آن است که اگر شیخ مفید به احادیث کتاب‌های کنونی سلیم دسترسی داشته است، چرا در ابواب متعدد و مرتبط کتاب‌های خود با این کتاب، از احادیث کتاب سلیم استفاده نکرده و حدیثی نقل نکرده است؟ این خود گویای آن است که وی کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم را در اختیار نداشته است. به عنوان نمونه مهم، باید از احادیث مهدوی کتاب سلیم و عدم درج آن‌ها در کتاب‌های «الفصول العشرة فی الغیبة» و «اربع رسالات فی الغیبة»، شیخ مفید در زمینه مباحث مرتبط با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، نام برد.

۳-۳. عدم نقل استادان و پیشینیان شیخ مفید از کتاب سلیم

یکی از شواهدی که می‌توان به وسیله آن در این خصوص بررسی کرد که آیا اساساً شیخ مفید کتاب سلیم را دیده و یا ندیده است و یا اصلاً آثار وی را در دسترس داشته یا نداشته است؛ وجود یا عدم احادیث کتاب‌های کنونی سلیم در منابع پیش از شیخ مفید از قرن اول تا دوره شیخ مفید می‌باشد. به عبارت دیگر، اگر ثابت شود که احادیث کتاب کنونی منسوب به سلیم در اختیار علما و مؤلفان قرون نخستین نبوده است؛ به سادگی نمی‌توان ادعا کرد که شیخ مفید به این کتاب‌ها دسترسی داشته است.

این نکته را با سؤال زیر مطرح می‌کنیم:

چرا علما پیش از شیخ مفید و استادان و معاصران وی، از کتاب کنونی منسوب به سلیم بن قیس، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم چیزی نقل نکرده‌اند؟ به عبارت دیگر، چرا متن احادیث کتاب کنونی سلیم، در آثار نخستین پیش از شیخ مفید یافت نمی‌شود؟

پس از بررسی آثار علمای پیش از شیخ مفید، روشن شد که دانشمندانی همانند صفار قمی، ابراهیم ثقفی، ابن رستم طبری، محمد عیاشی، شیخ کلینی و ابن عقده؛ هیچ حدیثی از کتاب سلیم به صورت مستقیم نقل نکرده‌اند؛ و مدرکی دال بر این که ایشان کتاب سلیم را دیده‌اند، وجود ندارد (همان، ص ۲۲۰)؛ هر چند، فقط احادیث کوتاه اندکی از شخص سلیم، با اسناد و



متن متفاوت از کتاب کنونی سلیم، وجود دارند.

ما می‌دانیم که تا زمان علامه مجلسی (قرن ۱۲ق)، هیچ یک از علما، مستقیماً از کتاب سلیم، حدیثی نقل نکرده‌اند و اولین کسی که احادیث سلیم را از کتاب سلیم در اثر خود نقل کرده، علامه محمد باقر مجلسی در بحار الانوار است (همان).^۱ از سوی دیگر، در آثار حدیثی علما، احادیث محدودی به نقل از شخص سلیم بن قیس، با اسناد و راویان متفاوت و مختلف از شخص سلیم، وجود دارند (همان، ۱۳۹۹ الف وب: جدول راویان). هر چند این اسناد احادیث، افتادگی‌های متعددی در میان راویان در خود دارند؛ و جز ۵ حدیث الغیبه نعمانی، همه به نقل از «عمر بن اذینه» هستند؛ که با اسناد نسخه‌های خطی موجود کتاب سلیم همخوانی ندارند (همان، ۱۴۰۰ ب: ص ۱۵۰).

طبق آثار موجود و در دسترس، مثلاً در کل قرن چهارم، تنها ۳۵ حدیث به نقل از سلیم وجود دارند که از این تعداد، ۲۰ حدیث تکراری هستند. بنابراین، در کل آثار حدیثی قرن چهارم، تنها ۱۵ حدیث از شخص سلیم نقل شده است (که ۵ حدیث کتاب الغیبه نعمانی، محرف و نونویس هستند)؛ در صورتی که کتاب سلیم، طبق نسخه‌های پنج‌گانه^۲ موجود، حداقل حدود ۷۰ حدیث و با حساب مستدرکات محقق کتاب سلیم، ۹۹ حدیث می‌باشند. هر چند همین ۱۰ حدیث (منهای ۵ حدیث الغیبه) نقل شده نیز، از لحاظ مقدار و عبارات با کتاب سلیم کنونی همخوان نیستند. تنها یک اثر از میان تمامی آثار قرون نخستین استثنا است؛ و آن کتاب الغیبه نعمانی است، از شش حدیث الغیبه نعمانی از سلیم، یک حدیث آن، هم در آثار مؤلفان قبلی وجود دارد^۳ و هم منقول از عمر بن اذینه است؛ و ۵ حدیث دیگر الغیبه به نقل از معمر بن راشد هستند و در کتاب اولیه الغیبه وجود نداشته و در قرون بعدی از کتاب‌های کنونی سلیم به باب چهارم الغیبه

۱. البته احادیث شماره ۹ و ۱۷ از کتاب کنونی سلیم، در بحار الانوار نیست.

۲. منظور، چند مدل نسخ خطی، که جمعاً شامل ۷۰ حدیث هستند و نسخه چاپی جدید آقای انصاری که ۲۹ حدیث اضافه کرده‌اند (استادی، کاظم، ۱۳۹۹ت: «معرفی نسخه‌های خطی سلیم»، مجله میراث شهاب، قم، ش ۹۹).

۳. حدیث ۲۷ باب چهارم الغیبه: «محمد بن یعقوب [کلینی]، قال: حدثنا علی بن إبراهیم بن هاشم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة، عن أبان بن أبي عیاش، عن سلیم بن قیس الهلالی».

افزوده شده‌اند (همان، ۱۳۹۹ث: ص ۴۰۰).

بنابراین، روشن است که احادیث کتاب‌های کنونی سلیم، در قرون گذشته، حداقل تا شش قرن، در دسترس و استفاده علما و مؤلفان شیعه و سنی نبوده است.

۳-۴. خبر واحد بودن استناد منسوب به شیخ مفید

اگر حدیث سلیم در کتاب اعتقادات صدوق نونویس نباشد؛ و اگر کتاب تصحیح اعتقاد از شیخ مفید باشد و جمله موجود در آن در مورد سلیم بن قیس نونویس نباشد؛ همین یک «خبر واحد» وجود دارد، مبنی بر این مطلب که شیخ مفید کتاب سلیم را شناسایی کرده و یا احتمالاً آن را دیده است.

دو نکته در این زمینه وجود دارد: اول این که این خبر واحد با فاصله ۷۰۰ سال از زمان حیات مؤلف^۱، ادعا دارد که شیخ مفید کتاب سلیم را معتبر نمی‌داند. مطلب مهم دوم این که بر فرض صحت انتساب و خبر کتاب تصحیح الاعتقاد، این مطلب گویای آن است که شیخ مفید کتاب سلیم با احادیث کوتاه در منابع نخستین را در نظر دارد و اعتبار آن را نقد کرده است؛ نه کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم با احادیث بسیار بلند و ناموجود در منابع نخستین را که اساساً در آن دوران وجود خارجی نداشته است.



۱. تمامی نسخه‌های خطی کتاب تصحیح الاعتقاد، به قرن ۱۱ قمری به بعد مربوط هستند (مفید، محمد بن نعمان،

تصحیح الاعتقاد، تحقیق حسین درگاهی، کنگره بزرگداشت شیخ مفید، چاپ اول، ۱۳۷۱: ص ۴ و ۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به مناقشات مربوط به کتاب سلیم، و اشکالات و ابهامات جدی در زمینه اصالت کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم که در آثار مختلف بیان شده‌اند، و نیز با دقت در مقدمات و استناداتی که از ابتدای این نوشتار تاکنون بیان شد؛ و همچنین با توجه به دلایل و قرائن مشخص زیر:

۱. عدم شناسائی شخصیت سلیم توسط شیخ مفید؛ ۲. عدم نقل احادیث کتاب سلیم در آثار شیخ مفید؛ ۳. عدم نقل استادان و پیشینیان شیخ مفید از کتاب سلیم؛ ۴. خبر واحد بودن استناد منسوب به شیخ مفید؛ می‌توان نتیجه گرفت که شیخ مفید، یا متن کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم بن قیس را در اختیار نداشته است؛ و کتاب‌های کنونی سلیم، ساخته پس از دوران شیخ مفید هستند؛ و یا اگر آن طور نباشد، و فرضاً شیخ مفید این کتاب را در اختیار داشته؛ ولی احادیثی از آن نقل نکرده است و این نکته بدان معناست که شیخ مفید کتاب سلیم را معتبر نمی‌دانسته و آن را «موضوع» در نظر گرفته است.

همچنین، با فرض صحت انتساب و خبر کتاب تصحیح الاعتقاد در زمینه کتاب سلیم، و با ملاحظه این که کتاب کنونی سلیم در اختیار شیخ مفید نبوده است؛ این وضعیت، نشان می‌دهد شیخ مفید، اعتبار کتاب سلیم گمنام، با احادیث کوتاه موجود در منابع نخستین را نقد کرده است؛ نه کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم بن قیس، صحابی مشهور حضرت امیر ع، با احادیث بسیار بلند و ناموجود در منابع نخستین شیعی را؛ که اساساً در آن دوران و زمان شیخ مفید، وجود خارجی نداشته‌اند.



منابع

۱. استادی، کاظم (بهار ۱۳۹۹ت). «*معرفی نسخه های خطی سلیم*»، مجله میراث شهاب، قم، سال ۹۹.
۲. _____ (۱۳۹۹ت). *نسبت منابع نخستین و سلیم*، قم، کتابخانه دارالحدیث.
۳. _____ (۱۳۹۹الف). *درباره اسناد سلیم*، قم، کتابخانه دارالحدیث.
۴. _____ (۱۳۹۹پ). *مآخذشناسی سلیم بن قیس و کتاب او*، قم، ارزشمند.
۵. _____ (۱۳۹۹ب). *درباره راویان سلیم*، قم، کتابخانه دارالحدیث.
۶. _____ (۱۴۰۰الف). *اسرار آل محمد و سلیم بن قیس*، قم، بوستان کتاب.
۷. _____ (بهاره ۱۴۰۰ب). «*بررسی انتساب سند کتاب سلیم به شیخ طوسی*»، علوم حدیث، ش ۱، سال ۹۹، ص ۱۵۰-۱۷۷.
۸. اکبری، عمیدرضا (پاییز و زمستان ۱۳۹۸). «*بررسی نسبت کتاب تصحیح الاعتقاد به شیخ مفید*»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۶.
۹. انصاری، حسن (خرداد ۱۳۹۸). «*درباره انتساب تصحیح اعتقادات به شیخ مفید*»، مجله بررسی های تاریخی.
۱۰. انصاری، محمدباقر (۱۳۸۴). *اولین میراث مکتوب درباره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه*، قم، دلیل ما.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). *خلاصه الاقوال*، قم، مؤسسه نشر الفقهیه.
۱۲. حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی (پاییز و زمستان ۱۳۹۷). «*کاوشی در پدیدآورنده کتاب الاختصاص*»، حدیث پژوهی، ش ۲۰.
۱۳. الذهبی، محمد بن أحمد (۱۴۰۵ق). *سیر اعلام النبلاء*، محقق: شعیب الأرنؤوط (المحرر)، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۱۴. سلمان پور، محمد مهدی (آذر و دی ۱۳۹۷)، «*بازنگری در انتساب یک کتاب به شیخ مفید؛ وداع با تصحیح الاعتقاد*»، آینه پژوهش، شماره ۵ (پیاپی ۱۷۳).
۱۵. سلیم بن قیس (۱۴۱۵ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، قم، الهادی.
۱۶. _____ (۱۳۹۷). *کتاب سلیم بن قیس هلالی*، قم، نشر دلیل ما.
۱۷. شوشتری، محمدتقی (۱۴۲۴ق)، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. _____ (بی تا). *الاخبار الدخيلة*، تهران، مکتبه الصدوق.
۱۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*، محقق: میرزا حسن کوجه باغی، تهران، منشورات الأعلمی.

٢٥. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). **الفرست**، قم، شریف رضی.
٢١. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٨٨ق). **کافی**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
٢٢. مازندرانی، محمد صالح (١٣٤٢). **شرح الکافی**، (مع تعالیک المیرزا أبوالحسن الشعرانی) تهران، المكتبة الاسلامیه.
٢٣. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق). **بحار الأنوار**، بیروت، مؤسسة الرسالة.
٢٤. _____ (بی تا). **بحار الأنوار**، بیروت، مؤسسة الوفاء (دارالرضا).
٢٥. محی الدین، عبدالرزاق (١٩٥٧م). **ادب المرتضى من سيرته وآثاره**، بغداد، المعارف.
٢٦. مسعودی، علی بن الحسین (بی تا). **التنبيه والاشراف**، مصحح: اسماعیل الصاوی، قاهرة، دارالصاوی.
٢٧. مفید، محمد بن محمد (١٤١٤ق. پ). **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، بیروت، مفید.
٢٨. _____ (١٤١٣ق). **مصنفات الشيخ المفید**، قم، کنگره شیخ مفید.
٢٩. _____ (١٣٦٣). **تصحیح اعتقادات الإمامیه**، مصحح: شهرستانی، قم، رضی.
٣٥. _____ (١٤١٥ق). **المقنعة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
٣١. _____ (١٤١٤ق. الف). **الانصاح**، بیروت، دارالامفید.
٣٢. _____ (١٤١٤ق. ب). **تفضیل أمير المؤمنين عليه السلام**، بیروت، دارالمفید.
٣٣. منسوب به مفید، (١٤١٤ق). **الاختصاص**، بیروت، دارالمفید.
٣٤. منسوب به مفید (١٤١٤ق. ت). **الفصول المختارة**، محقق: السید علی میر شریفی، بیروت، دارالمفید.
٣٥. نجاشی، احمد (١٤٠٧ق). **الرجال**، محقق: شبیری زنجانی، قم، نشر اسلامی.
٣٦. نعمانی، محمد بن ابراهیم (١٣٩٧ق). **الغیبه**، تهران، نشر صدوق.

رویکردی آینده پژوهانه به چشم انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی

^۱ رضا ابروش

^۲ سید محمد مبینی پور

^۳ فاطمه هنروان

چکیده

تفکر «منجی گرایی» و «اعتقاد به نجات بخش جهانی»، نزد اقوام و ملل، با آیین ها و فرهنگ های متفاوت مطرح است. چشم اندازی که ادیان در مورد نجات در آخرالزمان ارائه می کنند، در تبلور جایگاه ادیان و استقبال مردم از آن دین نقش مهمی خواهد داشت. ادیان غیر ابراهیمی همانند ادیان ابراهیمی دارای چشم انداز نجات در آخرالزمان هستند. آنچه به عنوان مسئله در این پژوهش مورد توجه است، «درک و تبیین چشم انداز منجی گرایی در آخرالزمان در ادیان غیر ابراهیمی» است. از این رو، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین چشم انداز ابعاد نجات در رویکرد منجی گرایی، درصدد تبیین ویژگی های منجی و علائم ظهور آن و چرخه نجات در ادیان غیر ابراهیمی است. براساس بررسی های انجام شده، چشم انداز منجی در ادیان غیر ابراهیمی دارای ویژگی های منحصر به فردی است که هر یک از ادیان دارای علائمی در سه سطح قبل، حین و بعد از ظهور می باشد. در چرخه ظهور نیز هر یک از ادیان دارای رویکردهای مختلف و متمایزی است که این رویکردها در قالب دو رویکرد «خطی» و «دوری» قابل طرح و بررسی هستند.

واژگان کلیدی: منجی، چشم انداز نجات، ادیان غیر ابراهیمی، چرخه نجات.

Abraresh@maaref.ac.ir

۱. استادیار گروه مدیریت فرهنگی دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول)

Smmmp1346@gmail.com

۲. دانشجوی مقطع دکتری رشته علوم سیاسی دانشگاه معارف اسلامی

۳. دانش آموخته رشته تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی

onarvaran.fatima@gmail.com

مقدمه

وجود مقوله‌ای به نام «چشم انداز»، بخش جدایی ناپذیر در بررسی مؤلفه‌هایی است که به نوعی با مفهوم «آینده» در ارتباط است (مونرو، ۱۳۸۹: ص ۱۹). «چشم انداز»، افقی از آینده مطلوب برای افراد و جوامع ایجاد می‌کند. به طور معمول، افراد با مروری بر رویدادهای گذشته و وضعیت کنونی، به سوی آینده‌ای مطلوب و شناسایی راه‌های مخصوص برای رسیدن به آن حرکت می‌کنند (www.wfs.org/methods/visioning). «چشم‌انداز»، عمده‌ترین نیروی انگیزشی بشر است. از همین رو، در پشت انجام دادن هر کار، باید چشم‌اندازی وجود داشته باشد. چشم‌انداز نحوه رفتار در زندگی را رقم می‌زند. فقدان چشم‌انداز، به معنای فقدان معیاری است که زندگی را به سمت و سویی معین هدایت می‌کند و زندگی بدون لمس مسیر، به معنای کارهایی است بدون هدف و منابعی بدون استفاده. به همین دلیل چشم‌انداز را می‌توان شاهد زندگی، پیشنیاز اشتیاق و مایه ابرام و پشتکار فعالیت‌های زندگی برشمرد (مونرو، ۱۳۸۵: ص ۲۶).

«اعتقاد به منجی و آموزه نجات»، یکی از دیرینه‌ترین چشم‌اندازهای بشر در طول تاریخ بوده که همواره مورد توجه جدی جوامع قرار گرفته است. انسان‌ها از گذشته دور همواره نسبت به نجات خود دغدغه داشته و این به نجات اخروی و معاد منحصر نمی‌باشد، بلکه سرانجام سعادت در این دنیا را نیز شامل می‌شود. این اعتقاد در ادیان غیرابراهیمی نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. لذا اعتقاد به منجی و مصلح جهانی برای جامعه بشری، چشم‌اندازی ارزشمند تلقی می‌گردد؛ زیرا اگر ناامیدی و یأس در جامعه ایجاد شود، سعادت و خوشبختی آن جامعه از لحاظ گوناگون در معرض سقوط قرار می‌گیرد. اگر جامعه انسانی ناامید و بدون چشم‌انداز به زندگی ادامه دهد، نمی‌تواند ارزش‌ها و هنجارهای انسانی را در جامعه گسترش دهد؛ در نتیجه نمی‌توانند زندگی توأم با خوشبختی و آسایش را برای اعضای جامعه تضمین کند. به همین دلیل، ادیان مختلف نسبت به مقوله چشم‌انداز نجات، اهتمام جدی دارند.

در این بین، ادیان غیرابراهیمی نیز به موضوع و بحث در زمینه چشم‌انداز نجات پرداخته و در این خصوص آموزه‌ها و مباحثی ارائه می‌کنند. ادیان غیرابراهیمی نیز به وضوح این را دریافته‌اند که ترسیم چشم‌انداز نجات، می‌تواند نوعی اطمینان خاطر و آرامش درونی برای ارکان جامعه ایجاد کند. هدف این پژوهش، «تبیین و تحلیل چشم‌انداز نجات در ادیان غیرابراهیمی» است. این



پژوهش درصدد است تا موضوعات و ابعاد چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی را مورد بررسی قرار دهد. به همین منظور، این سؤال مطرح می‌شود که چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی بر چه موضوعاتی تمرکز دارد؟ در این پژوهش اطلاعات مورد نیاز از منابع معتبر و مطالعات انجام شده در این حوزه گردآوری شده و این اطلاعات با روش توصیفی - تحلیلی، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند. تبیین و تحلیل ابعاد چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی موجب می‌شود تا بتوان از این ادیان نسبت به ترسیم آخرازمان و آموزه نجات درکی صحیح به دست آورد.

مفهوم شناسی

۱. منجی

«منجی» در لغت به معنای نجات دهنده و نجات بخش است (انوری، ۱۳۸۱: ص ۷۳-۹۳). این واژه از ریشه «نجی» و «نجو»، به معنای رهایی بخش و خلاص کننده از چیزی است. همچنین لغت شناسان مفهوم واژه نجات را خلاص (ابن منظور، ۱۴۰۴: ج ۱۵، ص ۳۰۴)؛ جدا شدن چیزی و رهایی از هلاکت و شر (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۱۸۶)؛ معنا کرده‌اند. این واژه در قرآن، به خلاص و رهایی معنا شده است: «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا» (مریم: ۷۲)؛ «وَأُنَجِّنَا الَّذِينَ آمَنُوا» (نمل: ۵۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۷۹۲). منظور از منجی در این پژوهش، نجات دهنده‌ای جهانی است که برای رهایی و نجات انسان‌ها آفریده شده است.

۲. چشم‌انداز نجات

«چشم‌انداز» به عنوان یکی از موضوعات محوری در آینده پژوهی (عنایت الله، ۱۳۸۸: ص ۱۱)؛ فضایی از آینده را ترسیم می‌کند. به این صورت که مختصاتی از آینده را نقش می‌زند (پورعزت، ۱۳۸۹: ص ۸۷). از لحاظ مفهومی، به آنچه از آینده در نظر مجسم می‌شود، «چشم‌انداز» می‌گویند (انوری، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۲۳۵). در اصطلاح نیز به معنای بینش و دور اندیشی مبتنی بر تصور و تجسم آینده است (رضائیان، ۱۳۸۲: ص ۲۱-۳۰). براساس برخی از مطالعات انجام شده، چشم‌انداز همراه با بینش درونی براساس بازاندیشی، ارائه کننده چیزهایی است که پروردگار در جهان معنا تدارک دیده است (مونرو، ۱۳۸۵: ص ۴۱). به همین



دلیل چشم انداز باید هر دو بعد مادی و معنوی را شامل باشد (عنایت الله، ۱۳۸۸: ص ۱۱-۱۲). در این صورت است که چشم انداز از قدرت کششی بالایی برخوردار می‌شود و با ایجاد ذهنیت، حس، مقصد و عزم مشترک، موجب حرکت به سمت تعالی و سعادت می‌شود (گودرزی، ۱۳۸۹: ص ۳۵). منظور از چشم‌انداز نجات در این پژوهش، شمایی^۱ از آینده ظهور منجی می‌باشد؛ به طوری که مختصات رهایی از آلودگی‌ها، ستم و خشونت در آخرالزمان را ترسیم می‌کند. چشم‌انداز، نجات در دو بُعد مادی و معنوی و نیز انگیزه‌های درونی برای تحقق بخشیدن به جامعه‌ای عاری از هرگونه پلیدی و پلشتی را مهیا می‌کند.

پیشینه نظری پژوهش

به منظور تحلیل و بررسی چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی، ضروری است که از موضوع منجی و رویکرد نجات در این ادیان درک صحیح و درستی به دست آورد. به همین دلیل، برای تحلیل و بررسی چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی، مروری کوتاه بر رویکرد منجی‌گرایی در برخی از مهم‌ترین ادیان غیر ابراهیمی، ضرورت دارد. آشنایی با نگاه ادیان غیر ابراهیمی در مورد منجی و منجی‌گرایی، زمینه تبیین و تحلیل چشم‌انداز این ادیان در مورد نجات در آخرالزمان را فراهم می‌کند. به همین منظور، قبل از بررسی چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی، به تاریخچه‌ای از منجی‌گرایی در برخی از شاخص‌ترین ادیان غیر ابراهیمی اشاره می‌شود:

۱. منجی در آیین زرتشتی

براساس دیدگاه افرادی که تاریخ تولد زرتشت پیامبر^۲ را به قبل از یهود، یعنی ۱۱ هزار سال یا ۶ هزار سال ق. م می‌دانند (پورداوود، بی‌تا: ص ۲۸)؛ می‌توان ادعا کرد که اندیشه موعودگرایی در آیین زرتشت، نسبت به سایر ادیان دارای سابقه بیش‌تری است. البته قول صحیح تولد زرتشت

۱. تصویری کلی از چیزی بدون جزئیات آن (معین، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۲۰۷۳).

۲. در وسایل الشیعه ج ۱۵، باب ۴۱، چاپ بیروت، چنین روایتی از امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است: «برای قوم مجوس پیامبری بود که کشته شده است؛ ان المجوس کان لهم نبی فقتلوه و کتاب أحرقوه، أتاهم نبیهم بکتاهم فی اثنی عشرالف جلدثور» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۵۶۷-۵۶۸).

را حدود سال ۶۶۰ ق. م می‌دانند (توفیقی، ۱۳۸۵: ص ۵۷). به هر حال می‌توان آیین زرتشت را از پیشگامان موعودگرایی و مسئله‌منجی در آخرالزمان دانست. برخلاف دیگر ادیان که معمولاً منتظر یک موعود نجات‌بخش هستند، زرتشتیان منتظر سه موعود می‌باشند که هر یک از آن‌ها در فاصله هزار سال از دیگری، ظهور می‌کند. بنابراین، زرتشتیان دارای موعود سه‌گانه‌ای هستند؛ در حالی که از «گات‌ها» (سروده‌های زرتشت)^۱ این موعود سه‌گانه، در پایان تاریخ برداشت نمی‌شود؛ با این حال از سایر کتاب‌های مذهبی زرتشتی، نظیر «یشت‌ها»^۲، «بند‌هش»^۳، «دینکرت»^۴، «زَند و هومن یسن»^۵ و «جاماسب‌نامه»^۶ می‌توان مفهوم «سوشیانت» یا «سوشیانس» را برداشت کرد. به طور کلی، براساس کتاب‌های زرتشتی به غیر از گات‌ها، سه هزاره پایان تاریخ بشر یا سه هزار ساله چهارم، بشر شاهد ظهور سه موعود خواهد بود که عبارتند از:

۱. «اَوْخَشِیتِ اَرْتَه»^۷ به معنای کسی که قانون مقدس را می‌پروراند (نیرودهنده و رواکننده قانون دین و داد زرتشت). امروزه این نام را «اوشیدر» یا «هوشیدر» می‌گویند (پوردادود، ۱۹۲۷: ص ۱۴-۱۶؛ همان، ۱۳۵۶: ج ۲، ص ۱۰۰ و ۱۰۱ و رضی، ۱۳۴۲: ج ۲، ص ۷۷۷).
۲. «اَوْخَشِیتِ نَمَه» یا «نَمَنگه»، به معنای کسی که نماز را بر پا می‌دارد. امروزه او را اوشیدرماه یا هوشیدرماه می‌گویند. در کتاب‌های پهلوی به صورت خورشیتماه و اوشیتماه ضبط شده است (پوردادود، ۱۹۲۷: ص ۱۵).

۱. از زرتشت سروده‌هایی برجای ماند که «گات‌ها» یا «گاهان‌ها» خوانده می‌شود (به نقل از ناس، ۱۳۸۲: ص ۴۵۵، ۴۵۶).

۲. «یشت» (Yast) به هریک از ۲۱ سرودی می‌گویند که مجموعاً سومین و بلندترین بخش اوستای کنونی را تشکیل می‌دهند.

۳. «بند‌هش» را می‌توان به آفرینش آغازین معنا کرد و خود عنوان کتابی است که در قرن سوم هجری توسط «فرنبغ دادگی» گردآوری شده است.

۴. «دینکرت» (دینکرد) بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کتاب زرتشتی است مشتمل بر نه دفتر که امروزه دو بخش نخستین آن در دست نیست (آموزگار یگانه، ۱۳۸۶).

۵. این کتاب در اصل براساس «بهمن یشت» تألیف شده و مشتمل بر پیشگویی‌هایی از دوره آخرالزمان است.

۶. موضوع این کتاب پیشگویی‌های جاماسب، وزیر زرتشتی گشتاسب شاه کیانی، درباره وقایع آخرالزمان است.

7. Evakhshit. Ertah یا ukhsyat. ereta



۳. «آستوتِ اِرتَه»، به معنای کسی که همه از پرتو او به زندگی فناناپذیر می‌رسند. استوت ارته همان سوشیانس، سومین و آخرین موعود در آیین مزدیسنا می‌باشد (همان، ۱۳۵۶: ص ۱۰۱ و ۱۰۲). در مورد سوشیانس در یسنا آمده است که «همه فروهرهای نیک توانای مقدس پاکان را می‌ستایم، از آن [=فروهر] کیومرث تا سوشیانت پیروزگر» (یسنا ۲۶، بند ۱۰). درجای دیگر نیز آمده است: «به سوشیانت پیروزگر درود می‌فرستم» (یسنا ۵۹ بند ۲۸).

بنابراین، طبق آموزه‌های آیین زرتشت، تولد پیامبر این آیین، در پایان هزاره نهم و یا آغاز هزاره دهم بوده و بعد از وی، سه پسر از نسل او خواهند آمد که موعودهای نجات‌بخش در این آیین معرفی شده‌اند و هر کدام به فاصله هزار سال خواهد آمد که آخرین آنان سوشیانس است، که در پایان هزاره دوازدهم ظهور خواهد کرد. او موعود اصلی زرتشتیان محسوب می‌شود.

۲. منجی در آیین هندو

تنوع و پیچیدگی عقاید در «هندویزم» دامنه‌دار و گسترده است. به بیان دیگر، هندوییزم عبارت است از سیستمی مذهبی - اجتماعی که در میان مردم سرزمین هند در قرن سوم ق.م، رشد و نمو یافته است (ناس، ۱۳۸۲: ص ۱۳۰). منجی در آیین هندوییزم «کلکی» یا «کلکین» نام دارد، که دهمین اوتاره (مظهر) ویشنو است و در پایان کلی یوگه خواهد آمد؛ زمین را از دست شاهان درنده‌خو نجات می‌دهد و دهرمه را برقرار خواهد کرد (موحدیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱: ص ۱۱۶). او به مثابه یک براهمین، در پایان عصر کلی در قریه سمبهله زاده خواهد شد و «کاله» (زمانه) او را برخواهد انگیخت (جلالی مقدم، ۱۳۲۳: ص ۲۹۳).

بنابراین، در آیین هندو، از موعود نجات‌بخش، به «کلکی» نام برده می‌شود، که در پایان آخرین دوره زمانی از ادوار چهارگانه خانه جهانی، یعنی «کالی یوگه» ظهور خواهد کرد. او سوار بر اسبی سفید و با شمشیر آخته و شهاب‌گون ظهور می‌کند تا شرارت و ظلم را از ریشه بَرکند و عدالت و فضیلت را برقرار کند. کلکی جنبه «الوهیت» نیز دارد. او مردی الوهی و به نوعی متحد با مقام بی‌انتهای خداست (موحدیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱: ص ۱۱۶).

۳. منجی در آیین بودا

تفکر منجی در آیین بودا برگرفته از اندیشه هندویی است و با دیگر آیین‌های هندی، به ویژه



آیین چین، دارای ارتباطی تنگاتنگ است. لذا در بسیاری از زمینه‌ها، این دو آیین دیدگاه مشترکی دارند؛ نظیر ادوار تاریخی و آمدن موعود برای نجات. چین، کره و ژاپن، از جمله کشورهای هستند که تحت تأثیر افکار و اندیشه موعود آیین بودا می‌باشند. نکته قابل توجه در این زمینه، آن است که ساکنان مناطق بودایی‌نشین آسیا، معتقدند که منجی در منطقه خودشان زاده خواهد شد. بنابراین، نه تنها او را بیگانه نمی‌دانند، بلکه وی را یکی از خودشان به شمار می‌آورند (لنکستر و شجاعی، ۱۳۸۳: ص ۲۱۵-۲۲۱).

موعود در آیین بودا، «میتربه» نام دارد. این واژه در زبان سنسکریت از ریشه «میتره»، به معنای مهربانی و دوست‌داشتنی است؛ ولی در زبان پالی، او را «میته» می‌گویند. در الاهیات بودایی او را بودای پنج (همان، ۱۳۸۳: ص ۲۲۲) و آخرین بودا از بوداییان زمینی می‌دانند که هنوز نیامده است؛ اما روزی خواهد آمد تا همگان را نجات دهد. او را در «نمادنگاری بودایی» به هیبت مردی در وضعیت نشسته آماده برخاستن نمایش می‌دهند تا نمادی باشد از آمادگی برای قیام (ولفانگ شومان، ۱۳۷۵: ص ۱۲۱). برخی نیز او را «بودای هفتم» نامیده‌اند. از منظر برخی دانشمندان، اندیشه بودای آینده (موعود)، دارای ریشه ایرانی سوشیانت رهایی‌بخش است. از دیدگاه پیروان معمول، میتربه روشی بود برای ایجاد گرمه کردار نیک برای خودشان و تضمین کننده رستگاری آن‌ها در آینده. بنابراین، عنصر اولیه و سرنوشت‌ساز، آرمان میتربه است که برای هدایت بشر به دوره‌ای بهتر ظهور کرده است، یا ظهور خواهد کرد (شاکری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۲۳۲).

۴. منجی در آیین کنفوسیوس

از جمله ادیان یا به عبارتی مکاتب دیگری که به منجی و موعود جهانی معتقد هستند؛ آیین «کنفوسیوس» و «دائو» می‌باشند. این دو آیین، دارای وجوه مشترک و متفاوتی هستند که در برخی موارد تفکر منجی در آن‌ها بسیار پررنگ و در برخی موارد کم رنگ است. همچنین گاه تداخل آموزه دارند و هویت مستقلی در آن‌ها دیده نمی‌شود.

برای نمونه در کشور چین، آیین کنفوسیوس در کنار دائو دیده می‌شود؛ زیرا کنفوسیوس عهده‌دار تبیین فلسفه سیاسی، اخلاقی و اجتماعی چینی‌ها است؛ در حالی که آیین دائو، بیان



کننده جهان بینی عرفانی آن‌ها می‌باشد. لذا کنفوسیوس در این زمینه وعده دقیقی ندارد؛ اگرچه شعار بازگشت به عصر فرزانه شاهان باستان را سرلوحه اندیشه‌های اصلاحی خویش قرار داده است. ایجاد حکومتی همانند حکومت پادشاهان باستان از آرمان اصلی وی تلقی می‌شود و شخص خاصی را وعده نمی‌دهد.

۵. منجی در آیین دائو

تفکر موعودگرایی در آیین دائو پررنگ‌تر است. به عنوان نمونه: برپایه متن «زندگی قدیس آخرالزمان و پروردگار طریقت»، نوشته شانگ چینگ؛ موعود در یک سال «جن - چن»، یعنی بیست و نهمین سال از دوره شصت ساله، «لی هونگ» ظهور خواهد کرد تا جهانی نو برپا کند که در آن، برگزیدگان تحت حکومت «قدیس آخرالزمان» زندگی کنند (موحدیان، ۱۳۸۰: ص ۱۲۵). نمونه دیگر موعودباوری عمیق در آیین دائو، ظهور و بروز جریان پیامبران دروغین و مدعیان نجات‌گری در تاریخ تحولات آیین مذکور است. میرچا الیاده در دایرة المعارف دین، از متنی نام می‌برد که به جریان‌های مدعیان دروغین پرداخته است.^۱

۶. منجی در آیین مانی

در عقاید «مانوی» نیز اعتقاد به موعود و منجی بدین نحو است که در «انجیل زنده»^۲ که از متون مقدس مانویان به مانی منسوب می‌باشد؛ مانی خود را «فارقلیط» خوانده است؛ یعنی همان کسی که مسیح، آمدنش را مژده داده است. در یکی دیگر از آثار ادبی دینی مانویان، به نام «زبور مانوی» که به پیروی از زبور داوود سروده شده؛ مانی همان فارقلیط معرفی شده است و او را چنین توصیف می‌کند: «او را بزرگ می‌داریم؛ فارقلیط، مانی را؛ پسر و روح القدس را؛ آنان را می‌ستاییم با راستی!» (آلبری، بی تا: مزموره ۲۲)؛ گرچه در جایی دیگر موعود دیگری به غیر از مانی نیز نوید داده شده است: «ای فارقلیط! تو از عیسی نازل شده‌ای؛ با صلح آمدی، ای خورشید نوین جان‌های آدمیان! با صلح فراز



۱. رک: الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایره المعارف دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.

۲. انجیل زنده: این اثر به زبان سریانی نوشته شده و بخشی از آن از سریانی به یونانی ترجمه شده است.

آمدی، ای خداوندگار ما، مانی! بمای^۱ تو را بستاییم و موعود نوین تو را» (همان، ص ۲۲۷).
از برخی از اسناد که سال‌ها پس از زمان مانی نوشته شده است، برداشت می‌شود که پیروان مانی به ظهور وی در آخرالزمان اعتقاد داشته‌اند. همچنین در بخش‌هایی از کتاب شاپورگان^۲ مانی، به ظهور او اشاره نشده است، بلکه از قراین برمی‌آید که ظهور عیسی را انتظار داشته است. بنابراین، وجود منجی و اعتقاد به آن در آخرالزمان از اعتقادات مانویان است.

چهارچوب مفهومی پژوهش

اعتقاد به منجی و نجات بخش جهانی، از جمله چشم‌اندازهایی است که در برخی از ادیان غیر ابراهیمی به صورت نوعی تفکر پایه‌ای وجود داشته است و دارد. این چشم‌انداز در مکاتب و ادیان غیرابراهیمی که عمده‌ترین خاستگاه آن‌ها کشورهای آسیای شرقی و جنوب شرقی (شامل هند، چین، ژاپن، تایلند و ویتنام) می‌باشد؛ سعی دارد تا جامعه آرمانی در آخرالزمان را ترسیم کند. در آیین زرتشت نیز این موضوع مورد توجه قرار گرفته است و آیین مذکور در خصوص نجات در آخرالزمان، چشم‌اندازهای نجات و رویکرد منجی‌گرایی را ارائه می‌کند. در این پژوهش به منظور تحلیل و بررسی چشم‌انداز در ادیان غیر ابراهیمی؛ به آن دسته از ادیان غیر ابراهیمی می‌پردازد که به نوعی به موضوع منجی و اندیشه نجات در آخرالزمان اشاره می‌کنند و با بررسی در گزاره‌های موجود در ادیان مورد مطالعه، ابعاد چشم‌انداز نجات در آن‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند. همچنین ادیان و آیین زرتشت، هندو، بودا و کنفوسیوس به عنوان شاخص‌ترین ادیان غیر ابراهیمی مورد توجه و بررسی واقع می‌شوند.

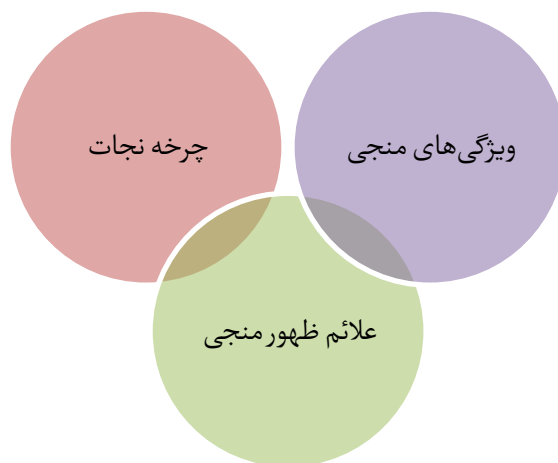
چشم‌اندازها منعکس‌کننده کشش آینده هستند (عنایت الله، ۱۳۸۸: ص ۵۰). چشم‌انداز از طریق تمرکز بر نشانه‌ها و علائم، فعالیت‌ها را جهت و سمت‌وسو می‌بخشد؛ به طوری که می‌توان فعالیت‌هایی را که به منظور تحقق چشم‌انداز صورت می‌گیرد، نظم بخشید (مونرو، ۱۳۸۵:

۱. بما Bema: جشنی مانوی است همانند عید ایسترکه در ماه مارس برگزار می‌شود. در لغت به معنای «تخت و اورنگ» است. در اصل جشن عروج مینوی مانی است.

۲. شاپورگان یا شاهپورگان، یکی از کتاب‌های مانی است که به زبان پهلوی ساسانی نوشته شده است (کریستین، ۱۳۷۴: ص ۲۸۴ و دانشنامه مزدیسنا، ۱۳۷۸: ص ۳۴۲).



ص ۱۳۴-۱۴۰). با توجه به این که چشم‌انداز بر نشانه‌ها و علائم تمرکز دارد، برای تبیین ابعاد چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی، باید به موضوعاتی توجه کرد که به عنوان نشانه و علائم، ایجادکننده کشش آینده هستند. با بررسی‌های انجام شده در زمینه موضوع نجات در ادیان مورد مطالعه، سه موضوع که به عنوان نشانه و علائم محسوب می‌شوند، به عنوان ابعاد چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی مورد شناسایی قرار می‌گیرند. این سه موضوع عناصر مهمی هستند که چارچوب مفهومی پژوهش را شکل می‌دهند و گردآوری اطلاعات مورد نیاز بر این سه موضوع مبتنی می‌شود. در واقع این سه موضوع، در تبیین و انعکاس آینده نجات در ادیان غیر ابراهیمی، دارای نقش مهمی هستند. هر یک از ابعاد سه‌گانه چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی که در این پژوهش مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد، در تصویر شماره ۱ نشان داده می‌شود:



تحلیل یافته‌های پژوهش

پس از بررسی گزاره‌های مرتبط با چشم‌انداز نجات در ادیان مورد مطالعه در این پژوهش؛ ابعاد چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی، در سه محور ذیل مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد:

۱. ویژگی‌های منجی

ویژگی‌های منجی در چشم‌انداز آیین زرتشت، دارای خصوصیتی سه‌گانه است. به طور کلی آن‌ها (منجیان آیین زرتشتی) انسان‌های برگزیده‌ای هستند از نسل زرتشت، که باید دین او را به

کمال برسانند و این آیین را از پیرایه‌ها و بدعت‌ها دور کنند. براساس متون زرتشتی، منجی اصلی، آخرین فرد از نسل زرتشت است که نام او سوشیانس^۱ و مظهر تمامی انسان‌ها می‌باشد. این منجی دارای جایگاه فزایدی است و در زمان او، کیخسرو و توس، برمی‌خیزند و او را در برقراری حکومت نیکان یاری‌اش می‌کنند. از جمله اقداماتی که وی در زمان ظهورش انجام می‌دهد، این است که به دستور او مردم جمع می‌شوند و سپاه فراهم می‌کنند و با شرک و بدعت می‌جنگند. همچنین سوشیانس مأمور زنده کردن مردگان و برپاداشتن رستاخیز (تن‌پسین) می‌باشد (شاگری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۲۰۰).

براساس دیدگاه زرتشتیان، سوشیانس فقط جنبه پهلوانی و جنگجویی ندارد، بلکه دارای جنبه روحانی و معنوی نیز می‌باشد. او از دیدگاه ستایش و پرستش، به جهان می‌نگرد و این جهان را از هر ظلم و ستمی پاک و جاودانه می‌کند. لذا بعد از این، دیگر همه مردم مطیع فرمان‌های دینی و با یکدیگر دوست و مهربان خواهند بود. بنابراین، می‌توان ویژگی‌های منجی در چشم‌انداز نجات در آیین زرتشت را در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. منجی، نجات جمعی بشر را مورد نظر دارد؛ زیرا به جنگ دروغ و بدی می‌رود و آینده‌ای بدون شرک، دروغ و بدعت را نوید می‌دهد؛
۲. منجی، نگاه جهانی دارد و در دایره تنگ قومیت گرفتار نیست؛ برخلاف یهود که به منجی نگاه انحصارگرایانه و قومیتی دارد؛
۳. منجی، نوعی نیست، بلکه شخصی است؛
۴. منجی، دارای جنبه‌های روحانی و معنوی می‌باشد؛
۵. منجی، مأمور زنده کردن مردگان و برپاداشتن رستاخیز (تن‌پسین) است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ص ۳۶-۴۴).

اما براساس آموزه‌های هندو، منجی (کلکی) دارای جایگاه ویژه‌ای است و طبق پیش‌بینی‌ها همچون قهرمانی نیرومند، سوار بر اسب سفید قیام می‌کند و بر تمام نیروهای بشر پیروز می‌گردد.

۱. برخی از محققان مسلمان نام منجی موعود در کیش زرتشتی را «استدريکا» دانسته‌اند (امامی کاشانی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷).

همه دزدان را نابود می‌کند و زمین را به براهمینان می‌بخشد. به عصر آهن پایان خواهد داد و شیران را نابود می‌کند. او به شکل یک گول، با سری شبیه اسب ظاهر می‌شود و وقتی مأموریت خود را انجام داد، دوباره در ویشنو جذب می‌شود. در واقع منجی در چشم‌انداز هندو این‌گونه وصف می‌شود: جنگجویی زیناوند، مسلح به سپرهای جواهرنشان، در حالی که در یک دست شمشیر ویرانگر را می‌چرخاند و در دست دیگر صفحه‌ای مدور دارد (شاگری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۲۲۱-۲۲۲). برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های منجی در چشم‌انداز نجات در آیین هندو در ذیل ارائه می‌شود:

۱. منجی، شخصی است؛

۲. منجی، دارای جنبه الوهی است؛

۳. منجی، به لحاظ کارکرد، به نجات جمع می‌اندیشد و رسالتی معنوی و اجتماعی برعهده دارد؛

۴. منجی، به لحاظ ویژگی‌های ظاهری و شخصیتی، به منجی اسلامی شباهت عجیبی دارد؛

۵. اندیشه منجی در آیین هندو، به هیچ وجه «قوم مدار» نیست و به رغم ظاهر نژاد مدارانه

دین هندویی، کاملاً «جهان شمول» است (موحدیان عطار، ۱۳۸۰-۱۳۸۱: ص ۱۱۷).

اما منجی در آیین بودایی «نجات بخشی فردی» است و اهداف اجتماعی را - لاقلاً بالاصاله - مورد توجه ندارد. لذا شاید بتوان نجات بخشی منجی بودایی را از نوع «صرفاً معنوی» تلقی کرد. او دارای خصایص بشری - الوهی و دارای رسالت جهانی است؛ زیرا شاهدهی بر عنایت ویژه او به قوم و ملت خاصی نیست. دیدگاه بوداییان نسبت به منجی «رو به آینده» است؛ گرچه بازآفرینی و رواج آموزه‌های گذشته را نیز مورد نظر دارد. منجی در آیین بودا، فقط با پایان عالم مرتبط نیست و از زمره منجی‌های «صرفاً پایانی» نمی‌باشد و می‌توان آن را از مصادیق «هزاره‌گویی» (به معنای عامش) محسوب کرد. به عبارت دیگر، منجی در آیین بودا دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. منجی، موعودی صرفاً معنوی است؛

۲. منجی، دارای خصایص «بشری - الوهی» است؛

۳. منجی، دارای رسالت جهانی است؛

۴. منجی، به سبب مصادق هزاره‌گرایی در این آیین از زمره منجی‌های «صرفاً پایانی»

نمی‌باشد (همان، ۱۱۹).

با بررسی‌های انجام شده در ادیان غیر ابراهیمی مورد مطالعه، هر یک از آن‌ها در

چشم اندازهایی که از منجی و رویکرد منجی گرایانه ارائه می کند؛ ویژگی هایی را برای منجی ابراز می دارد. جدا از اختلافات و اشتراکات موجود در ویژگی های ارائه شده، نکته مورد توجه در این پژوهش، این که ادیان غیر ابراهیمی مورد مطالعه در این پژوهش در چشم اندازی که از نجات ارائه می کنند، ویژگی های منجی، یکی از ابعاد و ارکان مهم چشم انداز آن ها محسوب می شود.

۲. چرخه نجات

دومین بُعد از ابعاد چشم انداز نجات در ادیان مورد مطالعه در این پژوهش، «چرخه نجات» است. غالباً در ادیان غیر ابراهیمی، پدیده هزاره گرای و دوره های تاریخی دیده می شوند که براساس این دوره ها و هزاره ها ظهور منجی خود را پیش بینی می کنند. این دوره های تاریخی به دو نحو قابل بررسی و تحلیل هستند:

۱. چرخه خطی: این چرخه نجات هم در ادیان ابراهیمی و هم در ادیان غیر ابراهیمی وجود دارد. به طور کلی در این تفکر، حرکت تاریخ و سیر وجودی انسان ها از یک نقطه آغاز می شود و در یک نقطه نیز به پایان می رسد.

در تفکر زرتشتی، حرکت جهان به بصورت خطی است و همچون ادیان ابراهیمی، جهان را دارای آغاز و پایان می دانند؛ با این تفاوت که طی چند هزاره، منجیان این آیین ظهور می کنند و در هزاره آخر، منجی اصلی، یعنی سوشیانت ظهور خواهد کرد. بنابراین، در آیین زرتشت، برخلاف برخی از ادیان که معمولاً منتظر یک موعود نجات بخش هستند، سه موعود وجود دارند و هر یک از آن ها به فاصله سه هزار سال از دیگری ظهور می کند. در مورد این ادوار تاریخی، در متون زرتشتی اتفاق دیدگاه وجود ندارد. برخی از متون، جهان را متشکل از نه هزاره می دانند و برخی این دوره جهانی را به مناسبت دوازده برج سال طبیعی و دوازده نشان منطقه البروج، متشکل از دوازده هزاره عنوان می کنند. قرآینی نیز وجود دارند که رقم اصلی را، ۶ هزار سال می دانند و به تدریج به ۹ هزار سال و ۱۲ هزار سال افزایش یافته است (بویس، صنعتی زاده، ۱۳۷۴: ص ۳۹۱). امیل بنونیست در این زمینه می نویسد: «۹ هزار سال عقیده زروانیان و ۱۲ هزار سال اعتقاد مزدیسنان غیر زروانی است» (بنونیست، سرکاراتی، ۱۳۷۷: ص ۷۰ به بعد)؛ اما نیبرگ عقیده دارد: «عمر جهان بنابر رأی زروانیان، ۱۲ هزار و بنابر اعتقاد مزدیسنان غیر زروانی ۹ هزار



سال است» (نیبرگ، نجم آبادی، ۱۳۵۹: ص ۳۸۷).

۲. چرخه دوری: در حرکت دوری، تاریخ جهان، بعد از پایان یک دور، دور بعدی، در همان نقطه آغاز، مجدداً شروع خواهد شد و به این شکل نیست که جهان در یک نقطه به طور کامل پایان یابد. به عنوان مثال، ادوار تاریخی براساس آموزه‌های هندو، به شکل خطی نیست، بلکه دورانی است؛ یعنی جریانی که کلیات آن تکرار می‌شود، در پایان هر دور، وجود جهان باید به پایان برسد و پیش از آن، برای ورود به دور جدید آماده شود؛ یعنی آغاز جهان کنونی که ما در آن زیست می‌کنیم، نقطه پایان مرحله‌ای دیگر از هستی است و دور وجود فعلی در جایی به نهایت خود خواهد رسید که آغازی خواهد بود بر دور بعدی و این حرکت دایره‌وار را حدی نیست. از دیدگاه برخی از ادیان، نظیر بودا و هندو حرکت تاریخ دورانی است (شاکری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۲۱۴). اصل اعتقاد به وجود اعصار در آیین هندویی، امری است که به فرجام‌شناسی آن آیین مرتبط است. در این آیین، چهار عصر «یوگه» (کریته، ترتا، دواپره و کلی) وجود دارند و هر چهار عصر با دوره‌های آغازین و پایانی هر یک، در مجموع «مهایوگه»، ۱۲ هزار سال را تشکیل می‌دهند که هر سال آن معادل ۳۶۰ سال انسانی است و لذا مجموعاً ۴۳۲ هزار سال را در برمی‌گیرد. یکصد مهاییوگه یک کَلِپه را می‌سازند و در پایان عصر کلی از هر کَلِپه، نابودی جهان با آتش‌سوزی و سیل به وقوع خواهد پیوست (جلالی مقدم، ۱۳۲۳: ص ۲۸۵-۲۸۷). هر یوگه با انهدام جهان پایان یافته و با خلق دوباره آن، یوگه دیگری آغاز می‌شود (همان، ص ۲۹۲).

چرخه نجات در آیین بودایی همچون آیین هندویی است. براین اساس، حرکت و جریان وجود و تاریخ به صورت دوری است. آنان برای جهان، آغاز و پایان واحدی متصور نیستند. بنابراین، چرخه نجات براساس اعتقاد آن‌ها به صورت دوری است. هر دور، بعد عظیمی را شامل است که پایان آن، آغازی برای دور بعدی خواهد بود؛ جریانی که به شکل لایتناهی ادامه می‌یابد. ادوار جهان (یوگه‌ها) و دوره‌های بزرگ‌تر (کَلِپه‌ها به سنسکریت و کِپه‌ها به پالی) در آیین بودایی، مشابه اعتقادات هندویی هستند؛ گرچه دارای تفاوت‌هایی نیز می‌باشند. یوگه‌ها با کلی یوگه شروع می‌شوند، تا به کریته یوگه برسند؛ سپس با ترتیب مخالف آن پیش می‌روند تا باز به کلی یوگه برسند. لذا به جای یک مهاییوگه مرکب از چهاریوگه، در این جا هر مهاییوگه از هشت دوره تشکیل و «آنتره کَلِپه» نامیده می‌شود.



با توجه به بررسی‌های انجام شده در این پژوهش، چرخه نجات در ادیان غیر ابراهیمی، به دو صورت «خطی» و «دوری» مطرح شده است. وجه تمایز هر یک از این ادیان را می‌توان در نگاه و رویکرد آن‌ها به مقوله هستی و جهان برشمرد.

۳. علائم ظهور منجی

یکی دیگر از ابعاد مورد توجه در چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی مورد مطالعه در این پژوهش؛ علائم ظهور می‌باشد. به طور کلی می‌توان برای ظهور منجی علائمی را بیان کرد که براساس تعالیم ادیان مذکور، در برخی موارد، آن علائم به صورت مشترک و در برخی موارد نیز متفاوت هستند. علائم ظهور معمولاً به سه دوره «قبل از ظهور»، «زمان ظهور» و «بعد از ظهور» تقسیم می‌گردند:

۳-۱. قبل از ظهور

علائمی را که در چشم‌انداز زرتشتیان حول مبحث وضعیت جهان، پیش از ظهور منجی ذکر گردیده و بدین نحو توصیف شده است:

جهان انباشته از ظلم و ستم، سیاهی و تباهی است که در آن همه کس و همه چیز گرفتار سختی‌ها، زشتی‌ها و نابسامانی‌ها می‌شوند و راهی جز فساد و نابودی نمی‌پیمایند. بنا بر متن زند و هومن یسن در ابتدای هزاره زرتشت که از آن با عبارت «پست‌ترین زمان» یاد شده است، دیوان گشاده موی خشم‌تخمه بر ایران چیره می‌شوند و به زشت‌کامی و ستم فرمانروایی و همه چیز را تباہ و ویران می‌کنند. همه چیز واژگونه شده و نه تنها شیرازه امور فردی و اجتماعی از هم گسیخته، بلکه نظام طبیعت نیز جریان طبیعی و همیشگی خود را از دست داده است. ظهور ابرهای بی‌باران در آسمان، وزش بادهای بی‌موقع سرد و گرم و ایجاد فصول نامنظم سال، همراه با گرما و سرمای سخت و طاقت فرسا، خشک شدن چشمه‌ها و بی‌بر شدن دانه‌ها و غله‌ها از آن جمله‌اند (شاکری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۱۹۰). انسان‌ها همانند گیاهان، کم‌تر زاد و ولد می‌کنند و این تغییرات به چهارپایان نیز راه یافته است؛ به طوری که چهارپایان اهلی چون گاو و گوسفند و اسب کم‌تر می‌زاینند و شیر آن‌ها کم‌چربی و موی آنان کم‌تر و پوست‌شان تُنک‌تر است و اسب کارزاری زور و نیروی کم‌تری دارد (أصف‌آگاه، ۱۳۸۷: ص ۴۵-۴۷).



به عنوان نمونه در اوستا این علائم بدین نحو بیان گردیده است:

و تخم، بر ندهد بر دانه‌ها در ده، هشت بکاهد [و] دو بیفزاید و آن که بیفزاید، سپید نباشد و خوردنی و دار و درخت بکاهد. اگر یکصد بگیرد، نور بکاهد [و] ده بیفزاید. آن را که بیفزاید، طعم و مزه نباشد. مردم کم‌تر زاینده و هنر و نیروی ایشان کم [باشد] و فریفتار و بددادر [ستمگرترا] باشند و سپاس و آزرمان و نمک ندارند. ایشان در نود [سالگی] نیز محبت ندارند (همان، ص ۱۸-۲۰).

اتفاقات پیش از ظهور در چشم‌انداز آیین هندو به سبب تفکر دوری که آیین مذکور به وجود و تاریخ دارد، به نحو دیگری است؛ گرچه در این آیین نیز منجی پس از یک دوره سختی و دشواری ظهور می‌کند و در اعتقاد اصلی هندوان آمده است که هر یوگه با انهدام جهانی به پایان می‌رسد و با خلق دوباره آن، یوگه دیگری آغاز می‌گردد (شاکری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۲۲۳)؛ چون جهان حالت دوری دارد و باید یک دور تمام شود تا دور بعد آغاز گردد. بنابراین، در پایان یک دور و قبل از ظهور کلکی و یوگه جدید، برخی وقایع در جهان رخ می‌دهد. ویشنو بورانه این مسئله را چنین توصیف می‌کند:

شاهان زمین روحیه‌ای سرسخت و خلق و خویی خشن خواهند داشت و همیشه به دروغ و شرارت معتاد خواهند بود. آن‌ها برای زنان، کودکان و گاو، مرگ به ارمغان می‌آورند و اموال پیروان خود را متصرف می‌شوند؛ در حالی که قدرت و اراده محدود دارند. در بیش‌تر نقاط به سرعت صعود می‌کنند و فرو می‌افتند و زندگی‌هایشان کوتاه و آرزوهایشان اشباع شدنی خواهد بود. آن‌ها رحم و مروت کمی از خود نشان می‌دهند. مردم کشورهای مختلف که با ایشان درمی‌آمیزند، از آن‌ها پیروی خواهند کرد و وحشیان تحت حمایت شهرباران نیرو می‌گیرند؛ درحالی که از قبایل پاک‌تر غفلت می‌شود و مردمشان پراکنده و نابود می‌گردند. ثروت و تقوا روز به روز کاهش می‌یابد، تا این که جهان از آن‌ها تهی می‌شود. دروغ، تنها وسیله رسیدن به موقعیت خواهد بود. زنان تنها برای ارضای تمایلات جنسی خواسته خواهند شد و زمین فقط برای معادنش عزیز خواهد شد. ریسمان براهیمنی تعیین‌کننده یک براهیمن خواهد بود (همان، ص ۲۲۴).

بر اساس آیین بودا، جهان قبل از ظهور میتریه، خصوصیات و وقایعی دارد که در مهاونسه از متون «تهره واده»، به بیان مطالبی حول مسئله علائم ظهور می‌پردازد:

میتریه پیش از نزول به زمین در آسمان توشیته اقامت می‌کند. زمان نزول او هم به دقت



معین شده است. پس از آن که شاکیه مونی به پری نیروانه رسید، جهان در سراسییبی و انحطاط سیر خواهد کرد و سرانجام ۵ هزار سال پس از آخرین بودا به منتهای زوال خود خواهد رسید. در این زمان، حداکثر عمر انسان ۱۰ سال خواهد شد. پس در جریان دوری عالم، باز وضعیت آرمانی تکرار می‌شود (سیر تاریخی دورانی) و عمر انسان به ۸۰ هزار سال می‌رسد و همه چیز آماده قبول تعلیم بودا می‌گردد. پس حکمرانی خواهد آمد که رفاه و تعالی را برای آدمیان فراهم می‌کند و هنگامی که این بهشت آماده شد، میتربه از آسمان توشیته فرود می‌آید (جلالی مقدم، ۱۳۲۳: ص ۲۹۹).

او برای مردم رفاه و بهروزی می‌آورد و آموزه‌های بودا را ترویج می‌کند. آن گاه که چنین فضایی بهشت‌گون فراهم آمد، میتربه از آسمان توشیته نزول می‌کند؛ بودایی خویش را به کمال می‌رساند و درمه را به فرهیختگان می‌آموزد. مَهاکشیپه از مریدان برجسته بودا، از خلسه‌ای که پس از پری نیروانه، معلم خویش به آن فرورفته بود؛ بیرون می‌آید تا بار دیگر بودا را خدمت کند و آموزه‌های آن روشنی یافته را بشنود (موحدیان عطار، ۱۳۸۰: ص ۱۱۸).

۳-۲. زمان ظهور

درآیین زرتشتی، به سبب اعتقاد به سه منجی، سه علائم برای زمان ظهور منجیان خود مطرح است. براساس متون زرتشتی، جهان در آستانه آمدن «هوشیدر» گرفتار نابسامانی و آشوب است. با زاده شدن هوشیدر، مردی سیاه درفش در خراسان پیدا می‌شود و پدشخواران را بیرون رانده و کشور ایران را به پریشانی و بی‌سامانی می‌کشد و چند سالی پادشاهی بد کند. پس از او، هیون و ترک به ایران می‌تازند و چند سالی با ویرانی و تباهی حکومت می‌کنند، تا این که مردی که او را «کی بهرام» می‌خوانند، از سوی کابلستان یا هندوستان برمی‌خیزد و زمام امور را در دست می‌گیرد. پس از بهرام‌ورچاوند و به قولی یک سال پیش از او، پشیوتن گشتاسپان از کنگدژ قیام و دین مزدیسنان را روا می‌کند. در این هنگام، هوشیدر به سی سالگی می‌رسد و با آغاز هزاره وی، خورشید به مدت ده شبانه روز در اوج آسمان، در همان جا قرار می‌گیرد که در ابتدای خلقت آفریده شده است. بدین ترتیب، مؤمنان می‌دانند که هزاره زرتشت به پایان رسیده و بر ناباوران و همگان روشن می‌گردد که پدیده‌ای شگفت و خارق‌العاده به وقوع پیوسته است (راشدمحصل، ۱۳۷۰: فرگرد ۷، بند ۳). وقایع شگفت‌انگیزی که در زمان ظهور هوشیدر رخ می‌دهد، عبارت



است از: قرار گرفتن خورشید و ایزدمهر به مدت ده شبانه روز در اوج آسمان و مدت سه سال، گیاهانی که به کار نیایند، خشک نمی‌شوند و یا به روایت دینکرد، برای گیاهان سه سال همیشه بهار خواهد بود. سیصد سال پس از آن آغاز هزاره، انواع درندگان و جانوران وحشی به هلاکت می‌رسند و گرگ سردگان (انواع گرگ) نابود می‌شوند.

دومین منجی، یعنی «هوشیدرماه» نیز، مانند هوشیدر، در سی‌سالگی به دیدار هرمزد و امشاسپندان نایل می‌شود و به نشانه این دیدار، خورشید، مدت بیست شبانه‌روز در اوج آسمان توقف می‌کند (میرفخرایی، ۱۳۶۷: فصل ۴۷، بند ۲۲ و ۲۳). با این حادثه، مؤمنان متوجه می‌شوند که هزاره هوشیدر به پایان رسیده است و ناباوران نیز شاهد تغییراتی در آسمان می‌شوند. فردای آن روز، روشن و بارانی است (دینکرد، ۱۳۹۷: ص ۶۷۱). اتفاقات عمده زمان هوشیدرماه عبارتند از: خورشید مدت بیست شبانه روز در میان آسمان مستقر می‌شود و شش سال گیاهانی که به کار نیایند، خشک نمی‌گردند (میرفخرایی، ۱۳۶۷: فصل ۴۸، بند ۲۴)؛ یا براساس روایت بندهش، شش سال به گیاهان سرسبزی داده می‌شود (بهار، ۱۳۶۹: ص ۱۴۳)؛ شیر گوسفندان و چهارپایان به حداکثر می‌رسد؛ به طوری که شیر يك گاو برای هزار نفر کافی است و به گونه‌ای می‌شود که مردم با صرف يك وعده غذا، برای سه شبانه روز سیر می‌شوند (دینکرد، ۱۳۹۷: ج ۷، فصل ۹، بند ۱). پیری و خشم و کینه و آز و نیاز و شهوت کاستی می‌پذیرد و آشتی، دوستی، رادی و رامش افزایش می‌یابد. در آن دوران، به روایت صد در بندهش، همه کیش‌ها و آیین‌ها جز کیش مزدیسنی باطل می‌شوند و همه مردم به پیغمبری زرتشت و رسالت موعودهایش ایمان می‌آورند (صد در بندهش، بمبئی، ۱۹۰۹: در سی و پنجم، بند ۳۸) و ده‌ها نشانه دیگر (آصف‌آگاه، ۱۳۸۷: ص ۵۶-۵۸). در زمان هوشیدرماه، ضحاک که در کوه دماوند به بند کشیده شده است، در اواخر دوران هوشیدر از بند فریدون رها می‌شود و فرمانروایی خود را بر دیوان و مردمان از سر می‌گیرد (همان، ص ۵۷ و ۵۸).

«سوشیانت»، آخرین نجات‌بخش آیین زرتشتی است که به زمین می‌آید تا جهان را از آلودگی‌ها



و ناپاکی‌ها پاك كند.^۱ سوشیانس (سوشیانت)، همانند خورشید نورانی است که فرّه کیانی با اوست. با ظهور او دین مزدیسنی کمال می‌پذیرد و استوار می‌ماند. دوران او فقط پنجاه و هفت سال است. او نیز مانند دو موعود دیگر، در سی سالگی به دیدار هرمزد و امشاسپندان می‌شتابد و با آنان گفت‌وگو می‌کند. به نشانه این دیدار، خورشید، مدت سی شبانه‌روز در میانه آسمان مستقر می‌شود؛ درست همان‌گونه که در آغاز آفرینش بوده است و مردمان می‌فهمند که بار دیگر با حادثه شگفت‌انگیزی روبه‌رو خواهند شد. کیخسرو سوار بر «وای درنگ خدای»^۲ به استقبال سوشیانس (سوشیانت) می‌آید و کارها و افتخارات خویش، از قبیل برافکندن بتکده کنار چیچست و کشتن افراسیاب تورانی را برای وی بازگو می‌کند. در طول مدت پنجاه و هفت سال (دوران سوشیانت) کیخسرو فرمانروای هفت کشور و سوشیانس (سوشیانت) موبدان موبد است (آصف آگاه، ۱۳۸۷: ص ۵۸ و ۵۹). دوره پنجاه و هفت ساله هزاره سوشیانس (سوشیانت)، دوره کمال و رشد موجودات اورمزدی است. همه دیوان از نسل دوپایان و چهارپایان نابود می‌شوند و همه زشتی و دروغ دیو آفریده و نیز بیماری، پیری، مرگ، آزار، ظلم، بدعت و همه بدی‌ها از میان می‌روند و مردمان، مطیع فرمان‌های دینی می‌شوند و همه در کنار یکدیگر به خوشی و شادمانی زیست می‌کنند (همان، ص ۵۹-۶۰).

اما علائم ظهور منجی در آیین هندو و بر اساس کلی یوگه، این چنین است: مردان را همسرانشان هدایت می‌کنند؛ زنان بی‌حیا شده، گستاخ و شهوت‌ران هستند؛ آن‌ها از دزدان و تباهاکاران بچه‌های بسیار می‌آورند؛ بازرگانان پرفریب، معاملات را اداره می‌کنند؛ شاهان، ستمگر و خونریز می‌شوند؛ رؤسای خانواده‌ها وظایف خود را فراموش کرده در خیابان‌ها گدایی می‌کنند و برهمنیان به سطح شورده‌ها فرو می‌افتند؛ خشکسالی و سیل، محصولات را نابود و جنگ و قحطی زمین را از ساکنان خالی می‌کنند. فی‌الجمله شرایط جهان به صورتی می‌شود که خردمندان برای ظهور کلکی نابود کننده، دست به دعا بر می‌دارند (شاکری زواردهی، ۱۳۸۸:

۱. در این‌که او آخرین آفریده هرمزدی است، در فروردین پشت، بند ۱۴۵ آمده است: «فره‌وشی پاکان نیک توانا را می‌ستاییم از کیومرث تا سوشیانس پیروزگر» (نجات‌بخشی در ادیان، ۱۳۸۱: ص ۴۰).

۲. «وای» در پهلوی و اوستایی به معنای فضا و باد و نیز نام ایزد جنگ است و پانزدهمین شیت اوستا به نام اوست. در متون متأخر زرتشتی «وای» به دو موجود هرمزدی و اهریمنی تقسیم می‌شود.

ص ۲۲۴). علامت ظهور در چشم انداز نجات در بهاگوتیه چنین آمده است:

عصر ویرانی، آنچنان خوفناک است که در آن هنگام به مدت یک صد سال ابرها به زمین نخواهند بارید؛ مردمان هیچ چیز برای خوردن نخواهند یافت و انسان‌ها در فشار گرسنگی قرار خواهند گرفت که به ناچار یکدیگر را خواهند خورد. مردمانی که این چنین از نیرو آکنده شده‌اند، به تدریج خودشان را به سوی نابودی نهایی خواهند راند (همان).

این وقایع ترسیمی از علائم ظهور در چشم انداز نجات در آیین هندو می‌باشد. بر اساس منابع مانوی نیز برخی علائم برای زمان ظهور منجی در این آیین ذکر شده‌اند. وقایعی که با ظهور مصادف می‌شوند، عبارتند از: علامات شگفت‌انگیزی که در آسمان پدید می‌آیند و بر آمدن «خردیشهر ایزد» دلالت می‌کنند و دانش را پیش از تکمیل فرشگرد به دنیا می‌آورند؛ فرشتگانی از شرق و غرب به فرمان او فرستاده می‌شوند و به همه اهل دنیا پیام می‌فرستند؛ اما اشخاص شرور، او را انکار و تکذیب می‌کنند. از طرف دیگر، پنج تن از نگهبانان پیروزگر آسمان‌ها و زمین‌ها با پرهیزکاران و دیوان فروتن به پرستش او سر فرود می‌آورند (هدایت، ۱۳۸۳: ص ۲۵-۲۶).

۳-۳. بعد از ظهور

در اوستای جدید، علائمی که برای بعد از ظهور منجی ذکر گردیده‌اند، عبارتند از:

۱. نابودی اهریمن و بازگشت به جهان پاک و عاری از ظلم و ستم؛

۲. گسترش دین و اخلاق؛

۳. تشکیل حکومت جهانی؛

۴. اجتناب ناپذیر بودن جنگ؛

۵. فراوانی نعمت و آسایش (شاکری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۲۰۳-۲۱۰).

اما در آیین بودا، جهان بعد از ظهور میتریه این‌گونه توصیف شده است:

در این جهان، ساکنان بی‌شمار زمین هیچ جنایتی نمی‌کنند و عمل بدی از ایشان سر نمی‌زند و از خوبی کردن مسروند. مردم بدون ضعف و نقیصه خواهند بود. آنان قوی، بزرگ و شادمانند؛ درحالی که بیماری بسیار کمی در میان آن‌ها وجود خواهد داشت. آن‌ها از رنج خارها آزاد خواهند بود و با برگ‌های سبز خود را خواهند پوشاند. آن‌ها بدون هیچ



زحمتی برای خود برنج فراهم می‌آورند و در این جهان است که میتربه دهرمة
(دَهرَم=دَرَم) - به معنای دین حقیقی - را اعلام خواهد کرد (زهادت، ۱۳۹۹: ص ۱۲۹).

نتیجه‌گیری

«چشم‌انداز نجات» عامل مؤثری برای ایجاد حس نجات‌خواهی و تحقق نجات در جوامع بشری محسوب می‌شود. چشم‌انداز نجات این قابلیت را دارد که تمام ظرفیت‌های موجود در جوامع بشری را در سمت و سوی نجات و رویکرد منجی‌گرایی قرار دهد. ادیان غیر ابراهیمی در مورد مسئله منجی و نجات دارای آموزه‌هایی هستند که در مطالعات مختلف به آن‌ها پرداخته شده است. در این پژوهش آنچه مورد توجه قرار گرفته، تبیین ابعاد چشم‌انداز ادیان شاخص غیر ابراهیمی در زمینه نجات و رویکرد منجی‌گرایی است. به همین دلیل، پژوهش پیش‌رو، با تمرکز بر آموزه‌های ارائه شده در ادیان غیر ابراهیمی شاخص و مطرح در جهان، سعی کرده است ابعاد چشم‌انداز نجات را مورد شناسایی و تبیین قرار دهد. براساس بررسی‌های انجام شده در این پژوهش، چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی دارای ابعاد سه‌گانه «ویژگی‌های منجی»، «چرخه نجات» و «علائم ظهور منجی» می‌باشد. این ادیان با ترسیم این سه محور در چشم‌انداز نجات سعی کرده‌اند تصویری از آینده مطلوب را پیش‌روی بشر قرار دهند. هر یک از ادیان مورد مطالعه در این پژوهش، رویکردهای خاصی در مورد منجی و نجات دارد؛ اما آنچه به عنوان وجه مشترک همه ادیان مذکور در ترسیم و به تصویر کشاندن چشم‌انداز نجات قابل توجه است، توجه آن‌ها به ویژگی‌های منجی، چرخه نجات و علائم ظهور منجی است که هر یک از این موضوعات به عنوان یک جزء از چشم‌انداز آن‌ها محسوب می‌شود. همچنین می‌توان به این نکته اذعان کرد که از منظر ادیان غیر ابراهیمی، موضوعات سه‌گانه ویژگی‌های منجی، چرخه نجات و علائم ظهور منجی از دغدغه‌ها و اهم مسائل این ادیان در موضوع نجات است. به همین دلیل، به نوعی سعی شده است در آموزه‌هایشان تصویری از این سه بُعد را ترسیم کند.

براساس بررسی‌های انجام شده در مورد چشم‌انداز نجات در ادیان غیر ابراهیمی، پیشنهاد می‌شود:

- چشم‌انداز نجات با رویکرد آینده‌پژوهانه در ادیان ابراهیمی نیز مورد بررسی قرار گیرد؛
- مزیت‌های چشم‌انداز نجات در آموزه‌های اسلامی با سایر ادیان غیر ابراهیمی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.



منابع

- قرآن کریم.
۱. آصف آگاه، سیدحسن (۱۳۸۷). **سوشیانت منجی ایرانویچ**، قم، انتشارات آینده روشن.
 ۲. آلبری، سی. آرس (۱۳۷۵). **زبورمانوی**، مترجم: ابوالقاسم اسماعیل پور، زمزمه ۲۲، تهران، فکرروز.
 ۳. آموزگار یگانه، ژاله (۱۳۸۶). **دینکرد**، تهران، نشر معین.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
 ۵. الهی نژاد، حسین (تابستان ۱۳۸۶). «**آینده نگری و فرجام تاریخ بشر**»، انتظار موعود، شماره ۲۱، ص ۸۱-۱۲۲.
 ۶. امامی کاشانی، محمد (۱۳۸۶). **خط امان**، مشهد، آستان قدس رضوی.
 ۷. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۸). **دانشنامه مزدیسنا (واژه نامه توضیحی آیین زرتشت)**، تهران، نشر مرکز.
 ۸. انوری، حسن (۱۳۸۲). **فرهنگ بزرگ سخن**، تهران، نشر سخن.
 ۹. بهار، مهرداد (۱۳۶۹). **بندش**، تهران، انتشارات توس.
 ۱۰. بنونیست، امیل (۱۳۷۷). **دین ایرانی بر پایه متن های معتبر یونانی**، مترجم: بهمن سرکاراتی، تهران، انتشارات قطره.
 ۱۱. بویس، مری (۱۳۷۴). **تاریخ کیش زرتشت**، مترجم: همایون صنعتی زاده، تهران، انتشارات توس.
 ۱۲. بی نا (۱۹۰۹م). **صد در نشر و صدور در بندهش**، مصحح: اروادبمانجی ناصروانجی دهابهار، بمبئی، اوقاف پارسی.
 ۱۳. پوردوود، ابراهیم (بی تا). **اوستا، گات ها یا گاهان**، بی جا، بی نا.
 ۱۴. _____ (۱۹۲۷م). **رساله سوشیانت**، بمبئی، انتشارات دینشاه جی جی باهای ایرانی.
 ۱۵. _____ (۱۳۵۶). **ویشت ها**، تهران، انتشارات تهران.
 ۱۶. _____ (۱۹۲۷م). **تصحیح و تفسیر گاهان**، بمبئی، انتشارات دینشاه ایرانی، انجمن ایرانیان زرتشتی.
 ۱۷. پورعزت، علی اصغر (۱۳۸۹). **مدیریت راهبردی عصرمدار رویکرد آینده پژوهانه به منافع عمومی**، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
 ۱۸. توفیقی، حسین (۱۳۸۵). **آشنایی با ادیان بزرگ**، تهران، انتشارات سمت.
 ۱۹. جلالی مقدم، مسعود (۱۳۲۳). **مقالات و بررسی**، دفتر ۷۱، نشریه دانشکده الهیات دانشگاه تهران.



۲۰. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۹). *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۱. حسینی آصف، سیدحسین (بهار ۱۳۸۴). «*باورشناخت موعود در ادیان و مکاتب مختلف*»، انتظار موعود، شماره ۱۵، ص ۱۴۹-۱۶۶.
۲۲. راشد محصل، محمدتقی (۱۳۷۰). *زند وهومن یسن*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. _____ (۱۳۸۱). *نجات بخشی در ادیان*، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، نشر دارالشامیه.
۲۵. رستمیان، محمدعلی (پاییز ۱۳۸۳). «*گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان چینی*»، نشریه اندیشه دینی، شماره ۱۲، ص ۴۷-۷۸.
۲۶. رضائیان، علی (بهار و تابستان ۱۳۸۲). «*هدایت از طریق چشم انداز و ارزش ها*»، مجله سخن سمت، شماره ۱۰، ص ۲۱-۳۰.
۲۷. رضی، هاشم (۱۳۴۲). *فرهنگ نامه های اوستا*، تهران، انتشارات فروهر.
۲۸. زهادت، عبدالمجید، یوسفیان، مهدی (۱۳۹۹). *معارف و عقاید ۵*، قم، نشر مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
۲۹. شاکری زوردهی، روح الله (۱۳۸۸). *منجی در ادیان*، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۰. عنایت الله، سهیل (۱۳۸۸). *پرسش از آینده: روش ها و ابزارهای تحول سازمانی و اجتماعی*، مترجم: مسعود منزوی، تهران، موسسه آموزشی تحقیقاتی صنایع دفاعی.
۳۱. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۱۰ق). *العین*، نشر موسسه دارالهجره، قم.
۳۲. فضیلت، فریدون (۱۳۹۷). *دینکرد*، بی جا، نشریرسم.
۳۳. کریستین، سن آرتور (۱۳۷۴). *ایران در زمان ساسانیان*، مترجم: رشید یاسمی، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
۳۴. کلینی، محمد (۱۴۰۷ق). *کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۹). *افق جهانی مدل مدیریت راهبردی موعودگرا*، تهران، دانشگاه امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۳۶. لنکستر، لوئیس (بهار ۱۳۸۳). *میتریه، موعود بودایی*، مترجم: علی رضا شجاعی، نشریه هفت آسمان، سال ششم، ش ۲۱.
۳۷. موحدیان عطار، علی (زمستان ۱۳۸۰ و بهار ۱۳۸۱). مقاله «گونه شناسی اندیشه موعود در ادیان مختلف»، فصل نامه هفت آسمان، شماره ۱۲-۱۳.
۳۸. _____ (بهار ۱۳۸۳). «گونه شناسی اندیشه مهدویت»، فصل نامه هفت آسمان، سال ششم، ش ۲۱.
۳۹. مونرو، مایلس (۱۳۸۵). *قدرت چشم انداز*، مترجم: فرزانه میرشاه ولایتی، تهران، مرکز آینده پژوهشی علوم و فناوری دفاعی.
۴۰. میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. نیبرگ هنری، ساموئل (۱۳۹۵). *دین های ایران باستان*، مترجم: سیف الدین نجم آبادی، تهران، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.
۴۲. ولفگانگ شومان، هانس (۱۳۷۵). *آیین بودا*، مترجم: ع. پاشایی، تهران، انتشارات فیروز.
۴۳. هدایت، صادق (۱۳۸۳). *زند و هومن یسن*، بی جا، نشر جامه دران.
۴۴. یاحقی، محمد جعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
45. www.wfs.org/methods/visioning

بررسی و تحلیل انجمن حجتیه در مقایسه با گفتمان امام خمینی بر اساس نظریه

لاکلا و موفه

حجت حیدری چراتی^۱

چکیده

در این جستار، به شرایط سیاسی- اجتماعی ایران معاصر با توجه به دو گفتمان مطرح از دیدگاه مشترک دینی‌شان پرداخته شده است. در دوره حکومت پهلوی، دو گفتمان بروز یافتند: «گفتمان انقلاب» که دارای قدرت مردمی و دارای خاستگاه اجتماعی قوی بود و نیز «انجمن حجتیه» که طرفدارانی از قشرهای مختلف داشت. هریک از این دو گفتمان خوانش خاصی نسبت به مهدویت و انتظار داشته و بر اساس این خوانش‌ها دارای گفتمانی متفاوت بوده و خروجی‌های متفاوتی نیز داشته‌اند.

این پژوهش، بر اساس «نظریه لاکلا و موفه»، با روش گفتمان در قالب توصیفی- تحلیلی به بررسی نقاط مرکزی (دال برتر)، مفصل‌بندی‌ها، عناصر و وقته‌ها و حوزه‌های گفتمان‌گویی گفتمان‌های پهلوی برگرفته از غرب، انجمن حجتیه و امام خمینی و تحولات سیاسی- اجتماعی پرداخته و از منابع کتابخانه‌ای، مصاحبه‌ها و فیلم‌های موجود برای گردآوری مطالب استفاده شده است. بنابر یافته‌ها، گفتمان غرب‌گرایانه پهلوی در ظرف نظریه لاکلا و موفه نتوانست دال‌های معنایی خود را بازسازی کند و توسط دال‌های انقلابی امام خمینی به انسداد رسید؛ ولی گفتمان انجمن حجتیه توانست در بحبویه تغییر گفتمان‌ها در هر دو نظام پهلوی و امام خمینی خود را بازسازی کند و باقی بماند.

واژگان کلیدی: مهدویت، انجمن حجتیه، نهضت امام خمینی، پهلوی، لاکلا و موفه، انتظار.

مذهب شیعه در دوره‌های متفاوتی به تشکیل حکومت‌های قدرتمند شیعی موفق شد و چرخش‌های عملکردی مهمی را به وجود آورد که بارزترین آن‌ها، روی کار آمدن دولت صفویه با حکومت رسمی شیعی (دوران غیبت امام معصوم) می‌باشد که دارای دو رکن «پادشاهی» و «روحانیت» بوده و بدین طریق، مشروعیت خود را زیر سایه روحانیت به دست آورد. پس از آن، حکومت قاجار با تثبیت جایگاه علمای سیاسی - اجتماعی توانست هم رویکرد تعامل‌گرایانه با علما را حفظ کند و هم مشروعیت حکومتی خود را تضمین گرداند؛ تا زمان شکل گرفتن نهضت مشروطه که به همت علمای برجسته شروع گردید؛ اما به دلیل دخالت دولت‌های استعماری از مسیر خود منحرف و به کمرنگ شدن حضور علمای دینی و سیاسی منجر شد و زمینه را برای کنار زدن علما و روی کار آمدن قشر روشنفکر با رویکرد غربی به وجود آورد. افول نقش علما در امور حکومتی، با روی کار آمدن پهلوی اول کلید زده شد. شاه در صدد بود مشروعیت خود را از روشنفکران به دست آورد. پهلوی اول تلاش کرد روشنفکران متدین و علمایی با ظاهر دینی را برای احیای روند اسلام‌گرایی با رویکرد جدید که اساس آن انطباق دین با فضای جدید فکری دنیا بود، آغاز کند؛ اما پدیده آمدن بحران‌های سیاسی، همچنین عدم یا کافی نبودن تئوری‌ها و تشکل‌های لازم برای ایجاد چنین تحولی سبب می‌شد به نتیجه دلخواه نرسند. با روی کار آمدن پهلوی دوم، یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری ایجاد شد، به نام «بهائیت» (با ادعای موعودگرایی علی محمد باب) که جامعه علما و قشرهای مذهبی با آن مواجه بودند و حتی با گسترش فعالیت، دارای مناصب مهمی در دولت شدند. گسترده شدن بهائیت، با توجه به فضایی که دولت ایجاد کرده بود^۱، انجمن‌ها و نهادهای دینی را به تلاطم فعالیت واداشت که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «انجمن حجتیه» بود. انجمن حجتیه با خوانشی مصلحت‌جویانه (عدم ایجاد حکومت تا زمان ظهور معصوم و عدم پذیرش هر نوع حکومت در دوران غیبت) و گفتمانی

۱. واگذار کردن مناصب دولتی مهم به افراد بهایی و حمایت از آن‌ها از طرف شاه پهلوی صورت گرفت؛ مانند دکترایادی که به عنوان پزشک مخصوص شاه فعالیت می‌کرد (رک: فالاجی، اورینا، مصاحبه با شاه، ۱۳۵۷ و پهلوی، محمدرضا، به سوی تمدن بزرگ، ۱۳۵۵).

تک‌بعدی از اسلام، به دنبال احیای روند اسلام‌گرایی سنتی و تعامل با حکومت پهلوی قد برافراشت. در این مسیر، نوعی دیگر از اسلام‌گرایی توسط امام خمینی پا به عرصه وجود گذاشت که نه با اسلام انحرافی و روشنفکرانه پهلوی سازگار بود و نه با خوانش التقاطی از اسلام توسط انجمن حجتیه. در نتیجه حامل پیامی بود برای ارائه اسلامی چند بعدی و فارغ از تعامل با گفتمان حکومت پهلوی (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۴ و رحیم‌پور، ۱۳۸۸).

نگارنده این پژوهش، دو گفتمان امام خمینی و انجمن حجتیه و یک گفتمان فرعی پهلوی (وام گرفته از گفتمان غرب) را مطرح می‌کند، و درصدد ارائه به پاسخ این سوال می‌باشد: «گفتمان‌های همراه یا مخالف با دیدگاه انجمن چه بوده و بر روند جلوبرنده یا متوقف‌کننده آن چه تاثیری داشته است؟» نوشتار حاضر با دیدگاهی متفاوت و از منظری جامعه‌شناختی به این موضوع پرداخته است و به این منظور بر اساس نظریه لاکلا و موفه در تلاش است چگونگی ایجاد، کارکرد و دگرگونی اندیشه‌ها را که در معانی و فعالیت‌های سیاسی همانند یک رشته به هم مرتبط هستند، تحلیل کند. به زعم نگارنده، پی بردن به نوع عملکرد انجمن حجتیه به عنوان گروهی مذهبی و تاثیرگذار بر افکار افراد جامعه از هر طبقه و طیفی و تقابل با گروه‌های مذهبی دیگر، به خصوص نهضت امام خمینی و تعامل با حکومت وقت، با استفاده از نظریه گفتمان به روش لاکلا و موفه؛ جوابی بر این نوع تقابل و تعامل خواهد بود. نظریه لاکلا و موفه به دلیل پرداختن به حوادث و رویدادهای جامعه و صعود و نزول‌های گفتمان‌های مختلف و عملکرد آن‌ها و همچنین تاثیراتی که بر دوره‌های مختلف بر افکار جامعه گذاشته؛ مورد توجه قرار گرفته است؛ به طوری که از دیدگاه این دو نظریه‌پرداز، دید روشن‌تر و کشف‌کننده‌ای به رویدادها، چه در گذشته و یا در آینده می‌توان داشت (ر.ک: کدپور، ۱۳۷۸).

پیشینه تحقیق

در سه موضوع انجمن حجتیه، حکومت پهلوی و امام خمینی پژوهش‌ها و کارهای تحقیقاتی مختلفی انجام گرفته و به این سه مؤلفه از زوایای متفاوتی نگاه شده است. برای نمونه می‌توان به کتاب «جریان‌شناسی انجمن حجتیه»، نوشته سیدضیاءالدین علیان‌سب و سلمان علوی نیک اشاره کرد که با دیدگاه تاریخی به فضای فعالیتی سه جریان مذکور پرداخته است.



یکی از مقالات جالب توجه از لحاظ محتوا درباره انجمن حجتیه و رویدادهای هم دوره با انجمن مذکور؛ مقاله «انسان منتظر از دیدگاه انجمن حجتیه و امام خمینی (علیه السلام)» به قلم عباس کشاورز شکری و امین خدابخشی است که در فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۴، در تابستان ۹۴ چاپ شده است. در این مقاله، محقق دو دیدگاه انجمن حجتیه و امام خمینی را مورد مطالعه قرار داده و سعی کرده است از منظری دیگر به جریان شناسی انجمن حجتیه در دوره معاصر ایران بپردازد. تفاوت مقاله پیش رو با تحقیقات انجام شده، آن است که در کارهای قبل گزارشی تاریخی برای دریافت اطلاعات به مخاطب ارائه شده؛ اما این نوشتار با بررسی ریشه‌های رفتاری و عملکردی انجمن و دو گفتمان دیگر، توانایی پیش‌بینی اتفاقات آینده را با قالبی جامعه‌شناسانه ممکن می‌سازد.

مفهوم شناسی

نظریه: «نظریه»، در حقیقت پاسخ مشترکی است به سؤالات «چه کسی و چه چیزی» (اصل تعریف اجزا) و «چه موقع و کجا» (اصل تعریف دامنه و حوزه کاربرد) «چگونه و چرا» (اصل تعریف ارتباطات بین اجزا) و نهایتاً پاسخ به این سوال است که آیا یک پدیده خاص می‌تواند اتفاق بیفتد؟ یا این که پدیده خاصی می‌خواهد اتفاق بیفتد؟ و یا این که آیا پدیده خاصی باید اتفاق افتد (اصل پیش‌بینی و آشکارسازی حقیقت) (واکر، ۱۹۹۸: ص ۱۶).

تحلیل گفتمان: «تحلیل گفتمان»، از مفاهیم پیچیده و کاملاً به هم مرتبط تشکیل شده است که در کنار یکدیگر معنا و مفهوم نظریه گفتمان را تشکیل می‌دهند. به همین منظور، مفاهیم جانبی به کار برده شده در نظریه لاکلا و موفه بیان می‌گردد تا در فهم مطالب، گامی رو به جلو برداشته شود. از جمله مفاهیم مرتبط برای تعریف تحلیل گفتمان عبارتند از:

۱. مفصل بندی: ایجاد مجموعه‌ای جدید از پدیده‌هایی است که به طور طبیعی به هم مرتبط نیستند و از طریق عمل مفصل بندی دارای هویت ارتباطی می‌شوند (تاجیک، ۱۳۸۳: ص ۴۶).
۲. دال و مدلول: هر نماد انتزاعی و یا حقیقی که بر معنایی خاص دلالت می‌کند، «دال» و معنایی که دال بر آن مصداق پیدا می‌کند «مدلول» آن می‌باشد (کسرایی، ۱۳۸۸: ص ۳۴۳).
۳. دال مرکزی: دال‌های دیگر از طریق دال مرکزی منسجم و معنادار می‌شوند و ظهور یک



گفتمان جدید بر اثر به وجود آمدن یک دال مرکزی می‌باشد (مقدمی، ۱۳۹۰: ص ۱۰۱).

۴. انسداد و توقف: وقتی یک عنصر به «وقته» یا «لحظه» تبدیل می‌شود، در معنای آن توقف یا انسداد به وجود می‌آید و تثبیت می‌شود. لازمه انسداد برجسته‌سازی معنای خود و به حاشیه راندن معنای رقیب است و این، امری موقت می‌باشد که لاکلا و موفه آن را بی‌قراری می‌نامند. این بی‌قراری کارکرد دوگانه دارد. هم می‌تواند باعث تزلزل معنای گفتمان حاکم باشد و امکان به وجود آمدن گفتمانی جدید را فراهم کند و هم می‌تواند فرصت بازسازی معنایی را برای گفتمان حاکم ایجاد کند (کسرائی، ۱۳۸۸: ص ۳۴۶).

۵. هژمونی: بر این نکته ناظر است که چه کسی در سیاست و اجتماع قدرت برتر است و یا کدام نیروی سیاسی می‌تواند بر امور رفتاری جامعه مسلط شود. مهم‌ترین کار هژمونی، تثبیت موقت معناها و دال‌های برتر است و دیگر کارکردهای آن، جایگزینی سلطه به جای زور و عادی و طبیعی جلوه دادن قدرت و مطابق با حقیقت نشان دادن آن با واقع است (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ص ۲۰۹).

سوژه: «سوژه» از دیدگاه لاکلا و موفه از آزادی نسبی برخوردار است. لاکلا و موفه سوژه را از آلتوسر و لاکان به عاریت گرفتند. لاکان بر نوعی شناسایی موقعیت سوژه در درون گفتمان تاکید دارد (سلطانی، ۱۳۷۷: ص ۱۶۰). گفتمان حاکم، هویت‌ها و روابط اجتماعی و همه چیز را تعیین می‌کند؛ در نتیجه هویت سوژه نیز در درون گفتمان معین می‌شود. یک سوژه می‌تواند در درون گفتمان‌های مختلف دارای هویت‌های گوناگون و گاه متضادی باشد.

تحلیل چهارچوب نظری

«تحلیل گفتمان»، یکی از کامل‌ترین ابزار از ابزارهای پیشین بررسی‌های کیفی در حوزه‌های اجتماعی-سیاسی است. نظریه لاکلا و موفه^۱ بر این مبناست که تمامی اعمال اجتماعی وقتی

۱. «لاکلا» و «موفه» از جمله نظریه پردازان گفتمان هستند که دارای دیدگاه‌هایی متفاوت در خصوص نقش گفتمان در علوم اجتماعی می‌باشند. آن‌ها معتقدند «ساختارهای گفتمانی»، خود، برساخته‌های سیاسی و اجتماعی هستند که ابره‌ها و اعمال متفاوت را به وجود می‌آورند. فهم استدلال ایشان بر این اساس است، زمانی که همه اعمال اجتماعی دارای معنا و



دارای معنا و مفهوم می‌شوند که در حوزه گفتمان قرار گیرند. حال، می‌توان با به کار گرفتن این الگوی نظری، الگویی برای مطالعه ادوار مختلف تاریخی - سیاسی و حتی دینی ایران در نظر گرفت و نقش نهادها و انجمن‌ها و گروه‌ها و یا نقش شخصیت‌ها را در ایجاد چرخش‌های تاریخی و اجتماعی در سطح خرد بررسی کرد.

در مبحث پیش‌رو، از گفتمان و مطرح کردن آن در حوادث و پیشامدها در برهه‌ای از تاریخ ایران به دنبال تعریفی مجزا هستیم؛ بدین صورت که «گفتمان، امکان مفصل‌بندی و چینش ذهنی حول یک نشانه و دال و تشکیل نظام معنایی و تثبیت و هژمونیک کردن آن، با ایجاد یک اجماع و اقتناع عرفی موقت است» (مقدمی، ۱۳۹۰: ص ۹۴).

تحلیل دو گفتمان (با خوانش دینی) در بستر زمانه

شروع کار لاکلا و موفه، بر اساس روش گفتمانی فوکو است؛ ولی با به کار گرفتن نظریات افرادی چون دریدا، بارت، لاکان، گرامشی و آلتوسر، نظریه کارآمدتری را شکل دادند که این نظریه قابلیت تبیین فراوانی دارد^۱. لاکلا و موفه رابطه‌ای بودن نظام شناختی را از سوسور دارند؛ ولی زبان را مجموعه‌ای از دال‌های بدون مدلول می‌دانند که معنای خود را بر حسب کاربردشان به دست می‌آورند. بنابراین مقاله و گفتمان‌های مورد بحث در آن، دال‌های موجود بدین شرح هستند: در گفتمان روشنفکرانه پهلوی اول، دال‌های مورد استفاده را «تجددگرایی»، «ضدیت دینی»، «سنت زدایی» و «پیشرفت» می‌دانند. در دوره پهلوی دوم، دال‌ها برحسب تغییر اوضاع زمانی «مدرن گرایی»، «سازش عمومی»، «آزادی بیان» و «قانون‌مداری» تغییر یافتند. دال‌های منتسب به انجمن حج‌تیه، «اسلام‌گرایی»، «مدارا و سازش»، «گریز از سیاست»، «انتظار و



مفهوم می‌شوند، در قالب گفتمان قرار می‌گیرند، و به عبارتی لاکلا و موفه در پی آن هستند که از تمام امور اجتماعی، نوعی «برداشت گفتمانی» ارائه کنند (رک: فتح‌اله، مهدی، مروری بر اصول و مبانی نظریه‌پردازی و تئوری‌سازی، ۱۳۹۷).

۱. برای مطالعه بیش‌تر رک: به مقاله «مقاله‌ای مفید از نظریات لاکلا و موفه، فرکلاف، هریس درباره گفتمان»، نوشته دکتر علی اصغر سلطانی.

مهدویت» و «بهاییت زدایی» را شامل می‌شد و در گفتمان امام خمینی، دال‌هایی مبنی بر «اسلام انقلابی»، «استعمار زدایی»، «آزادی»، «مبارزه» و «قیام و مهدویت» وجود داشت و هر کدام از گفتمان‌ها، دال‌های مورد نظر خود را به گونه‌ای تعریف می‌کرد که با نظام معنایی خود بیش‌ترین سازگاری را داشته باشد. یکی از مفاهیم کلیدی گفتمان، «سوژه» است. لاکلا به سوژه نیرویی پیش‌راننده بخشید؛ نیرویی که سوژه را وا می‌دارد همواره در میان گفتمان‌های مختلف در پی یافتن خودش باشد. در این بیان، انجمن حجتیه با رفتاری سوژه‌گونه در پی ابقای گفتمان خود، برخلاف آموزه‌های دینی و انسانی، مبنی بر زیریوغ ظلم نبودن، شاهد همکاری با هژمونی غالب بر جامعه می‌باشد (سلطانی، ۱۳۷۷: ص ۹).

برای تحلیل سه گفتمان دوره پهلوی (به عنوان گفتمانی فرعی -غرب‌گرایانه) و انجمن حجتیه و گفتمان انقلاب اسلامی، بدون هیچ‌گونه ارزش‌گذاری شخصی در مورد هر کدام از گفتمان‌ها و صرفاً تحلیل علمی، بر اساس دیدگاهی اجتماعی به بیان خاستگاه گفتمان‌های مذکور و ارتباط و نحوه اثرگذاری آن‌ها بر یکدیگر پرداخته می‌شود. در ابتدا نیز به علت تقدم زمانی از گفتمان پهلوی آغاز و با آوردن نشانه‌های صعود و نزول هر کدام از گفتمان‌ها نوع ارتباطشان را تحلیل می‌کنیم.

پهلوی اول با پادشاهی رضاشاه شروع شد؛ که خود دارای دو قسمت است: دوره همراهی با روحانیت برای کسب قدرت و دوره مبارزه با روحانیت که تا زمان سقوط رضاشاه ادامه داشت (رک: ژونیس ماروین، ۱۳۷۰).

رضاخان با توصیه بخش سیاسی ارتش انگلیس و به کمک سیدضیاءالدین طباطبایی که روشنفکری ملی‌گرا بود، توانست با کودتای خود قدرت قاجار را محدود کند. به این ترتیب، رضاخان موفق شد پایه‌های هژمونی غالب را متزلزل کند و گفتمان نظری خود را با الگوگیری از تحولات کشور ترکیه یعنی تبدیل حکومت سلطنتی ایران به حکومت جمهوری و به وجودآوردن گفتمان ضعیف دینی و فردی با دال‌هایی که ایران را به سمت مظاهر اروپایی سوق می‌داد، با حداقل دینی به صورت فردی و نه اجتماعی سمت و سو دهد؛ اما روحانیان و عامه مردم نسبت به رژیم جمهوری الگوگرفته از آتاتورک و پیش‌نویس شده غرب بدبین بودند. وجود گفتمان دینی قدرتمند، به واسطه مقبولیت مذهب تشیع و روحانیت در جامعه ایران؛ زمینه‌هایی به وجود آورد



که رضاخان را واداشت برای کسب حمایت روحانیان و عامه مردم و کسب مشروعیت حکمرانی و تثبیت قدرت سیاسی، با رهبران مذهبی سازش کند؛ تا جایی که برای دست یافتن به این مهم، «در پی جلب حمایت گروه‌های صاحب نفوذ، به ویژه روحانیون و علما برآمد» (بشیریه، ۱۳۸۴: ص ۶۹). مباحثات وی با روحانیان و مذهب تا جایی پیش رفت که «کلیه دکان‌های مشروب فروشی به دستور رضاخان تعطیل شد و گفته شد در میهمانی‌های رسمی دولت نیز به عوض مشروبات الکلی، دوغ و شربت قند و نظیر این‌ها استفاده شود و اگر کسی برخلاف این دستورات رفتار می‌نمود، گرفتار می‌شد» (مکی، ۱۳۸۰: ص ۲۹۸)؛ اما رضاخان بعد از اعلام پادشاهی و کسب قدرت کامل، به تدریج سیاست تعامل با روحانیان را کنار گذاشت و درصدد حذف قدرت سیاسی آنان برآمد. در این‌جا، رضاخان با رفتاری سوژه‌گونه برای تثبیت قدرت خود با افکار جمعی و علما سازش کرد و در واقع، بعد از سازش از حالت سوژه خارج شد و با محکم کردن هژمونی حکومتش، با اعمال قوانینی به تضعیف گفتمان دینی غالب بر جامعه پرداخت؛ از جمله تغییرات گسترده در نظام قانون قضایی کشور و اتخاذ قوانین غربی در زمینه حقوق مدنی و تجارت و جزا و اصلاحات آموزش با وضع مقررات جدید در نظام جدید، قانون متحدالشکل کردن البسه (که روحانیان را به استفاده از لباسی غیر از لباس روحانیت مجبور می‌کرد) و یا تصویب قانون کشف حجاب که در تقابل و تضاد کامل با ارزش‌های دینی مردم بود؛ این‌ها مواردی مهم از اقدامات رضاشاه در تقابل با مذهب و روحانیان قلمداد می‌شوند که این رویکرد در واقعه مسجدگوه‌رشاد به اوج خود رسید. علاوه بر این، در این دوره، روحانیانی چون مدرس دستگیر شدند و بعد از تبعید به شهادت رسیدند. محضرهای شرعی از حق ثبت اسناد ممنوع و روحانیان به شرکت در مؤسسات و عطا و خطابه‌ای مجبور شدند (بشیریه، ۱۳۸۴: ص ۷۲). به این ترتیب، رضاشاه از دیدگاه تفکری خود، با منزوی کردن گفتمان دینی و روحانیت و با الگوگیری از غرب که دین را مانعی برای پیشرفت قلمداد می‌کرد. با روی کارآمدن محمدرضا پهلوی، هژمونی استعماری غرب حفظ شده و در سایه تغییر شرایط و باز شدن فضای گفت‌وگو، روحانیان نیز مانند بسیاری از گروه‌ها، به بازیابی قدرت و گفتمان دینی خود پرداختند.

محمدرضاشاه، بر خلاف پدرش، برای ثبات قدرت سیاسی و نظامی حکومتش، فضای تعاملی آزادتری را با نیروی مذهبی و روحانیان فراهم آورد. وی با درخواست برخی از روحانیان مبنی بر

لغو کشف حجاب اجباری، با آنان موافقت کرد و تأسیس مراکز مذهبی جدید و فعالیت‌های سیاسی را اجازه داد؛ تا جایی که «با افزایش تعداد طلبه‌ها، گروهی از روحانیون به دانشگاه رفتند و با علوم جدید آشنا شدند و حوزه علمیه قم، از لحاظ رشد افکار و اندیشه‌های سیاسی، بر حوزه‌های علمی دیگر برتری پیدا کرد» (ازغندی، ۱۳۸۴: ص ۱۳۳). ساختن داستان‌های ارتباط شاه با خدا و ائمه علیهم‌السلام قابل تامل است. رفتن شاه به بقاع متبرکه (ر.ک: روزنامه اطلاعات، ۹ خرداد ۱۳۵۷)؛ و اجرای مناسک دینی و دادن مجوز چاپ کتاب‌های دینی از دیگر اقدامات شاه در اجرای همین سیاست بود. در اقدامی دیگر، شاه بعد از کودتای ۲۸ مرداد، در ظاهر برای دلجویی از علما، پروژه بهایی‌ستیزی را آغاز کرد و در این میان، با رشد بهائیت در ایران و مبارزه علما با این پدیده، حکومت با حمله به محافل بهائیان در سال ۱۳۳۴ به وسیله ارتش (دوانی، ۱۳۸۲: ص ۱۹۹-۲۰۰)؛ در صدد جلب دیدگاه مساعد و حمایت علما برآمد. در گفتمان پهلوی با عملکردی که نظام حکومتی در پیش گرفته بود و ارائه دینی حداقلی به جای تقویت دال‌های معنایی خود و توجه به ارزش‌های دینی جامعه (براساس دیدگاه لاکلا و موفه) به سمت انسداد حوزه گفتمان‌گونی خود در حرکت بوده و نهایتاً گفتمان امام خمینی به دلیل داشتن دال‌های محکم، باعث نابودی دال‌های پهلوی شد. با توجه به دیدگاه لاکلا و موفه، محمدرضا شاه نیز مانند پدرش گفتمانش را مستحکم کرد و با رحلت آیت‌الله بروجردی و مناسب دیدن عرصه، در مواضع خود، چرخشی سوژه مانند ایجاد کرد و و در کنار همسو کردن گفتمان‌های دیگر مثل انجمن (که به پذیرش هر نوع حکومتی در دوران غیبت قائل بوده) با اسلامی‌التقاطی درصدد قدرتمند کردن هژمونی خود برآمد.

حال به بررسی گفتمان اصلی و زمینه ظهور و رشد آن می‌پردازیم:

در این زمان کشور در وضعیت نابسامان و بی‌ثباتی، از جمله مداخله استعمار در اوضاع سیاسی کشور و خطر تکه تکه شدن و تاراج رفتن آن، به تخت نشستن شاه جوان و بی‌تجربه در امور کشورداری، خروج از اختناق سنگین دوره پهلوی اول و سرکوب روحانیت و دینداران برای حفظ ثبات سیاسی کشور، مواضع روحانیان و آیت‌الله بروجردی، به عنوان مرجع تقلید شیعیان نیز عدم مداخله مستقیم در امور سیاسی بود. در مقابل، گروه‌های مذهبی و روحانی به استحکام قدرت منزوی شده دینی پرداخته و هیأت‌ها و نهادهای مذهبی محدود شده دوره پهلوی اول را



احیا کردند. یکی از مهم‌ترین حرکت‌های مذهبی برای جذب نیروهای جوان و محکم کردن جبهه دینی در برابر تفکرات مدرن غربی و روشنفکرانه، انجمن حجتیه بود. انجمن حجتیه به عنوان گفتمانی از بدنه حوزه علمیه با تفکر اسلامی-سنتی، پا به عرصه وجود گذاشت. انجمن زیر سایه حمایتی علما و مذهبیان و برای پیشبرد مقاصد خود (استحکام مسائل اعتقادی مهدوی و مبارزه با بهائیت) مطابق با قوانینی که حکومت مشخص کرده بود، در امور سیاسی دخالتی نداشت و به امور فرهنگی و اشاعه مظاهر دینی می‌پرداخت و با بهائیت که خطری برای دین محسوب می‌شد، مبارزه می‌کرد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۰؛ علیانسنب و علوی نیک، ۱۳۸۸ و علیانسنب، ۱۳۸۶). آقای حلبی، به عنوان موسس انجمن حجتیه، به دلیل تجربه و حضور مستقیم در برنامه‌هایی برای مقابله با سیاست اسلام‌ستیزانه رضاشاه؛ مخصوصاً در حادثه ملی شدن صنعت نفت و حادثه خونین مسجد گوهرشاد (ر.ک: شاکری، ۱۳۶۲)؛ و پیشبرد برخی سیاست‌های مخالف با اسلام از سوی محمدرضا پهلوی، سیاست مصالحه و مدارا را با حکومت در پیش گرفت تا مجدداً چراغ اسلام با هجمه‌های اسلام‌ستیزی حکومتی به ضعف و نابودی حرکت نکند؛ زیرا بعد از قدرت‌یابی محمدرضا شاه و کودتای ۱۳۳۲ و رحلت آیت الله بروجردی، سیاست‌های پهلوی در برخورد با روحانیت تغییر کرد (ر.ک: شیخ محمدی، ۱۳۸۵ و ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶).

دلایل دیگری وجود داشتند که آقای حلبی از مبارزه با حکومت پهلوی اجتناب می‌کرد؛ اول این که حکومت پهلوی حکومتی شیعی بود و شاه در ظاهر به دین اسلام التزام داشت و دوم این که براساس باور محکم به نظریه و تئوری‌های اسلام سنتی و با اعتقاد به برخی از احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام هرگونه برافراشته شدن پرچم حکومت اسلامی پیش از ظهور امام زمان عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف را از مشروعیت ساقط و به شکست محکوم و آن را منتسب به پرچم طاغوت منتسب می‌دانستند (ر.ک: اخگری، ۱۳۶۷؛ باقی، ۱۳۶۲ و همان، ۱۳۶۳).

در این قسمت، به عملکرد انجمن حجتیه و سیاست‌های اجرایی آنان در بستر زمانی متفاوت از امروز، و در دوره عدم دخالت آقای حلبی در امور سیاسی و پیشبرد اهدافشان می‌پردازیم:

افکار و اعتقاد انجمن حجتیه، به منظور احیا و برگزاری آیین‌های مذهبی و شعائری بود که در دوره اختناق رضاخانی ممنوع و سرکوب شده بودند؛ برنامه‌ها و اقداماتی به طور ویژه برای معرفی

چگونگی رفتار فردی در زمان غیبت امام طرح‌ریزی می‌شد (ر.ک: غلامی، بی‌تا و همان، ۱۳۸۹). به طوری که نگاه انجمن حجتیه در مورد انتظار در عصر غیبت، به عنوان یکی از مهم‌ترین فاکتورهای اعتقادی شیعه محسوب می‌شد. البته در کنار اعتقادات انجمن حجتیه نسبت به مقوله انتظار؛ حرکت انقلابی امام خمینی برای زمینه‌سازی ظهور و با تئوری متفاوت از نوع نگاه انجمن بوده و در گذر زمان با تثبیت دال‌های معنایی خود، از جمله تشکیل حکومت اسلامی، روز به روز پررنگ‌تر می‌شد. در این زمینه می‌توان به سخنرانی آقای حلبی در سال ۴۷ توجه کرد که به این مضمون می‌باشد:

عرض کردم که شما روی هر جهتی از جهات انسانی که فکر کنید، ما نسبت به امام زمان مان وظیفه داریم. وظایف چند دسته هستند: وظایف قلبی، وظایف بدنی و وظایف مالی (جمعی از شاگردان، ۱۳۸۴: ص ۶۶).

پس از چند عبارت، چنین سخنانی از ایشان را ملاحظه می‌کنیم: «ترویج حضرت هم منحصر به زبان و قلم نیست؛ پول از همه بالاتر است. روزهای جمعه سفره پهن کنید؛ به نام امام زمان _ ارواحنا فداه _ چند تا از اهل علم، مخصوصاً سادات علما را تحت عنوان دعای ندبه دعوت کنید. شیر و چای مفصلی بدهید و بعد از دعا، چاشتی بدهید تا یکی دو ساعت دیگر بحث امام زمان علیه السلام بشود. بعد نهار بدهید. این خود، تعظیم و تجلیل امام زمان علیه السلام و تشویق مردم به ساحت ولایت آن بزرگوار است» (همان، ص ۷۱).

در کتاب آفاق انتظار (ر.ک: تاجری، ۱۳۵۸ و انجمن حجتیه، انتظار، ش ۷، ۱۳۶۰). چنین بیان کرده‌اند:

به خدا قسم، با آن آقایی و توجهی که او دارد، اگر همان قدر که در مشکلاتمان دلبستگی به یک رئیس اداره و یا به یک آیت‌الله و حجت‌الاسلام داریم، به او دلبستگی داشته باشیم و به پناه او برویم و دست به دامان او بزنیم، به حق قسم که بزرگ‌ترین مشکل‌ها را حل می‌کند. من مکرر گفته‌ام که هم فرد و هم اجتماع، راه را گم کرده است. اگر آن‌های و هوی‌ها و شعار دادن‌ها و مشت‌گره کردن‌ها را برای امام زمان صلوات الله علیه بکنیم، والله که قسم شرعی است، مشکلات فردی، بلکه مشکلات لاینحل اجتماعی ما را حل می‌کند. این‌ها را من تجربه کرده‌ام؛ آزموده‌ام (غیر از آن‌که علم و برهان و منطقی عقلی هم برای این کارها دارم) دوستان من هم که در این صراط وارد شده‌اند و آزمایش



کرده‌اند؛ نتیجه گرفته‌اند (جمعی از شاگردان، ۱۳۸۴، ص ۴۴).

برداشت انجمن حجتیه از بحث انتظار با فضای آن روز جامعه و فرهنگ شیعه همخوانی بیش‌تری داشت. نکته‌ای که در این بین وجود دارد، این نگاه باطل یا غلط نیست، بلکه بر اساس دیدگاه امروز و آموزه‌های مهدوی که پس از انقلاب تغییر کرده است؛ ناقص می‌باشد؛ ایده‌ای که معتقد است توکل، توسل و همه اعتقادات شیعه و سفارش‌هایی که از سوی بزرگان شده است، به جای خود باقی هستند. منتظر ماندن برای اصلاح جامعه بعد از غیبت حضرت، به معنای سکوت در برابر ظالمان نخواهد بود و در برابر مکر و حيله‌هایی که در سیر رسیدن به زمان ظهور از ناحیه مستکبران وجود دارد، نمی‌توان تنها به دعا و توسل تکیه کرد و کاری انجام نداد (ر.ک: آصفی، ۱۳۸۹).

انجمن در مسائل مربوط به تشکیل حکومت پیش از ظهور امام زمان، طبق آموزه‌های پیشین خود و آموزه‌های سنتی که در حوزه وجود داشت و بر آن نیز باور داشته، عمل کرده است. نکته قابل ذکر، این که انجمن حجتیه برای مبارزه با بهائیت و اصلاح اجتماعی به صورت کامل (مبارزه با افراد بهایی در رده‌های بالای حکومتی) جامعه را نیازمند داشتن رهبری معصوم می‌داند و عدم حضور فیزیکی رهبر معصوم را دلیل متقاعد کننده‌ای برای عدم مبارزه موثر و تمام‌کننده عنوان می‌کند. از منظر انجمن، فضای حاکم بر ما و رفتارهای اجتماعی ما چنان طبیعی هستند که امکان تصور جایگزینی برای وضع موجود غیرممکن می‌گردد. التزام داشتن به حکومت وقت و تلاش برای زمینه‌سازی ظهور تکلیف هر مسلمان معتقد به آموزه‌های دینی بوده است (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۸ و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰)؛ به طوری که آقای حلبی حتی بعد از گسترده شدن فضای انقلابی در جامعه، در اعتراض به افرادی که خلاف افکار سنتی عمل می‌کنند، در سخنرانی سال ۵۶ در آریاشهر تهران این گونه گفت:

اول شما یک افسر، یک پیشوا و رهبر معصوم، جنگی پیدا بکنید، یک رهبری که بتواند اداره اجتماع کند روی نقطه عصمت نه عدالت، عدالت کافی نیست، پریشب گفتم، اول او را پیدا بکنید، او را اقامه به کار بکنید، طرح داشته باشید، نقشه صحیح طبق نظر این رهبر معصوم داشته باش، آن وقت برو جانث را بده. آن وقت من هم واجب است منبر را ول کنم؛ [زیرا آن وقت] منبر بازی است، هفت تیر به کمرم ببندم، بروم جلو. آن رهبر



جلو باشد رهبر معصوم جلو بیفتد، فهمیدی؟ بنده توی خانه‌ام بنشینم، پلو بخورم، به جناب آقا بگویم برو میدان؛ می‌گوید: برو آقا دنبال کار خودت؛ خیلی خوب است، خودت بیا عمل بکن. التفات فرمودید یا نه؟ باید جنگ روی موازین دین به رهبری معصوم [باشد] نه عادل؛ عادل کافی نیست (اکبری، ۱۳۹۴: ص ۲۴۱).

انجمن حجتیه بر این امر تاکید دارد که تفکر شیعه، بر صبوری کردن در برابر اوضاع روز جامعه و جلوگیری از ایجاد تشنجات در جامعه مبتنی می‌باشد و انجمن نیز برای حفظ نام اسلام و دین بر این اصل پابرجا بوده است؛ در حالی که با توجه به دال‌های انجمن، مبنی بر «سازش و مدارا» و «انتظار در قالب آمادگی فردی» و همین‌طور با دیدگاه به اعتقاد آقای حلبی به عنوان پدر معنوی انجمن (که برخی مؤلفه‌های این دیدگاه عنوان شد)؛ تمامی فعالیت‌های انجمن به بودن شخص امام زمان منوط است و انجام دادن برخی از امور، مانند مبارزه با بهائیت، متناسب با دال‌های معنایی خود در سطح مردم عادی بوده است؛ زیرا در حکومت پهلوی بهاییانی که دارای مناصب مهم دولتی بودند، مصونیت داشتند.^۱ بنا بر این تفاسیر، انجمن کاملاً سوژه‌گونه رفتار می‌کند؛ به طوری که در دوران پهلوی، کاملاً تمامی اصول و مقررات را رعایت کرده و حتی این امر را به امور اعتقادی و دینی سرایت داده است و در مقایسه با امام خمینی^۲، خوانشی التقاطی و تقیه مدارانه داشته تا بتواند در هر فضا و شرایطی به حیات خود ادامه دهد البته گفتنی

۱. اگر شخص آقای حلبی اعتقاد مهدوی نداشت، انجمنی برای مبارزه با بهائیت تأسیس نمی‌کرد. انجمن حجتیه در مباحث گوناگون «انتظار» را به «اصلاح جامعه» معنا می‌کند و تلاش برای رسیدن به جامعه‌ای شایسته را سرلوحه کار خود می‌داند (رک: خسروپناه، عبدالحسین، جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها، ۱۳۹۴ و تاجری، حسن، تحزری حقیقت راهش این است، ۱۳۸۹).

۲. دیدگاه مهدوی امام خمینی و نوع عملکرد متفاوت ایشان نسبت به انجمن حجتیه شاهدهی است بر تفکر پویای ایشان نسبت به جامعه‌ای معنوی و مهدوی: «امیدوارم که این انقلاب جهانی بشود، و مقدمه برای ظهور بقیه‌الله - ارواحنا له‌الفداء - باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۱۳۱)؛ و در جایی دیگر می‌فرمایند: «امید است که این انقلاب جرقه و بارقه‌ای الهی باشد که انفجاری عظیم در توده‌های زیرستم ایجاد نماید و به طلوع فجر انقلاب مبارک حضرت بقیه‌الله - ارواحنا لمقدمه الفداء - منتهی شود» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۶۲).



است که این خوانش از دین و اعتقادات، با نوع اعتقادات غالب جامعه و حتی حوزه دینی همخوانی داشته است بر خلاف نهضت امام خمینی که تمام اصول و چارچوب را تحت الشعاع دیدگاهی چندبعدی از اسلام قرار داد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

در میان گفتمان‌های مختلفی که در جامعه به فعالیت مشغول بوده و گاه و بیگاه با هژمونی غالب درگیر و یا برای حفظ موجودیت خود با آن هماهنگ می‌شدند؛ گفتمانی با ماهیت حفظ اسلام، ولی عملکردی متفاوت از گفتمان سنتی حوزه، توسط امام خمینی را می‌توان عنوان کرد که از دل حوزه علمیه قم متولد شد. این گفتمان با اعتقاد بر اسلام سیاسی و پویا و در اعتراض به وضعیت جامعه و در تقابل با از بین رفتن عزت انسانی (به دلیل تکیه پهلوی بر غرب و کنارگذاشتن موازین سیاسی اسلام) و با هدف از بین بردن گفتمان غالب پا به عرصه گذاشت. در واقع عملکرد گفتمان پهلوی، دلیلی محکم برای ایجاد گفتمان رقیب با نظام معنایی متفاوت با پهلوی (موجب نابودی آن) و همین‌طور انجمن حجتیه (سبب کم‌رنگ شدن آن) شد. پهلوی راه پیشرفت و تجدد را در تکیه هر چه بیش‌تر به قدرت‌های جهانی می‌دانست و در جهت آن، از هیچ کوششی فرو گذار نمی‌کرد و در صورت لزوم برای به دست آوردن نمادهای تمدن جهانی، به از دست دادن سنت‌های اسلامی و دینی حاضر بود و با زنده کردن نمادهای ایران باستان و هزینه‌های گزاف جشن‌های ۲۵۰۰ ساله، درصد کم‌رنگ کردن نمادهای اسلامی در جامعه بر می‌آمد. پهلوی در این راه، هر روز بیش از پیش، از سنت‌های مورد قبول مردمی فاصله می‌گرفت و معنای گفتمانی خود در بیان افکار عمومی را از دست می‌داد. انجمن حجتیه نیز با هماهنگ کردن دال‌های معنایی خود با گفتمان پهلوی، زمینه را برای کم‌رنگ شدن دیدگاه ضعیفی که از اسلام ارائه می‌کرد؛ آماده ساخت.

درمقابل، هماهنگی و نزدیکی معنای نظام گفتمانی امام- که راه پیشرفت و تعالی را در احیای اسلامی سیاسی و پویا می‌دانست- با افکار عمومی و با عموم جامعه که روحیه‌ای اسلامی و دینی داشتند و عملکرد شاه که از لحاظ آموزه‌های اسلام نهایتاً به خود فروختگی و تحت سلطه استعمار قرار گرفتن می‌انجامید، منجر شد که امام خمینی سخنرانی‌های تندى علیه گفتمان غالب انجام دادند و در نتیجه، براساس همراهی عموم جامعه، حوادثی رقم خورد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، حادثه ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ بود که از جانب رژیم به کشتاری عظیم منتهی شد. در این میان،



گروه‌های مختلف بازخوردهای متفاوتی را نیز از خود نشان می‌دادند؛ از جمله انجمن حجتیه که نوعی دیگر از اسلام را به نمایش می‌گذاشت، برای حفظ گفتمان خود و نیز هماهنگ بودن با برنامه‌های مربوط به حکومت پهلوی، با صدور اعلامیه‌های عمومی برای اعضای خود، مبنی بر عدم دخالت در سیاست و یا ارسال نامه برای شاه به منظور برخورد با مخالفان رژیم؛ خود را با معنای غالب گفتمانی در جامعه هماهنگ می‌کرد؛ به طوری که در نامه‌ای خطاب به شاه با این مضمون، گفتمان انقلابی امام خمینی را محکوم کرده است:

پیشگاه مبارک اعلا حضرت، همایون شاهنشاه آریامهر؛ با کمال احترام به عرض خاک پای مبارک می‌رساند، جامعه روحانیت ایران از اعمال خائنانه گروه بی‌دین و ضد وطنی که بلوای پانزدهم خرداد را برپا کردند، ابراز تنفر و انزجار می‌کند و ارادت خالصانه اعلا حضرت همایونی را به خاندان نبوت تصدیق و تأیید دارد و آن اعلا حضرت را حامی دین اسلام و پیرو مذهب جعفری می‌شناسد و مورد تکریم و احترام جامعه روحانیت و خادمان مکتب اسلامی هستند و - ان شاء الله - سالیان سال سلامتی وجود اقدس شهرباری باقی و برقرار باشد... (ر.ک: آرشیو ۱۹/۷۲۲ هـ، ۱۳۵۴/۴/۳۱؛ علم، ۱۳۷۱ و فرودست، ۱۳۶۹).

انجمن در این نامه به صورت صریح، مواضع روحانیت سنتی را از گفتمان امام جدا و حکومت پهلوی را به عنوان حکومتی اسلامی و مورد تایید گفتمان سنتی معرفی می‌کند و ضمن این که خود را نماینده‌ای از جامعه روحانیت عنوان کرده است؛ از بدنه حکومتی جدا نمی‌داند. انجمن حجتیه، حتی برای همگام کردن خود با حکومت و برای مقابله با گفتمان امام، با حکومت و دستگاه امنیتی آن همکاری‌های گسترده‌ای داشته است، چنانچه، در برخی خاطرات آمده است که بعضی از انجمنی‌ها، انقلابیان را به ساواک معرفی می‌کردند (علیانسب، ۱۳۸۸: ص ۱۳۰) و این حرکت را برای محافظت و صیانت از اسلام سنتی و مشهور در حوزه می‌دانستند، نه بر پایه دشمنی و وطن‌فروشی. گفتمانی که انجمن حجتیه معنای دال‌های خود را بر آن پایه قرار داده بود، بر همکاری و پیشبرد اهداف حکومت پهلوی مبتنی بود. آن‌ها در این قالب رفتاری می‌توانستند از دال‌های به وجود آورنده انجمن محافظت کنند. حال، انجمن طبق نمودار فکری خود، در زمان اوج گرفتن انقلاب و مسلط شدن دال‌های انقلابی بنا بر دیدگاه محافظت از صیانت و اهداف انجمن طبق تغییرات اجتماعی، در معنای فکری خود چرخشی به وجود آورد.



به عبارتی دیگر، انجمن تا پیش از انقلاب، تقیه خود را بر اصل حمایت از حکومت پهلوی قرار داده و بعد از پیروزی انقلاب، تقیه خود را برای پایداری در عرصه اجتماعی بر حمایت از انقلاب تعریف کرد و به این نوع تاکتیک و رفتار نیز ناچار بود؛ زیرا بنا بر رفتار سوژه، در غیر این صورت، در همان نابودی دال‌های پهلوی، انجمن نیز از بین می‌رفت و باز هم در صورت به انسداد رسیدن هژمونی جدید، انجمن بنا بر طبیعت خود تغییر رفتاری متناسب با دال‌های مسلط بر جامعه را خواهد داشت؛ چنان که بعد از پیروزی گفتمان انقلابی امام و سیطره اسلام سیاسی، انجمن نیز تغییر رویه داد و حتی بر اساسنامه خود متممی زد و به اعضای خود اجازه فعالیت‌های سیاسی را صادر کرد (ر.ک: کرمی‌پور، ۱۳۸۲) و دال‌های معنایی خود را به فضای بعد از انقلاب و همکاری با نهادهای انقلابی تغییر داد؛ به طوری که با صدور اعلامیه روشنگران‌های به تاریخ ۵۸/۱/۱، همگان را به اطاعت از فرمان امام خمینی برای دادن رای مثبت به جمهوری اسلامی و مشارکت هرچه بهتر برگزار شدن این انتخابات دعوت کرد (ر.ک: جعفریان، ۱۳۹۲ و شیروودی، ۱۳۹۵).

در همین سمت و سو، با ورود به سازمان‌های کلیدی، سازمان مجاهدین خلق^۱ و سپاه پاسداران و مشارکت در جنگ ایران و عراق؛ اعضای حجتیه وفاداری خود را به انقلاب نشان دادند. پنج ماه پس از شروع انقلاب، انجمن با تجدید نظر در اساسنامه و درج متمم و ورود به طیف سیاسی جامعه، به واسطه وجود سازماندهی بالا و به دلیل دوام آوردن در فضای گفتمانی جدید و انقلابی؛ با گفتمان امام همسو شد؛ البته بدون این که در خط فکری و اعتقادی خود تغییری ایجاد کند و صرفاً به میزانی چرخش در مسیر ایجاد کرد تا بتواند در فضای جدید بماند و اهداف انجمن از بین نرود. در تأیید کلام پیشین، انجمن در قطعنامه پایانی سمیناری، با شرکت مسئولان شهرستان‌های تابعه که در فروردین ماه ۱۳۶۰ در تهران برگزار شد؛ چنین اعلام می‌دارد: «انجمن بر مواضع قبلی خود تأکید و پافشاری می‌کند.» بنا بر نظریه لاکلا و موفه و خاصیت سوژه بودن عملکرد انجمن و از طرفی به قدرت رسیدن گفتمان انقلابی و محکم کردن جایگاه

۱. گفتنی است، ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی سازمان مجاهدین خلق با برنامه‌های انقلاب همسو و از مسیر امام خمینی خارج نشده بود (ر.ک: روحانی، حمید، تحلیلی از نهضت امام خمینی، ۱۳۵۸ و وزرینی، حسین، گروه ابودر، ۱۳۸۱).

ارزش‌های انقلاب از سوی امام خمینی؛ شرایطی فراهم شد که رهبر حکومت برای جلوگیری از کم‌رنگ شدن دال‌های معرف انقلاب (و پیرنگ شدن دال‌های انجمن حجتیه که بر عدم تشکیل حکومت در پیش از ظهور معتقد بود) اقدام کند. سرانجام حضرت امام خمینی طی سخنرانی در روز عید فطر ۱۴۰۳ ق، برابر با ۲۱ تیر ۱۳۶۲، گروهی را که مواضعی مخالف با اسلام و تشیع داشتند، مورد انتقاد قرار دادند. ایشان از انجمن حجتیه اسمی نبردند؛ ولی تعریفی که از انجمن در ذهن مردم بود این بود، مبنی بر این آنان اعتقاد دارند باید ظلم زیاد بشود تا امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کنند؛ موجب شد تا اشاره‌ها به سوی انجمن برود و مسئله بالا بگیرد و لذا انجمنی‌ها در پی تعطیلی انجمن برآمدند. در نهایت در مرداد ماه سال ۶۲ اعلام تعطیلی کردند. دو نکته در اعلام تعطیلی انجمن وجود دارد: اول این که طبق اساسنامه انجمن، اگر تشکیلات از بین رفت، حتی اگر یک نفر هم از انجمن باقی مانده باشد، باید حرکت خود را ادامه دهد. با توجه به این نکته، انجمن هرگز منحل نمی‌شود. دوم، بعد از تعطیلی انجمن، وجوهات جمع‌آوری شده، باید به یکی از مراجع تحویل داده می‌شد، که نه تنها چنین نکردند، بلکه از دیگر مراجع اجازه صرف وجوهات دریافت کرده‌اند. باز هم انجمن حجتیه طبق دیدگاه فکری خود و برای جلوگیری از نابود شدن مطلق، به نوعی دیگر به ترمیم دال‌های معنایی خود پرداخت و با تغییر تاکتیک و فرو رفتن در لاک فعالیت‌های فرهنگی، همچنان به صیانت از آرمان‌های خود مبادرت ورزید.



نتیجه‌گیری

در این مقاله، با پیروی از الگوی نظری لاکلا و موفه، به تحلیل بر سه گفتمان ایران معاصر در مقام‌هایی متفاوت و اثرگذاری آن‌ها بر یکدیگر پرداخته شد. گفتمان قرض گرفته از غرب حکومت پهلوی، که طبق دیدگاه این دو نظریه‌پرداز، حکومت پهلوی برای رسیدن به هدف خود که همان رساندن کشور به تمدن‌های غربی و پیشرفت جهانی بوده و برای رسیدن به اهدافش دین را مانع آن می‌دانست و لذا حکومت به مخالفت با فضای دینی و روحانیتی جامعه آن روز ناچار بوده است. بر همین اصل، دین حداقلی و صرفاً ظاهری را دیکته کرد؛ در غیر این صورت، برای تغییر گفتمانی دوره قاجار و حکومت‌های پیشین دلیلی نبوده است. از این رو، پهلوی، برخلاف حکومت‌های پیشین، در پی کنار زدن روحانیت در امور حکومتی و جایگزین کردن روشنفکران با تفکر غربی بوده، به مخالفت با حوزه و روحانیت و سنت‌های دینی پرداخت. گفتمان پهلوی با این که نوعی استبداد شاهی را در خود داشت، تجدد و غرب‌گرایی را از دوره مشروطیت در خود مفصل‌بندی کرده بود و به دلیل این نگرش‌های تجددطلبانه و غرب‌گرایانه در سال ۱۳۰۷ ش، به بعد با تلاش در محو کردن تشیع و سنت‌های دینی و فرهنگی مردم، به تدریج گفتمان تشیع را از نظام گفتمان دینی خارج کرد و به حوزه مقاومت در نظام گفتمانی سیاسی سوق داد. اوج این راهبرد را می‌توان در حادثه «کشف حجاب» مشاهده نمود.

برای مقابله با گفتمان غرب‌گرایانه پهلوی، دو گفتمان با دو مسیر مجزا از بطن حوزه‌های علمیه ظهور کردند. ابتدا گفتمان انجمن حجتیه، در زمان پهلوی دوم به وجود آمد که رویکردی مصلحت‌اندیشانه و تعامل‌گرایانه با حکومت اتخاذ کرده بود و با این تفکر از اسلام سنتی و ایستادگی حمایت و محافظت می‌کرد. در این میان، اسلام سنتی موجود نیز برای محافظت از خود و نابودی کامل رو به ته نشین کردن دال‌هایی بوده است؛ دال‌هایی مانند «تشکیل حکومت اسلامی پیش از ظهور امام زمان محکوم به نابودی است»؛ تا بتواند در فضای جدید دوام آورد. طبق دیدگاه لاکلا و موفه این رویکرد از اسلام، در فضای اسلام ستیزی حکومت پهلوی، عملکرد بجایی داشته و دال‌های معنایی درستی پایه‌ریزی کرده و به این ترتیب توانست از به انسداد رسیدن دال‌های اسلام سنتی جلوگیری کند و در میان عامه مردم نیز پایگاه دینی موجهی داشته باشد. گفتمان سوم در پی نیازمندی جامعه و درمقابل دوگفتمان مطرح شده و برای شناساندن اسلام فعال و پویا، در



تلاش برای معرفی اسلامی چند بعدی و آماده‌سازی جامعه برای تحقق حکومت عدالت جهانی و غیر مصلحت‌اندیشانه در مخالفت با رژیم پهلوی به وجود آمد.

ایجاد رابطه خصمانه بین گفتمان امام و گفتار غرب‌گرایانه پهلوی، دلیلی بر قوی شدن گفتمان انقلابی بود و گفتمان حاکم (پهلوی) را به اعمال خصومت شدیدتری مجبور می‌کرد؛ به طوری که برای از بین بردن گفتمان مقابل خود، از تمام ابزارهایی که در اختیار داشت، استفاده می‌کرد. یکی از این اهرم‌های کمک کار پهلوی، انجمن حجّتیّه بود. اقدامات انجمن نیز تا زمان پابرجا بودن قدرت پهلوی (قبل از نابودی کامل توسط دال‌های معنایی امام خمینی که در سمت‌وسوی کاملاً مخالف با حکومت پهلوی بودند)؛ در جهت حفظ و حمایت از آن بود و می‌توان این گونه بیان کرد که انجمن به دلیل این که در تضاد کامل با نظام فکری انقلاب و امام نبود و هر دو زیر لوای اسلام بودند؛ پس از حادثه ۱۷ شهریور و مسجل شدن پیروزی انقلاب تغییر رویه داد و به سمت و سوی انقلاب متمایل شد. زمانی که گفتمان انقلابی امام در مسیری بود که به هژمونی برتر تبدیل شود، مسلماً با گفتمان اسلام سنتی که در سکون به سر می‌برد، دچار اصطکاک و چالش می‌شود؛ ولی بنا بر نظریه لاکلا و موفه، انجمن حجّتیّه با پوسته سوژه گونه خود، بنا بر تغییر فضای جامعه، خود را با اصول روز منطبق می‌کند تا هر زمان که نیاز باشد، پوسته خود را عوض کند و مطابق با طبیعت خود این کار را برای ماندگاری خود انجام می‌دهد. از مفاهیم کلیدی لاکلا و موفه واژه «سوژه» است که در میان سه گفتمان مطرح شده انجمن حجّتیّه در قالب سوژه، در هر دوره‌ای متناسب با وضعیت و فضای فکری جامعه و برای نجات دال‌های معنایی خود و پیشبرد اهداف و برنامه‌هایش تغییر موضع داده و هم‌رنگ جماعت شده است. خواه، ناخواه زمانی که گفتمان‌ها بنا بر ویژگی‌های زمانی و به انسداد رسیدن دال‌های معنایی گفتمان پیشین به محاق و به نابودی کشانده می‌شوند؛ گفتمانی دیگر که توانسته است دال‌های معنایی خود را بر جامعه مسلط کند (تا زمانی که دال‌های خود را ترمیم و به روز رسانی کند)؛ همچنان به عنوان قدرت برتر عمل می‌کند و در میان گفتمان‌هایی که بتوانند خود را با هژمونی برتر سازگار کنند؛ حتی در دوره‌های ضعف خود همانند آتشی زیرخاکستر می‌مانند تا فضایی مناسب برای احیای خود پیدا کنند، و نشان دهند هرگونه کنش و واکنشی به منظور حفظ ماهیت اصلی بنا بر دیدگاه لاکلا و موفه درست و بجا می‌باشد؛ خواه این عملکرد با افکار عامه مطابق باشد یا مخالف آن.



منابع

۱. آصفی، محمدمهدی (۱۳۸۹). *انتظار پویا*، مترجم: تقی متقی، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج).
۲. اخگری، محمدرضا (۱۳۶۷). *ولایتی‌های بی‌ولایت (انجمن حجتیه)* (ج ۱). تهران، انتشارات محمدرضا اخگری.
۳. ازغندی، علیرضا (۱۳۸۴). *تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۱۳۲۰-۱۳۵۷*. تهران، سمت.
۴. اکبری آهنگر، رضا (۱۳۹۴). *درسنامه انجمن حجتیه سیری در اندیشه‌ها و عملکردها*. مشهد، انتشارات حق پژوهی.
۵. انجمن حجتیه (۱۳۶۰). «انتظار»، *نشریه داخلی انجمن حجتیه*، پاییز، ش ۷.
۶. باقی، عمادالدین (۱۳۶۲). *در شناخت حزب قاعدین زمان*، تهران، نشر دانش اسلامی.
۷. _____ (۱۳۶۳). *در شناخت حزب قاعدین زمان (موسوم به انجمن حجتیه)*، تهران، دانش اسلامی.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۸۴). *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران، گام نو.
۹. پهلوی، محمدرضا (۱۳۵۵). *به سوی تمدن بزرگ*، تهران، مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی دوران پهلوی.
۱۰. تاجری، حسن (۱۳۸۹). *تحزبی حقیقت راهش این است*، تهران، آفاق.
۱۱. تاجری، حسین (۱۳۵۸). *انتظار، بذر انقلاب*، تهران، بدر.
۱۲. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۹۲). *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران*، سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷، تهران، چاپ گلرنگ یکتا.
۱۴. جمعی از شاگردان (۱۳۸۴). *آفاق انتظار*، تهران، نشر آفاق.
۱۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰). *ماهیت ضد انقلابی انجمن را بشناسیم*، تهران، (بی‌نا).
۱۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). *جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها*، قم، موسسه حکمت نوین اسلامی.
۱۸. دوانی، علی (۱۳۸۲). *خاطرات و مبارزات حجت الاسلام فلسفی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۹. رجبی، آرش (۱۳۹۴). *نقد و بررسی انجمن حجتیه*، تهران، نشر کانون اندیشه جوان.



۲۰. رحیم پور، حیدر (۱۳۸۸). *انجمن پیروان قرآن تا انجمن حجتیه*، تهران، انتشارات فرد.
۲۱. رحیمیان، محمدحسن (۱۳۸۸). *در سایه آفتاب*، تهران، مؤسسه فرهنگی پاسدار اسلام، شاهد.
۲۲. روحانی، حمید (۱۳۵۸). *تحلیلی از نهضت امام خمینی (ج ۱)*، قم، انتشارات دارالفکر.
۲۳. زرینی، حسین (۱۳۸۱). *گروه ابوذر*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۴. زونیس، ماروین (۱۳۷۵). *شکست شاهانه*، مترجم: عباس مخبر، تهران، طرح نو.
۲۵. سلطانی، علی اصغر (زمستان ۱۳۸۳). *تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش*، مجله علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ش ۲۸، ص ۱۵۳-۱۸۰.
۲۶. شاکری، رمضانعلی (۱۳۶۲). *انقلاب اسلامی مردم مشهد از آغاز تا جمهوری اسلامی*، تهران، بی نا.
۲۷. شیخ محمدی، رضا (۱۳۸۵). *خاطرات آیت الله سیدمحمدتقی شاهرخی خرمآبادی*، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۸. شیرودی، مرتضی؛ نوری، عبدالله (۱۳۹۵). *جریان شناسی فکری - فرهنگی انجمن خیریه حجتیه در ایران معاصر*، مشهد، انتشارات زمزم هدایت.
۲۹. عبدالحسین، خسروپناه (بهاره ۱۳۹۰). *جریان شناسی (۱) آشنایی با انجمن حجتیه*، مجله پیام، ش ۱۰۵، ص ۱۶۰-۱۸۳.
۳۰. علم، اسدالله (۱۳۷۱). *گفتگوهای من با شاه: خاطرات محرمانه امیر اسدالله علم*، مترجم: گروه مترجمان، تهران، طرح نو.
۳۱. علیانسیب، سیدضیاءالدین؛ علوی نیک، سلمان (۱۳۸۸). *جریان شناسی انجمن حجتیه*، قم، انتشارات وثوق.
۳۲. علیانسیب، ضیاءالدین (۱۳۸۶). *جریان شناسی انجمن حجتیه*، قم، نشر زلال کوثر.
۳۳. غلامی، فتاح (۱۳۸۹). *لایه های پنهان انجمن حجتیه*، از سایت محاکمه www.mohakeme.com.
۳۴. فالاحی، اوریا نا (۱۳۵۷). *مصاحبه با شاه*، مترجم: پیروز ملکی، تهران، امیرکبیر.
۳۵. _____ (بی تا). *۶۰ سال فراز و نشیب. باز یابی ۲۳ آبان ۱۳۸۲*، از www.baztabonline.com.
۳۶. فتح الله، مهدی (۱۳۹۷). *مروری بر اصول و مبانی نظریه پردازی و تئوری سازی*، چهارمین کنفرانس بین المللی مهندسی صنایع و سیستم ها.
۳۷. فردوست، حسین (۱۳۶۹). *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی (ج ۵)*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی.
۳۸. کدیور، جملیه (۱۳۷۸). *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران، طرح نو.



۳۹. کرمی پور، حمید (۱۳۸۲). *خاطرات آیت الله ابوالقاسم خزعلی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴۰. کسرای، محمدسالار؛ پوزش شیرازی، علی (پاییز ۱۳۸۸). «*نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده های سیاسی*»، مجله سیاست، ش ۱۱، ص ۳۳۹-۳۶۰.
۴۱. مارش واستوکر (۱۳۷۸). *روشن و نظریه در علوم سیاسی*، مترجم: امیرمحمدحاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴۲. مدنی، سیدجلال الدین (۱۳۹۱). *تاریخ سیاسی معاصر ایران (ج ۱)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. مقدمی، محمدتقی (بهاره ۱۳۹۰). «*نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه و نقد آن*»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۶، ص ۹۱-۱۲۴.
۴۴. مکی، حسین (۱۳۸۰). *تاریخ بیست ساله (ج ۱)*، تهران، انتشارات علمی.
۴۵. روزنامه اطلاعات (۱۳۵۷). *از سفرشاه ایران به خراسان*، به روایت خبرگزاری رویترز، ۹ خرداد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-
تحقيقية

انتظار

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 عليه السلام)
جبارى، محمد رضا
(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام التعليمية والتحقيقية)
خسرويه، عبد الحسين
(استاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامى)
رضانجاد، عز الدين
(استاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
رضائى الاصفهاني، محمدعلى
(استاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
زارعى متين، حسن
(استاذ في جامعة طهران)
شاكري الزواردهى، روح الله
(معيد في جامعة طهران)
صفرى الفروشانى، نعمة الله
(استاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
كلباسى، مجتبى
(استاذ في الحوزة العلمية)
محمد الرضائى، محمد
(استاذ في جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهديوية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائتى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاكرى الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنضيد والإخراج:

مسعود سليمانى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة فى نشر المجلة:

www.entizar.ir

موقع مجله الانتظار الموعود

www.isc.gov.ir (ISC)

موقع علوم العالم الإسلامى

www.magiran.com

بنك المعلومات للصحف والمجلات

www.noormags.com

موقع نور للمجلات التخصصية



العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائية) زقاق آمار، مركز المهديوية
التخصصى

الهاتف: ٢٥٣٢٨٤١٦٦٦ - رقم الفاكس: ٢٥٣٢٧٧٣٧١٦

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ٥٠٠/٠٠٠ ريال

تحليل السلطة السياسية والأيدلوجية للإسلام في عصر الظهور

علي الرباني الكلبايكاني^١

تعتبر «الحالة والمنهجية الأيدلوجية والدينية للجوامع البشرية في المستقبل ونهاية التاريخ الإنساني» من المسائل والقضايا المهمة التي أثارت حفيضة وإهتمام الباحثين والمحققين في مختلف المجالات السياسية والإجتماعية والدينية، وقد عمل هؤلاء على إبداء وجهات نظرهم وآرائهم وذلك طبقاً للأسس والقواعد المذهبية والدينية، ويعتقد المحققين والباحثين الإسلاميين بأن الحالة والمنهجية الدينية العالمية في نهاية التاريخ تحمل الصبغة الإسلامية، وحسب المنظار الشيعي فإن من يسيطر على العالم ويهمن عليه فهي التعاليم الإسلامية المبنية على اساس التفسير والشرح الذي أبداه الإمام علي عليه السلام وبقية الأئمة الأطهار عليهم السلام والسؤال الأساسي لهذا البحث والتحقيق هو كيف تتحقق غلبة التعاليم الإسلامية والوحدانية مع وجود المذاهب والأديان المختلفة في العالم ويعتمد البحث هذا على الأسلوب البحثي والمكتبي والوصفي وعلى النظرة الجامعة للروايات وتحليلها.

المصطلحات المحورية: المجتمع المهدوي العالمي، عالمية الإسلام، السيطرة الأيدلوجية، الحاكمية السياسية، عصر الظهور.



١. أستاذ في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

تصنيف أصول ظهور عملية إنكار المهدوية عند أهل السنة

^١ روح الله شاكري الزواردهي

^٢ ميثم دوست محمدي

^٣ سعيد خادم الحضرتي

كانت «المهدوية» واحدة من التعاليم الإسلامية المهمة والتي شكلت واقعاً مقبولاً لدى علماء المسلمين ولكن ظهر على السطح في القرون الأخيرة بعض من أنكارها في أوساط أهل السنة. ولاشك فإن السبب في بروز وظهور هذه العملية عند أهل السنة يرجع إلى أصول وأرضيات متعددة. وتسعى هذه المقالة ومن خلال أعمال الإسلوب الوصفي - التحليلي إلى جمع المعطيات الأئمة من المصادر المتبعة لدى أهل السنة والتاليفات التي كتبها منكري المهدوي. وتظهر النتائج التي خرجت بها هذه الدراسة والمعطيات التي ظهرت يان «التصنيف» لهذه الأرضيات والأصول يمكن تقسيمها من خلال المنهج الكلامي - النقلي إلى ثلاثة تقسيمات «الاسس الكلامية» و «الروائية» و «الإجتماعية» ولعل من جملة الأصول والقواعد للاسس الكلامية وأهمها هي: عدم وجود المكانة للكلام الإمامي، والخلاف في كلام أهل السنة، وعدم القبول والإذعان إلى الإستدلال العقلي - الكلامي في إثبات المهدوية عند أهل السنة وفقدان مكانة الحجّة للمنقذ ويمكن وبواسطة تصنيف وتحليل هذه الاصول والأرضيات إيجاد الأرضية المناسبة إلى نقدها من جميع جوانبها بالإضافة إلى تقديم تصور جامع وشامل عن عملية بلورة وتشكيل نهج إنكار المهدوية لدى أهل السنة.

المصطلحات المحورية: إنكار المهدوية، أهل السنة، الأضرار المهدوية، الروايات المهدوية، علل إنكار المهدوية.



١. أستاذ مساعد في قسم معرفة الشيعة، جامعة طهران (برديس فارابي).

٢. دكتوراه في قسم تدريس المعارف والعلوم الإسلامية، جامعة طهران (برديس فارابي).

٣. ماجستير في العلوم السياسية الجامعة الإسلامية الحرة، قم المقدسة.

إعادة قراءة مكانة المهدوية في تحقيق حكومة العدل من منظور الزيدية^١

السيدة فاطمة الحسيني الميرصني^٢

السيد عبد الله الدانثي^٣

إن «للمهدوية» والتي تعتبر عنواناً للتعالم المهمة ومورداً لإجماع الفرق الإسلامية تعريف وتوضيحات وبيانات متنوعة وقد وضعت «الزيدية» وهي تحت مسمى الفرقة الرابعة للإمامية تحقق «حكومة العدل ونفي الظلم» محوراً ومعياراً آخرًا لعقائدها وعملت على محورية جميع الأمور مدار هذه المسألة وعلى الرغم من الإتيان بالنص والتنصيب الإلهي في تحليل وأقوال قادة ومفكري الفرقة الزيدية عن الإمامة وحتى الاستفادة وبشكل فرعي وتبعي للروايات الخاصة والمتعلقة بالإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام فإن الأساس والاصل هو نفي الظلم والجور لاجل تحقيق ذلك والذي ينجزه هو خليفة من أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَام بشكل عام وليس بطريقة معينة وتعمل هذه المقالة ومن خلال الاستفادة من الأسلوب الوصفي - التحليلي على دراسة النصوص والأحاديث الواردة عن الفرقة «الزيدية» وإعادة القراءة في كيفية الاستفادة هذه الفرقة من المفاهيم المهدوية سواء شخص الإمام والخلافة والبرامج وعلامات الظهور لاجل إيجاد «مجتمع العدل» والنتائج المهمة التي تم إستخلاصها من هذا التحقيق هي عبارة عن: محورية القيام والامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الهيكلية المعرفية للإمامة الزيدية ووضعها معياراً في معرفة الإمام.

المصطلحات المحورية: الزيدية، حكومة العدل، القيام، الجهاد، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.



١. مأخوذة من رسالة الدكتوراه تحت عنوان «تطور العقيدة والرؤية المهدوية في الفرق الإسلامية» الجامعة الإسلامية الحرة

فرع ذكرى الإمام الخميني فرع طهران.

٢. أستاذة مساعدة في قسم العلوم القرآنية والحديث الجامعة الإسلامية الحرة فرع ذكرى الإمام الخميني، طهران (الكاتب

المسؤول).

٣. دكتوراه في العلوم القرآنية والحديث من الجامعة الإسلامية الحرة فرع ذكرى الإمام الخميني، طهران.

التحقق وإعتبارية صحة الروايات المهدوية لكتاب سليم بن قيس الحالي وإعتبار صحة صدور الكتاب في آثار الشيخ المفيد

كاظم أستاذي^١

كتاب سليم بن القيس هو كتاب حديثي يتضمن مواضع تاريخية - عقدية وقد قيل إنه أول كتاب شيعي توجد فيه روايات عديدة في مجال الإمام صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف والنبؤات التي ذكرها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن عدالته وكذلك النبؤات حول السفيناني والنفس الزكية وأصحاب واعوان الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ومقام ومكانة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف في الجنة والحياة في دولته الكريمة ومن جهة ثانية فقد كانت هناك آراء متقاطعة ومخالفة حول اصل نص كتاب سليم حتى وصل الامر بإعتقاد البعض بأنه مزور وملفق ولاشك فإن واحدة من الطرق والاساليب لمعرفة اصل وإعتبار كتاب سليم يرجع الى دراسة نسبة هذا الكتاب ومدى إرتباطه مع المصادر الأولية ويمكن تسمية اثار الشيخ المفيد (م ٤١٣ ق) من جملة اهم المصادر الشيعة الأولى وتطرق المقالة والتي تم كتابتها بالاسلوب المكتبي الى دراسة اثار الشيخ المفيد ونسبة تلك الآثار ومكانة كتاب سليم الحالي فيها والنتيجة كانت هي إن الشيخ المفيد لم ير الكتب الحالية التي نُسبت الى سليم (وهي كتب تم إيجادها بعد مرحلة وفرة الشيخ المفيد) أو إنه يرى عدم إعتباريتها في الاصل.

المصطلحات المحورية: الأحاديث المهدوية، كتاب سليم، الشيخ المفيد، سليم بن القيس.



١. ماجستير من الجامعة القرآن والحديث، قم (دار الحديث).

النهج المستقبلي لأفاق الخلاص في الأديان غير الإبراهيمية

¹ رضا ابروش

² السيد محمد مبيني بور

³ فاطمة هنروران

لقد طرحت مسألة فكرة «المخلص» والإعتقاد بالمخلص والمنقذ العالمي «عند الشعوب والأقوام على شكل تعاليم وثقافات مختلفة». وبالطبع فإن الرؤية التي سوف تقدمها الأديان حول الخلاص في اخر الزمان سوف تلعب دوراً مهماً في مكانة الأديان وإستقبال الناس لهذا الدين. ومن الواضح فإن الأديان غير الإبراهيمية حالها حال الأديان الإبراهيمية فهي تمتلك رؤية تخص النجاة في اخر الزمان والمسألة التي تم أخذها بعين الإعتبار في هذه الدراسة هي «فهم وتفسير رؤية الخلاص في اخر الزمان على ضوء الأديان غير الإبراهيمية» ومن هذا المنطلق فإن هذه المقالة والدراسة والتي تهدف الى بيان رؤية ابعاد الخلاص والنجاة في نهج الخلاص ومن خلال إعمالها الاسلوب الوصفي - التحليلي بصدد توضيح الخصائص والمميزات التي يجويها المنقذ وعلامم ظهوره ودورة النجاة والخلاص في الأديان غير الإبراهيمية وطبقاً للدراسات والإستقصاءات التي جرت فإن رؤية الخلاص في الأديان غير الإبراهيمية تمتلك صفات وخصوصيات حصرية حيث إن كل واحد من الأديان له علامم في ثلاثة مراحل ومستويات وهي قبل مرحلة الظهور وحين الظهور وبعد الظهور وكذلك يمتلك كل دين من الأديان في دورة الظهور عمليات ومنهجيات مختلفة ومتميزة ويمكن طرحها في إطار عمليتين وهما «الخطي» و «المرحلي» والقيام بدراستها. المصطلحات المحورية: المنقذ، رؤية الخلاص، الأديان غير الإبراهيمية، دورة النجاة.



١. أستاذ مساعد في قسم الإدارة والإشراف الثقافى في جامعة العلوم والمعارف الإسلامية. (الكاتب المسؤول)

٢. طالب في مرحلة الدكتوراه قسم العلوم السياسية في جامعة العلوم والمعارف الإسلامية.

٣. خريجة قسم التاريخ والثقافة والحضارة الإسلامية، ماجستير من جامعة العلوم والمعارف الإسلامية.

دراسة وتحليل تيار الحجّية مقارنة مع خطاب الإمام الخميني والقائم على اساس نظرية لاكلا وموفه

حجة حيدري الجراتي¹

تطرق البحث الجاري الى الشروط السياسية - الإجتماعية في ايران المعاصرة نظراً الى المقولتين والخطابين المطروحين من وجه نظرهما الدينية المشتركة وقد ظهرت في فترة حكومة البهلوي خطابين «واحد هو الخطاب الثوري» وهو يحمل في طياته القدرة والقوة الشعبية وله خلفية إجتماعية قوية والثاني خطاب «جماعة الحجّية» ولها أنصار وأتباع من مختلف الشرائح. ومن الملاحظ فإن كل واحد من هذين الخطابين له قراءة خاصة بالنسبة الى المهودية والإنتظار وله خطاب مختلفة وذلك على اساس تلك القراءة وكذلك فيه نتائج مختلفة كذلك. وتطرق المقالة التي بين أيدينا الى دراسة النقاط المركزية لـ (دال برتر) والمفاصل والتعبيرات والعناصر والأزمات ومجالات الخطاب الخارج من الخطابات البهلوية والمستقاة من الغرب والحجّية والإمام الخميني والتغيرات السياسية - الإجتماعية وإعتمدت في ذلك على «نظرية لاكلا وموفه» وتم كتابتها بالاسلوب الخطابي في قالب وصفي - تحليلي والإستفادة من المصادر المكتبية واللقاءات والأفلام الموجودة في جمع المواضيع وترتيبها. ووفقاً للمعطيات المستخلصة فلم يتمكن الخطاب البهلوي الغربي والمنضوي في قالب نظرية لاكلا وموفه من بناء إشارات الدلالية والمعنائية وتم تحجيمها بواسطة الإشارات والإيعازات الثورية التي اطلقها الإمام الخميني ولكن في المقابل استطاعت الحجّية من بناء نفسها والبقاء في خضم الخطابات المتغيرة في كلا النظامين البهلوي والإمام الخميني.

المصطلحات المحورية: المهودية، الحجّية، ثورة الإمام الخميني، البهلوي، لاكلا وموفه، الإنتظار.



١. محقق وباحث في مركز الدراسات المهودية والإنتظار الحركي للموعود.

A Study and Analysis of the Hojjatieh Society in Comparison with the Discourse of Imam Khomeini Based on the Theory of Laclau and Mouffe

Hojjat Heydari Charati¹

In this article, the socio-political conditions of contemporary Iran are discussed according to two discourses from their common religious point of view. During the Pahlavi regime, two discourses emerged: the "revolutionary discourse", which had popular power and a strong social origin, and the "Hojjatieh Society", which had supporters from different walks of people. Each of these two discourses had a specific reading of Mahdism and awaiting, and based on these readings, they had different discourses and had different outputs.

This research, based on "Laclau and Mouffe theory", with the method of discourse in descriptive-analytical form examines the central points (superior signifier), articulations, elements and times and areas of discourse of Pahlavi discourses taken from the West, Hojjatieh Society and Imam Khomeini and socio-political changes and has used library resources, interviews and videos to collect material. According to the findings, the Western-oriented discourse of Pahlavi within the theory of Laclau and Mouffe could not reconstruct its semantic signs and was blocked by the revolutionary signs of Imam Khomeini; But the discourse of the Hojjatieh Society was able to reconstruct itself and survive in the midst of changing discourses in both the Pahlavi regime and Imam Khomeini.

Keywords: Mahdism, Hojjatieh Society, Imam Khomeini Movement, Pahlavi, Laclau and Mouffe, waiting.

1. Researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism of Intezar-e-Pooya.

A Futuristic Approach to the Prospect of Salvation in non-Abrahamic Religions

*Reza Abravesh*¹

*Seyyed Muhammad Mobini Pour*²

*Fatemeh Honarvaran*³

The notion of "saviorism" and "belief in a universal savior" is prevalent among peoples and nations with different religions and cultures. The vision that religions offer about salvation in the end times will play an important role in the appearance of the status of religions and the acceptance of that religion by the people. Non-Abrahamic religions, like the Abrahamic religions, have the prospect of salvation in the end times. What is considered as an issue in this study is "understanding and explaining the perspective of apocalyptic saviorism in non-Abrahamic religions." Therefore, this descriptive-analytical study aims to explain the perspective of the dimensions of salvation in the saviorism approach, seeks to explain the characteristics of the savior and the signs of its appearance and the cycle of salvation in non-Abrahamic religions. According to studies, the vision of a savior in non-Abrahamic religions has unique characteristics that each religion has signs at three levels of before, during and after the advent. In the cycle of appearance, each of the religions has different and distinct approaches that can be designed and studied in the form of two approaches: "linear" and "cyclical".

Keywords: savior, vision of salvation, non-Abrahamic religions, cycle of salvation.

1. Assistant Professor of Cultural Management Group at Maaref University.
(Corresponding Author)

2. Ph.D Student of Political Sciences at Maaref University.

3. MA Graduate Student of Islamic Culture and Civilization, Maaref University.

Validation of the Authenticity of Mahdavi Narrations in the Current Book of Solaim Ibn Qais and the Validity of the Book in the Works of Sheikh Mofid

Kazem Ostadi¹

The present book of Solaim ibn Qays is a book of hadith with historical-doctrinal subjects, which is said to be the first Shiite book, and several narrations in the field of Imam of the Time (as) and the prophecy of the Prophet (pbuh) on his justice and also, the prophecy about Sufyani, the pure soul and the companions of Imam Mahdi (as), the position of the Imam of the Time (as) in heaven, and life in the government of Imam of the Time (as) exists in it. On the other hand, opposing views have always been expressed about the authenticity of the text of the book of Solaim, to the extent that some have considered it to be fabricated. One of the ways to know the authenticity and validity of Solaim's book is to examine the relationship between this book and the first sources; One of the most important sources of the first Shiite sources that can be named is the works of Sheikh Mofid (AD 413 AH). In the present study, we have studied the works of Sheikh Mofid and their relationship with Salim's current book using the library method. The result is that either Sheikh Mofid had not seen the current books attributed to Solaim (and these books were made after Sheikh Mufid's period); Or, he basically did not consider these books valid.

Keywords: Mahdavi Hadiths, Solaim's Book, Sheikh Mofid, Solaim Ibn Qais.

1. MA Graduate in the University of Qur'an and Hadith Qom. (Dar Al-Hadith)

Reviewing the Position of Mahdism in Realization of the Rule of Justice from the Zaidiyyah Point of View¹

*Seyyedeh Fatemeh Husseini Mir-Safi*²

*Seyyed Abdollah Daneshi*³

"Mahdism" as an important doctrine and under the consensus of Islamic sects has various definitions and explanations. "Zaydiyya" as a sect with four Imams have made the realization of the "rule of justice and the denial of oppression" the axis and criterion of their other beliefs, and have stated that all matters revolve around this issue. Although in the analysis and speeches of the Zaydi leaders and thinkers, the Imamate, the divine text and designation have been mentioned, and they have benefited from the specific narrations related to Imam Mahdi (may God hasten his appearance) in a subordinate and following form, what is original is the denial of oppression and uprising to realize what a caliph from the Ahl al-Bayt (as) in general and not in a specific way make it be realized. This article examines the texts and speeches of "Zaydiyya" with a descriptive-analytical method and reviews how Zaydiyya uses the Mahdavi concepts, including the person of the Imam, caliphate, plans and signs of appearance in order to create a "society of justice". The important findings of this research are: the centrality of uprising and enjoining the good and forbidding the evil in the epistemological structure of the Zaydi Imamate and placing it as a criterion in recognizing the Imam.

Keywords: Zaydiyyah, rule of justice, uprising, jihad, enjoining the good, forbidding the evil.

1. Taken from the Doctoral Thesis Entitled "The Evolution of Mahdism Thought in Islamic Sects", Islamic Azad University, Yadegar Imam Khomeini Branch of Tehran.

2. Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Islamic Azad University, Yadegar Imam Khomeini, Tehran, (Corresponding Author).

3. Ph.D in the Field of Qur'an and Hadith at Azad University of Yadegar Imam Khomeini, Tehran.

Typology of the Origins of the Emergence of Approach of Denying Mahdism in Sunnis

Rouhollah Shakeri Zavardehi¹

Meysam Doost-Muhammadi²

Sa'eed Khadem Hazrati³

"Mahdism" as one of the important Islamic teachings has always been accepted by Islamic scholars; But in recent centuries, some Sunnis have denied Mahdism. Numerous contexts have led to the emergence and spread of this approach among Sunnis. This article tries to collect the necessary data from Sunni sources and the writings of the deniers of Mahdism by descriptive-analytical method. The results of data analysis show that the "typology" of these contexts is carried out with a verbal-narrative approach in three categories of: "theological basis", "narrative" and "social" contexts. Lack of theological position of Imamate and Caliphate in Sunni theology, lack of processing of rational-theological argument on the proof of Mahdism in Sunnis and lack of position of authority of the savior are among the most important theological-based contexts. The typology and analysis of these contexts in addition to providing a comprehensive picture of the process of formation of the approach of denying Mahdism in Sunnis can provide a good ground for its comprehensive critique.

Keywords: Denial of Mahdism, Sunnis, pathology of Mahdism, narrations of Mahdism, causes of denial of Mahdism.

-
1. Associate Professor of Shia Studies Group at Tehran University (Farabi Campus).
 2. Ph.D of Instructing Islamic Teachings, Tehran University (Farabi Campus).
 3. MA of Political Sciences, Azad University of Qom.



An Analysis on the Political and Ideological Rule of Islam in the Age of Appearance

Ali Rabbani Golpayegani¹

"The ideological and religious situation of the world community in the future and the end of human history" is one of the important issues that has attracted the attention of researchers in various political, social and religious fields. They have commented on this issue on the basis of scholastic and religious principles. According to Muslim scholars, the religious situation of the world at the end of history is Islamic tone. From the Imami Shiite point of view, the religion of Islam based on the interpretation and explanation of Imam Ali (as) and other Imams of the Household (as) will rule the world. The main question of the present study is how the dominance and unity of Islam will be realized in spite of the numerous schools and religions in the world. The research method is library-based and descriptive-analytical with a comprehensive view of narrations and their analysis.

Keywords: Mahdavi world community, the universality of Islam, ideological rule, political rule, the age of appearance.



1. Professor at the Seminary of Qom.

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

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 (*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 (*Associate 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:

Masoud Soleimany

Cover Designer:

Abbas Faridi

English Translator:

Zeynab Farjamfard

Arabic Translator:

Ze'ya az-Zahavi

Full text in:

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

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: 500/000 Rials



انتظار

سال بیستم / شماره ۱ / زمستان ۱۳۹۹

هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)
تک شماره	۵۰۰۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۲۰۰۰۰۰۰ + ۸۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۳۰۷۵ بانک ملی شعبه حجتیه قم، کد ۲۷۱۱ به نام انتشارات مرکز تخصصی مهدویت و اریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

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

مرکز تخصصی مهدویت (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۱۶۶۶۱



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 میزان تحصیلات

شغل نشانی

کد پستی تلفن

تعداد درخواستی شروع اشتراک از شماره

مبلغ پرداختی

تک شماره های
نوع درخواست حواله

کد اشتراک نوع درخواست: پست سفارشی پیشتاز

محل امضا