

فصلنامه علمی - پژوهشی

انظروا عوام

سال بیست و یکم، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۷۳

کارکردهای اخلاقی آموزه انتظار با تأکید بر دو حوزه تعلیم و تعلم
روح‌الله شاکری زواری - زهرا عوام‌زهی

تحلیل انتقادی تاریخ‌گذاری دیوبند کوک بر روایات آخرالزمان بررسی موردی ابن‌صیاد
زینب السادات حسینی - نصرت نیل‌ساز - فرشته سفا

بررسی زمینه روانشناسی موثر بر پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر
مسلم کامیاب

تحلیل فکری مسیح‌تماپان با تأکید بر دیدگاه شماری از جامعه‌شناسان
مهراب صادق‌نیا

بررسی و نقد رویکرد مهدویت نوعیه از دیدگاه اندیشمندان معاصر اهل سنت
مهدی یوسفیان - عبدالقادر احمدی

بازشناسی نویسندگان توقیعات کتاب الاحتجاج، منسوب به امام عصر علیه السلام در عصر ثنویت کبری
کاظم استادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

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

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهروزی لک، غلامرضا

(استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع))

جباری، محمدرضا

(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

خسروپناه، عبدالحسین

(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضانژاد، عزالدین

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

رضایی اصفهانی، محمدعلی

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

زارعی متین، حسن

(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زاردهی، روح‌الله

(دانشیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

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

سرمدیر:

حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زاردهی

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.entzar.ir

پایگاه مجله انتظار موعود

www.isc.gov.ir (ISC)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور



حوزه علمیه قم
مرکز تخصصی مهدویت

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

فصلنامه انتظار موعود

تلفن: ۰۲۵۳۷۷۸۴۱۶۶۱ - نمابر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

سایت فصلنامه: www.entzar.ir

پست الکترونیکی: Entzarmagg@gmail.com

قیمت: ۹۰۰/۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود^ع» 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 پیش‌روی جامعه اسلامی پاسخ دهد.

مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد:

- الف) مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ 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 (پر رنگ)، 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

- کارکردهای اخلاقی آموزه انتظار با تأکید بر دو حوزه تعلیم و تعلّم ۵
روح‌الله شاکری زواردهی / زهرا عواطفی
- تحلیل انتقادی تاریخ‌گذاری دیوید کوک بر روایات آخرالزمان بررسی موردی ابن‌صیاد ۲۵
زینب السادات حسینی / نصرت نیل ساز / فرشته سقا
- بررسی زمینه روانشناسی موثر بر پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر ۵۱
مسلم کامیاب
- تحلیل نظری مسیحانمایان با تأکید بر دیدگاه شماری از جامعه‌شناسان ۷۱
مهراب صادق‌نیا
- بررسی و نقد رویکرد مهدویت نوعیه از دیدگاه اندیشمندان معاصر اهل سنت ۹۹
مهدی یوسفیان / عبدالقادر احمدی
- بازشناسی نویسنده‌گان توقیعات کتاب الاحتجاج، منسوب به امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام در عصر غیبت کبری .. ۱۲۷
کاظم استادی
- ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی ۱۵۸

کارکردهای اخلاقی آموزه انتظار با تأکید بر دو حوزه تعلیم و تعلم

روح‌الله شاکری زواردهی^۱
زهرا عواطفی^۲

چکیده

یکی از کارآمدترین حوزه‌های تأثیرگذار بر نظام آموزشی و تعلیم جوامع شیعی، بهره‌مندی از «آموزه انتظار»، به‌عنوان یکی از آموزه‌های اعتقادی و اصل بنیادین است که می‌تواند بر هدایت و رشد جامعه علمی تأثیرگذار باشد. ازجمله کارکردهای اخلاقی آموزه انتظار در فضای تعلیم و تعلم، سه مؤلفه شناختی، گرایشی و کارکردی، عقل‌مداری، محبت و عدالت‌محوری است. با توجه به این‌که از طرفی این عناصر سه‌گانه در متن ظهور و انتظار مطلوب نهفته و از سویی نظام‌های آموزشی مترقی و متعالی، وامدار این سه حوزه مهم اخلاقی‌اند؛ تحلیل کارکردهای این سه مؤلفه به‌عنوان اهداف تعلیمی و آموزشی می‌تواند نظام آموزشی را پویا، توانمند و تربیت‌محور و اهداف جامعه اسلامی را در مقام علم و عمل محقق کند. در این مقاله سعی شده است مبتنی بر روش توصیفی-تحلیلی و با الگوگیری از وضعیت مطلوب نظام آموزشی حکومت مهدوی، وضعیت موجود نظام آموزشی، در بهترین نحو سامان یابد و متناسب با اهداف هریک از حوزه‌های شناختی، گرایشی و کارکردی، بیش‌ترین استفاده و همخوانی با جامعه هدف رقم خورد. مهم‌ترین دستاورد چنین بازنگری، محقق کردن هدف متعالی تزکیه و تربیت الهی است که نتیجه نهایی آن، سعادت و قرب الهی است.

واژگان کلیدی: اخلاق اسلامی، آموزه انتظار، تعلیم و تعلم، کارکردهای اخلاقی، عقلانیت، محبت، عدالت.

بیان مسئله

نظام‌های آموزشی در جهان، وامدار نگرش‌ها و بنیان‌های نظری‌اند که به‌عنوان پایه و اساس محرک و جهت‌دهنده نظام‌های علمی و تربیتی است. در کشور ما به‌عنوان نظام اسلامی و شیعی، یکی از آموزه‌های مهم و بنیادین، باور به مهدویت و وجود آموزه انتظار است که بر ابعاد زندگی فردی و اجتماعی افراد، تأثیر بسزایی دارد. این تأثیرگذاری در حیطه‌های مختلف قابل ارزیابی است. یکی از مهم‌ترین حیطه‌های تأثیرگذار بر این مقوله، «فضای تعلیم و تعلم» است. همان‌طور که در نظام اسلامی، فضای تعلیم و تعلم باید از آموزه‌های مهدویت متأثر باشد؛ فراهم کردن بسترهای لازم برای ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف باید جزء اهداف اصلی تعلیم و تربیت اسلامی به حساب آید (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ص ۱۶۲). مسئله تعلیم و تعلم آن‌قدر حائز اهمیت است که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های پیامبران و اولیای الهی نیز پرداختن به این امر، به منظور تزکیه و تربیت نفوس قلمداد شده است. در واقع در نظام آموزش اسلامی، دانش باید ابزاری برای رسیدن به رشد و در نهایت قرب الهی باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ج ۷، ص ۱۰۱)؛ همان‌طور که حضرت موسی علیه السلام از حضرت خضر علیه السلام این درخواست را داشتند: «هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا؟» آیا من تبعیت [و خدمت] تو کنم تا از علم لدنی خود مرا بیاموزی؟ (کهف: ۶۶) مفسران می‌گویند از تعبیر «رشد» چنین استفاده می‌شود که علم، هدف نیست، بلکه برای راه یافتن به مقصود و رسیدن به خیر و صلاح می‌باشد. لذا چنین علمی ارزشمند است؛ علمی که فرد را به تقوا و خیر و صلاح برساند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۲، ص ۴۸۷). بنابراین، باید گفت علم شرط لازم مسیر بندگی است، ولی شرط کافی نیست. لذا دانش زمانی نتیجه می‌دهد که با تزکیه همراه باشد (قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۲۰۵). آیت‌الله جوادی‌آملی در این زمینه می‌فرماید:

در شرایط کنونی نیاز مبرم به تربیت اخلاق و به‌دنبال آن تهذیب روح است. در ساختار جامعه مدنی بسیاری از امور باید فراهم آید که در رأس همه آن‌ها تهذیب روح است. روح مهذب و نفس مزکی آن قدرت را دارد که کمبودها را ترمیم کند. اگر روح تهذیب نشود، نه تنها انسان از امکانات بهره‌خوب نمی‌برد، بلکه ممکن است امکانات بیش‌تر، نتیجه سوء بیش‌تری را به‌دنبال داشته باشد. انسان مهذب جهان را پاکیزه نگه می‌دارد و انسان آلوده، آن را آلوده می‌کند (جوادی‌آملی،



۱۳۸۷: ص ۱۴۳).

از همین رو، همه سیاست‌گذاری‌های آموزشی باید در جهت تأمین این هدف مهم، برنامه‌ریزی شود. بدون تردید، نقش معلمان و استادان بر موفق بودن این سیاست‌ها مؤثر خواهد بود؛ چرا که آن‌ها در نقش الگو مسئول گستره شخصیت و اخلاق فراگیران هستند (هاشمی، ۱۳۹۰: ص ۸۵). امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

کسی که خود را در مقام پیشوایی مردم قرار می‌دهد، باید پیش از آن که به تعلیم دیگران بپردازد به تعلیم خویش بپردازد و پیش از آن که با گفتارش تربیت کند، با کردارش باید تربیت کند؛ زیرا آن کس که خود را تعلیم دهد و ادب کند، به احترام و تعظیم سزاوارتر و شایسته‌تر است از آن که دیگران را ادب آموزد (نهج البلاغه، خطبه ۷۳، ص ۴۸۰).

امروزه نیز طرفداران رویکرد منش‌پروری معتقدند:

اخلاقی شدن فراگیران مستلزم آن است که مراکز علمی، فضایل اخلاقی را در آن‌ها پرورش دهند و پرورش فضایل نیازمند الگوهای اخلاقی نیکوست و به همین دلیل، یکی از روش‌های اساسی تربیت اخلاقی، ارائه الگوهای اخلاقی است؛ بدین معنا که همه دست‌اندرکاران مدرسه، به خصوص معلمان و مربیان، باید از ویژگی‌های مطلوب اخلاقی برخوردار باشند (Josephy & Efron, 2005: p.525).

همان‌طور که فنس‌تراخر معتقد است اگر معلم بخواهد در زمینه ترویج فضیلت‌های اخلاقی و عقلانی موفق باشد، ضروری است در بالاترین سطح از نظر منش باشد (Fenstermacher, 2001: p. 639-653). در نظام آموزش اسلامی، کامل‌ترین الگوها رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام هستند که با تأسی از سیره علمی ایشان می‌توان رهنمودهای لازم را کسب کرد. طبیعتاً داشتن الگوی کامل و تلاش برای تعمیق ارتباط با این الگو، ما را به نتیجه مطلوب نزدیک می‌کند. حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف به عنوان آخرین ذخیره الهی و کامل‌ترین الگو در همه ابعاد، قابل عرضه به همه جهانیان است. در نظام اسلامی، متصدیان امر آموزش با تأسی از این الگوی جهانی و بهره‌گیری از آموزه‌های مهدوی، می‌توانند در تحقق اهداف متعالی این نظام کوشا باشند؛ اما متأسفانه تحلیل وضعیت موجود نظام آموزشی، حاکی از آن است که مقوله انتظار و بهره‌مندی از این آموزه، کم‌تر مورد توجه بوده و این ضعف و فقدان، در تمامی مقاطع



آموزشی، محسوس و قابل مشاهده است. یافته‌ها و تحقیقات نشان می‌دهند تقریباً بین ۱۲ تا ۱۸ سال از زندگی یک فرد ایرانی اعم از دختر و پسر، در نظام آموزشی سپری می‌شود؛ یعنی با شاخص متوسط عمر یک فرد ایرانی (هفتاد سال)، حدود ۲۵٪ عمر مفید در نظام آموزشی سپری می‌گردد؛ حال آن‌که وضعیت فعلی گویای آن است که از ظرفیت موجود، چندان استفاده نشده و در برخی از موارد، اقدامات صورت‌گرفته، کافی و قانع‌کننده نبوده است (سرمدی و همکاران، ۱۳۹۲: ص ۵۴). در حالی‌که اگر متصدیان و متولیان امر آموزش، به‌ویژه مربیان، معلمان و مدرسان از ظرفیت موجود بهره کافی را ببرند، می‌توانند اهداف مهم آموزشی و تربیتی را در ابعاد مختلف بینشی، گرایشی و رفتاری دنبال کنند و از این طریق زمینه‌های شکل‌گیری معرفت، گرایش و درنهایت رفتارهای اخلاقی همخوان با جامعه ظهور را فراهم کنند. از همین روست که نظام آموزشی در نظام اسلامی، در بخش‌های مختلف باید در جهت تقویت رویکرد مهدی‌باوری و مهدی‌باوری، بازمهندسی شده تا در نتیجه، شاهد خروجی‌های متناسب و مطلوب از این نظام باشیم.

توجه به این مسئله، از زوایای مختلفی مورد توجه محققان بوده است که برای نمونه می‌توان به این مقالات توجه داد: مقاله «راهبردهای ارتقای معرفت مهدوی در نظام آموزشی»، از حسن علی سعدی و علیرضا کاظمی در سال ۱۳۹۰؛ در این مقاله سعی شده نقش نظام آموزشی در فرایند انتقال معرفت و محبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مورد بررسی قرار بگیرد و با آسیب‌شناسی در این زمینه، راهبردهایی برای ارتقای این دو عنصر پیشنهاد گردد. از این‌رو، محور اصلی مقاله، توجه بعد گرایشی و عاطفی است. مقاله «بررسی جهت‌گیری‌های راهبردی و ظرفیت‌های نهادی آموزش و پرورش کشور در ترویج فرهنگ انتظار و ایجاد جامعه زمینه‌ساز با تأکید بر مبانی مهدوی و رویکردهای زمینه‌ساز سند تحول بنیادین آموزش و پرورش»؛ از کامیار قهرمانی فرد و همکاران در سال ۱۳۹۱؛ مؤلفان در این مقاله برآن هستند که با استفاده از روش کیفی، ضمن آسیب‌شناسی وضعیت موجود نظام آموزشی، به این دو سؤال پاسخ بدهند: اول، جهت‌گیری‌های کلان ساختاری و برنامه‌ای نهاد آموزش و پرورش در توسعه فرهنگ انتظار و ایجاد جامعه زمینه‌ساز چیست؛ دوم، شاخص‌های کیفی مبتنی بر راهکارهای عملی توسعه و ترویج فرهنگ مهدویت و انتظار در مدارس و نظام آموزشی کشور کدام است. امتیاز مقاله در



شناسایی آسیب‌ها و ارائه راه‌کار برای عملیاتی کردن فرهنگ مهدوی است. مقاله «نقش معلم در زمینه‌سازی ظهور و تحقق جامعه مهدوی»، از محمدرضا سرمدی و همکاران در سال ۱۳۹۲: مؤلفان در این مقاله با استفاده از روش کیفی - توصیفی و مصاحبه با صاحب‌نظران حوزه تعلیم و تربیت، درصدد اهمیت نقش و جایگاه معلم در زمینه‌سازی ظهور هستند. لذا بیش‌ترین تمرکز آن‌ها بر معلمان است تا متعلمان. مقاله «زمینه‌سازی آموزشی - پرورشی برای ظهور مهدی عجل‌الله‌تعالی»، از کاظم عظیمی در سال ۱۳۹۵: نویسنده در این مقاله بیان می‌کند که مهم‌ترین وظیفه دانشمندان شیعه، زمینه‌سازی آموزشی و پرورشی است؛ چرا که این موضوع زیربنای دیگر شاخه‌ها، همچون سیاست، فرهنگ و اقتصاد است. ایشان با به‌کارگیری روش استدلالی، بیان می‌کند که معارف مهدوی، بهترین داده‌هایی هستند که می‌توان در محتوای کتاب‌ها از آن استفاده کرد. همچنین عنوان می‌کند که با بهره‌گیری از تکنولوژی و جدیدترین شیوه‌های آموزشی و فن‌آوری اطلاعات، می‌توان گامی مؤثر در نشر معارف مهدوی برداشت. بیش‌ترین توجه نویسنده، بر بعد سخت‌افزاری است. کتاب «کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت»، از محمود ملکی راد، منتشر شده در سال ۱۳۹۷: نویسنده در فصل سوم این کتاب در کنار توجه به کارکردهای اعتقاد مهدویت در نهاد خانواده به کارکردهای این آموزه در نهاد تعلیم و تربیت نیز پرداخته که بیش‌ترین تمرکز مؤلف، بر دو حوزه شناختی و گرایشی ناظر است.

۱. کارکرد «عقل مداری» در نظام تعلیم و تعلم

واژه «عقل» مصدر (عقل - یعقل) کلمه‌ای است عربی (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸، ص ۲۳۶) که اهل لغت، معانی متعددی از آن استنباط کرده‌اند. برخی از لغویان ذیل ماده «عقل» امساک، بستن و گره زدن را آورده‌اند. بنابراین، از این جنبه که عقل انسانی، صاحبش را از افتادن در ورطه هلاکت نجات می‌دهد؛ به آن «عقل» گفته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ص ۴۵۸-۴۵۹ و صلیبا، ۱۳۸۱: ص ۴۷۲). برخی دیگر از لغویان، عقل را، «ادراک و فهمیدن حقیقی و تام» می‌دانند (موسوی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۱۳۹). برخی نیز از عقل به قوه ادراک یاد می‌کنند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «عقل الغلام»؛ بدان معناست که نوجوان قوه درک و تشخیص پیدا کرد (ابن‌حمدون، ۱۹۹۶: ج ۳، ص ۲۳۵). زاجر (بازدارنده) (عسکری، ۱۴۰۰: ص ۷۵)؛ نگهبان و



نگهدارنده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۵۷۸)؛ از دیگر معانی این واژه هستند. می‌توان اذعان کرد تعریفی که آموزه‌های دینی از عقل دارند، به ریشه لغوی عقل بازمی‌گردد؛ یعنی نیرویی که هم جنبه‌های ادراکی، هم تحریکی و هم رفتاری شخص را در جهت بندگی و کسب سعادت اخروی سامان می‌بخشد؛ همان‌طور که در روایت آمده است: «أَنَّ الْعَقْلَ مَا عَبْدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانَ؛ عقل چیزی است که به وسیله آن، خدا پرستش شود و بهشت‌ها به دست آید» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ص ۱۹۲). نیز در روایت دیگر آمده است: «يَا عَلِيُّ الْعُقْلُ مَا اِكْتَسَبَتْ بِهِ الْجَنَّةُ وَ طُلِبَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ: ای علی! عقل چیزی است که با آن بهشت تحصیل می‌شود و رضای خدای رحمان به دست می‌آید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ص ۵۹). عقل زمانی می‌تواند بهشت و رضای خدای متعال را به دست بیاورد که قدرت ادراک تمیز حق از باطل را داشته باشد و بتواند انسان را از باطل حفظ کند. رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در این زمینه می‌فرمایند: «مَا كَسَبَ أَحَدٌ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنْ عَقْلٍ يَهْدِيهِ إِلَى هُدًى أَوْ يَزِدُّهُ عَنْ رَدًى؛ هیچ احدی چیزی را بافضیلت‌تر از عقلی که او را به سوی خوبی هدایت می‌کند و از بدی برمی‌گرداند، کسب نکرده است» (ابن معن، ۲۰۰۱: ص ۴۱). بنابراین، یکی از وظایف مهم نظام آموزشی، ترویج تعقل محوری، اندیشیدن و کسب معرفت است. قرآن کریم برای تعقل و اندیشه‌ورزی انسان اهمیت ویژه‌ای قائل است و آن را اساس انسانیت و زیرساز تربیت انسانی و معنوی و معیار ثواب و عقاب دانسته است. از همین رو قرآن، در برخی از آیات، افراد را به تعقل، تفکر و اندیشیدن دعوت می‌کند. بر این اساس، در نظام تعلیم و تربیت اسلامی، تربیت عقلانی و پرورش قوه تفکر و اندیشه از مبانی اصلی تربیت به شمار می‌آید (بهشتی، ۱۳۸۶: ص ۱۲۳). با وجود این، توانایی عقل در دریافت حقایق هستی، مطلق نیست؛ زیرا برخی از حقایق جهان برای عقل دست‌نیافتنی هستند (باقری، ۱۳۹۲: ص ۱۵۵). «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْسَرَتِ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ فَلَمْ يَحِدْ مَسَاغاً إِلَى بُلُوغِ غَايَةِ مَلَكُوتِهِ: ستایش خداوندی را سزااست که تمامی صفت‌ها از بیان حقیقت ذاتش درمانده و بزرگی او عقل‌ها را طرد کرده است؛ چنان‌که [عقل] برای رسیدن به نهایت ملکوتش راهی نیابد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۵، ص ۷۶۲). به همین دلیل، خدای متعال از باب قاعده لطف، ابزار معرفتی دیگری، همچون وجود مبارک ائمه و اولیای الهی را در اختیار بشر قرار داد تا آنان در حد امکان انسان‌ها را نسبت به خطاها و اشتباهات هشدار دهند و در مصون نگه داشتن



آنان سعی داشته باشند. از این رو است که مهم‌ترین اهداف آموزش و پرورش مردم به دست پیامبران، تکامل عقلانی آن‌ها بوده است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ص ۱۷۳).

وظیفه مهم استادان و معلمان نیز هدایت‌گری است. آن‌ها باید ضمن این‌که زمینه معرفت صحیح را برای فراگیران فراهم می‌کنند، تلاش کنند قدرت نقد و ارزیابی و در نهایت تولید علم را در فراگیران به وجود بیاورند و در عین حال، اساس و پایه تمامی برنامه‌های آموزشی، باید به صورت «تربیت محور» دنبال گردد. متأسفانه سال‌های بسیاری است که در نظام آموزشی ما تدریس به صورت «متن محور» است؛ به گونه‌ای که در اکثر مراکز علمی، سرفصل‌ها و محتوای درسی از پیش تعیین شده است و در اختیار استادان و معلمان قرار داده می‌شود و آن‌ها ملزم هستند طبق سرفصل‌های مصوب برنامه درسی خود را پیش ببرند. در این حالت منفعلانه عمل می‌شود. نه برنامه‌ریزی برای کشف استعدادها و تقویت فراگیران صورت می‌گیرد و نه زمان محدود، چنین توجهی را به استادان اجازه خواهد داد. همچنین در این ساختار قدیمی، تا حد فراوانی فرصت تبادل افکار و اطلاعات از دانشجویان و استادان سلب خواهد شد؛ چون از یک طرف استاد ناچار است خود را به ارائه همان سرفصل‌ها مقید کند و از طرفی دانشجو قاعداً همان محتوا را دریافت می‌کند و این رویه در سال‌های متوالی تکرار می‌شود، بی آن‌که برای حضور فعال‌تر فراگیران و حتی خود استادان و معلمان تلاشی صورت گیرد. در این بین ما دیگر شاهد رشد و خیزش علمی نخواهیم بود و یا دست‌کم این رشد و خیزش علمی به ندرت اتفاق خواهد افتاد.

به نظر می‌رسد آن‌چه در نظام آموزش فعلی مرسوم است، این‌که فراگیران را به این نکته عادت داده‌ایم که آن‌ها باید تنها در فکر جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات و نگرهبانی از آن‌ها باشند؛ درحالی‌که این مرتبه اول توسعه و نشاط علمی است. بدیهی است که فراگیران نباید در همین مرحله متوقف شوند، بلکه باید سازکارهایی معرفی شوند که علاوه بر حفظ محفوظات، زمینه تولیدات علمی فراگیران فراهم شود و این، مسئله‌ای است که مقام معظم رهبری بارها بر آن تأکید داشته‌اند. یکی از عوامل مهمی که می‌تواند به آماده شدن چنین زمینه‌هایی کمک کند و دست استادان و معلمان را در انتخاب روش‌ها باز نگه دارد، بازنگری ساختار آموزشی منسوخ شده و قدیمی است که سال‌های سال به همین میزان و کیفیت، با اندکی تغییر و تحول به کار



خود ادامه داده است. بدون شک، توجه به آموزه‌های وحیانی و سیره علمی معصومان علیهم‌السلام، به‌ویژه تصویری که آنان از شرایط علمی دوران ظهور ترسیم می‌کنند، در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد؛ چنان‌که که امام باقر^ع؟ فرمودند: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَصَّحَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤْسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُوبَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ: وقتی قائم ما قیام کند، خداوند، دست او را بر سر بندگان قرار می‌دهد و از این طریق عقل آنان را جمع می‌کند و عقل‌هایشان به کمال می‌رسد» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵). تعبیر «دست گذاشتن بر سر مردم» استعاره‌ای از عنایت و ملاحظت خاص حضرت است که کاریست آن بر نظام آموزشی ما بسیار تأثیرگذار خواهد بود. در واقع، گویا شکوفایی عقل افراد در گرو چنین برخورد کریمانه و دوستانه‌ای است. همچنین منظور از «جمع عقول» رسیدن به توافق و اجماع همگانی است؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌گونه اختلاف و تشتت آرای در بین مردم جامعه وجود نداشته باشد (صدر، ۱۳۸۴: ص ۴۶۰). بدون شک در حال حاضر جامعه به این مرحله از رشد و شناخت نرسیده است و انتظار توافق حداکثری از آن غیرممکن به نظر می‌رسد؛ اما می‌توان بسترهای لازم را فراهم کرد که ضمن مدیریت افکار، آن‌ها را در مسیر یکی شدن و توافق جمعی هدایت کرد.

یکی از اقداماتی که می‌توان در این زمینه انجام داد، آسیب‌شناسی رهن‌های این مسئله است. روشن است سطحی‌نگری و عقل‌گریزی عامل مخربی است که نه‌تنها اندیشه مهدویت و انتظار را از محتوای اصیل و سازنده آن تهی می‌کند و مردم را از توجه به مفاهیم و اهداف ارجمند آن باز می‌دارد، بلکه اندیشه مذکور را در تمامی امور به‌سوی کژاندیشی و انحراف سوق می‌دهد (قبادی، ۱۳۸۹: ص ۴۴)؛ انحرافات چون غلو، خرافه‌گرایی و پیشگویی. چه بسا کسانی که پا در این مسیر غلط می‌گذارند و درگیر چنین اشتباهاتی می‌شوند، حقیقتاً دوستدار حضرت باشند؛ ولی از آن‌جا که این دوست داشتن با معرفت و شناخت همراه نیست، نتایجی رقم خواهد زد که نه‌تنها موجب شادی دل حضرت نمی‌شود، بلکه موجب رنجش خاطر ایشان خواهد شد. امام علی علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «الْمُتَعَبِدُ عَلَيَّ غَيْرِ فِقْهِ كِحِمَارِ الطَّاحُونَةِ يَدُورُ وَ لَا يَبْرَحُ؛ متعبد بدون فهم [عمیق] مانند خر آسیاست که به دور خود می‌گردد و راه به جایی نمی‌برد» (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۴۵). تقلید و پیروی کورکورانه به‌شدت در آموزه‌های دینی نهی شده است. اگر این تقلید بر دین و دین‌داری حاکم شود، شأن‌هدایتی دین که باید بر بصیرت مبتنی باشد و



شأن دین‌داری اهل ایمان که باید بر پیروی آگاهانه و عاقلانه مبتنی باشد؛ به شدت آسیب می‌بیند (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۲: ص ۳۸). لذا نظام تربیت مهدوی باید بر پایه شناخت صحیح استوار گردد؛ چرا که در این نظام، اصل بر اصلاح بنیادین امور و تغییر و تحول واقعی و درونی انسان‌هاست. بر همین اساس، به اثرگذاری تعلیم و تربیت نگاهی خاص می‌شود. تعلیم و تربیت مهدوی، دانشگاه انسان‌سازی و فرهنگ‌نامه رشد و کمال است و با هدف تأثیرگذاری و ژرفابخشی، قلوب و اذهان را شکوفا می‌کند و تا رسیدن به مقصود نهایی و مشاهده تأثیرگذاری و نقش‌آفرینی واقعی، از فعالیت باز نمی‌ایستد و تا اصلاح و تکمیل رفتارها پیش می‌رود (کارگر، ۱۳۸۹: ص ۱۳۷-۱۳۸).

۲. کارکرد «محبت» در نظام تعلیم و تعلم

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم تأثیرگذار بر نظام‌های آموزشی، «بعد عاطفی» است. این مسئله در کارایی و اثر بخشی نظام‌های آموزشی برای تحقق اهداف از پیش تعیین‌شده بسیار مهم و ضروری است. شهید صدر معتقد است:

اسلام، با مشرب عقلی صرف موافق نیست. علی‌رغم این‌که اسلام به میزان زیادی به عقل و تدبر اهمیت می‌دهد، به این مسئله اذعان دارد که قوه عقلانی، هر مقدار که پذیرنده و عمیق هم باشد، نمی‌تواند جان آدمی را سیراب کند و تمام ساحت‌های بشری را در برگیرد. به همین جهت عبادات، برقائمه عقل و حس توأمان تعبیه شده است (علی‌نیا خطیر، ۱۳۹۰: ص ۸۱).

از این‌رو می‌توان چنین هدفی را براساس آموزه انتظار و مسئله مهدویت در نظام آموزشی تفسیر کرد؛ چرا که مقوله محبت، یکی از گوهرهای پُریاب جامعه مهدوی است؛ به‌گونه‌ای که رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

به واسطه مهدی ماست که مردمان پس از نابودی زشتی‌های فتنه‌انگیز، برادران دینی یکدیگر خواهند شد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۳، ص ۵۱).

در روایت دیگری از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام آمده است:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ جَاءَتِ الْمُرَايَلَةُ وَأَتَى الرَّجُلُ إِلَى كَيْسِ أَخِيهِ فَيَأْخُذُ حَاجَتَهُ فَلَا يَمْتَنِعُهُ؛



وقتی قائم ظهور کند، دوستی و صمیمیت فراگیر می‌شود و فرد از جیب برادر دینی خود به قدر نیازشان بر می‌دارد و او مانع نمی‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۴).

در این روایت، الفت و دوستی به وضوح قابل مشاهده است. البته در دنیای کنونی که هرکس از احقاق حقوق خود دم می‌زند، پذیرش چنین رفتارهایی به سختی قابل هضم و باور است. برخی از دعاها نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند: «السَّلَامُ عَلَى الْمُهْدِي الَّذِي وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الْأُمَّمَ أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْكَلِمَ وَ يُلَمَّ بِهِ الشَّعَثَ؛ سلام بر مهدی که خداوند وعده داده است به وسیله او همبستگی را به وجود آورد و پراکندگی را برطرف کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۹، ص ۱۰۱). در سایه‌سار حکومت ایشان، تشنت و پراکندگی از بین خواهد رفت و انسجام اجتماعی پدید خواهد آمد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷: ص ۱۹۹). این نکته حائز اهمیت است که در روایات، یکی از موانع ظهور و بهره‌گیری از آخرین ذخیره الهی اختلاف و عدم انسجام مردم دانسته شده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در این رابطه می‌فرمایند:

أَتَى يَكُونُ ذَلِكَ وَ لَمْ يَسْتَدِرِ الْفُلُكُ حَتَّى يُقَالَ مَاتَ أَوْ هَلَكَ فِي آيٍ وَادٍ سَلَكَ فُقُلْتُ وَ مَا اسْتِدَارَةُ الْفُلُكِ فَقَالَ اخْتِلَافُ الشِّيْعَةِ بَيْنَهُمْ؛ چگونه ممکن است آن امر الهی الان واقع شود، درحالی‌که هنوز فلک برنگشته است؟! پرسیدند: منظور از برگشتن فلک چیست؟ فرمود: «اختلاف شیعیان با یکدیگر» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۲۸).

از این رو جامعه منتظر باید تمام تلاش خود را به منظور همگرایی و وفاق جمعی به کار برد. با حضور ایشان، همه رذایل اخلاقی، همچون کشمکش‌ها، کینه‌ها و حسادت‌ها از بین خواهد رفت (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۸۳). با توجه به این حجم از روایات در زمینه اصل محبت، می‌توان گفت، مربیان، معلمان و استادان می‌توانند با تکیه بر این اصل، زمینه‌های یادگیری و تربیت را به راحتی تسهیل کنند. در واقع می‌توان گفت، یکی از کارسازترین ابزارها و کم‌هزینه‌ترین راه‌های ممکن برای نفوذ در دل‌های دیگران، برخورد همراه با محبت و ملامت است. رفتار همراه لطف و نرمی را «رفق» و صفت مقابل آن را «عنف» گویند که عبارت است از عمل همراه با تندی و خشونت (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱، ص ۱۹۷).

رفق و مدارا از اصول مهم اخلاق اجتماعی است که بر پیوند دل‌های مردم تأثیر شگرفی دارد (حسینی، ۱۳۹۲: ص ۳۰۰). این صفت، حاکی از نوعی صمیمیت، محبت و احترام است. قرآن



کریم دلیل اصلی نفوذ پیامبر ﷺ در دل های مردم را مدارا و ملایمت ایشان بیان می کند «فَمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»؛ پس به موجب رحمت الهی، در برابر مؤمنان، نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می شدند (آل عمران: ۱۵۹). این مسئله برای معلمان و استادان از این لحاظ اهمیت دارد که آن ها به عنوان رهبر در کلاس، با گستره ای از فراگیران روبه رو هستند. مثلا حضور برخی از فراگیران پر شور، نقاد و شلوغ در کلاس، به همزیستی سازگارانۀ معلم و استاد با آن ها نیاز دارد. اگر میزان تحمل معلم یا استاد آن قدر کم باشد که نتواند وجود چنین فراگیرانی را در کلاس تحمل کند، با مشکلات عدیده دیگری روبه رو می شود. همچنین معلمان و استادان باید در فرایند آموزش، پرسش و پاسخ، ارزیابی و امتحانات، نقد و انتقادات فراگیران، این روحیه را داشته باشند که واکنش های مختلف از سوی متعلمان را بپذیرند. امام علی علیه السلام در این زمینه می فرماید: «رَأْسُ الْعِلْمِ الرَّفْقُ؛ اصل دانش، مدارا است» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۸۳). «رفق و مدارا از خصلت های خردمندان است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۳۳۴). لذا ضروری است که استادان در کسب و پرورش این صفت تلاش کنند. البته ضرورت این رفق و مدارا و محبت کردن بی حد و اندازه نیست، طوری که فراگیران را جری کرده و به سوء استفاده آن ها از این موقعیت منجر بشود. در متون اسلامی و سیره اهل بیت علیهم السلام بر رفق و مدارا سفارش شده، اما حدود و ثغور آن نیز مشخص و روشن است؛ چنان که امیرمؤمنان علیه السلام می فرمایند: «وَ اَرْفُقْ مَا كَانَ الرَّفْقُ اَرْفَقَ وَ اعْتَزِمِ بِالسِّدَّةِ حِينَ لَا تُغْنِي عَنْكَ اِلَّا السِّدَّةُ؛ در آن جا که نرمی و مدارا باید، نرمی و مدارا کن و در آن جا که جز درشتی تو را به کار نیاید، درشتی نمای» (نهج البلاغه، نامه ۴۶، ص ۴۲۱). مدارا کردن وقتی معقول و مقبول است که افراط و تفریط در آن راه نیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۵۳).

آن چه از رفق و مدارا مهم تر است، نتیجه این صفت اخلاقی است که عبارت است از شکل گیری محبت؛ همان طور که امام علی علیه السلام می فرماید: «ثَلَاثٌ يُوجِبُنَ الْمَحَبَّةَ: حُسْنُ الْخُلُقِ وَ حُسْنُ الرَّفْقِ وَ التَّوَاضُّعُ؛ سه چیز موجب جلب محبت می شود: اخلاق نیک، ملاطفت نیکو و تواضع» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۲۱۲). نیز از آن حضرت آمده است: «مَا اسْتَجَلِبَتِ الْمَحَبَّةُ بِمِثْلِ السَّخَاءِ وَ الرَّفْقِ وَ حُسْنِ الْخُلُقِ؛ هیچ چیز مانند سخاوت، رفق و حسن خلق، محبت را جلب



نمی‌کند» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰: ص ۶۸۹). تا زمانی که فراگیران نسبت به استاد و معلم خود احساس دوستی و اطمینان نکنند، نمی‌توان به ایجاد رابطه مؤثر که فراهم‌کننده بستر مناسب برای یادگیری و تربیت است، امیدوار بود (مطلبی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۰: ص ۷۱). در واقع رفتار صمیمانه و همراه با محبت، فراگیران را خویشتندار بار خواهد آورد. توضیح این‌که اغلب فراگیران به پاس این رفتار محترمانه و محبت‌آمیز معلم و استاد خود، تلاش خواهند کرد در برابر ایشان، خود را متعهدتر نشان بدهند و کاری نکنند که موجب ناراحتی ایشان و در نهایت بی‌نظمی کلاس گردند (راگ، ۱۳۸۴: ص ۴۹). هنگامی که فراگیر احساس کند استاد او را می‌شناسد و با او رابطه دوستانه‌ای برقرار کرده است، تعهد بیش‌تری به استاد و خواسته‌های او احساس خواهد کرد. آن‌ها با چنین استادی احساس همدلی بیش‌تری می‌کنند و قضاوت‌های مثبت‌تری درباره آن‌ها خواهند داشت. به تجربه ثابت شده است اگر این ارتباط صمیمی شکل بگیرد، فراگیر اگر به درس هم علاقه‌ای نداشته باشد، برای جلب رضایت معلم و استاد و برآورده کردن خواسته‌های ایشان، خود را ملزم می‌بیند برای فراگیری آن درس مشتاقانه رفتار کند. در واقع حس مهربانی معلم و استاد باعث انگیزه در فراگیر خواهد شد (هاوگن، ۱۳۸۸: ص ۲۱۵-۲۱۷). آن‌چه مسلم است، این‌که افراط در محبت خطرناک است؛ و الا محبت بجا و مناسب، عامل مهمی است که معلم و استاد می‌توانند برای دستیابی به اهداف تدریس، زمینه حق‌پذیری و هدایت فراگیران از آن بهره ببرند (امیدوار، ۱۳۸۳: ص ۶۰). در اصل، یادگیری بدون عشق و محبت، نوعی انحراف توأم با خودآزاری، یا دیگرآزاری است که هر کسی از آن رنج می‌برد (میلر، ۱۳۸۰: ص ۱۰۰).

امروزه یکی از مؤلفه‌های موفقیت مربیان، معلمان و استادان، توانمندی در برقراری ارتباط صمیمی و عاطفی با فراگیران است. مایر در این زمینه در کتاب «تاریخ اندیشه‌های تربیتی» می‌گوید:

نه ساختمان‌ها باعث ارتقای علمی می‌شوند و نه وسایل موجود در دانشگاه و مراکز علمی. نه شهرت می‌تواند تأثیر ماندگاری بر تمدن بر جای گذارد و نه تألیفات دانشگاهی به اجرای چنین کاری قادر است. عظمت علمی چنین نهادی بر محبتی است که استادان و معلمان نسبت به فراگیران روا می‌دارند. بی‌تردید در تعلیم و تربیت و همچنین تدریس می‌توان از آثار ارزشمند محبت در برقراری رابطه با دانشجویان بهره



گرفت و با ابزار محبت و زبان حکمت آمیز آنان را جذب کرد (مایر، ۱۳۷۴: ص ۵۶۲).

بنابراین، وقتی اصل محبت در فضای تعلیم و تعلم آن قدر حائز اهمیت است، اجرای صحیح آن نیز مستلزم برنامه ریزی است. یکی از اقداماتی که می توان در این زمینه انجام داد، بهره مندی از آموزه های سراسر پرمهر مهدوی در نظام آموزشی است، البته با این که توجه به مسئله عواطف و احساسات بسیار حائز اهمیت است؛ باید مراقب رهنها و آسیب های آن نیز بود. شوراندن احساسات بدون پشتوانه معرفتی، به ماهیت آموزه ها آسیب می زند (قبادی، ۱۳۸۹: ص ۸). برای دستیابی به اهداف مورد نظر در نظام دینی، باید میان این دو عنصر، تعادل و توازن برقرار باشد. عدم تعادل و توازن میان کارکردها وضعیت ناهنجار و آشفستگی را ایجاد می کند که در آن شرایط، عاطفه و احساس فراوانی تولید می شود، بدون این که باورها و اعتقادات ارزشی انتقال یابند (همان، ص ۱۳).

۳. کارکرد «عدالت محوری» در نظام تعلیم و تعلم

اجرای قسط و عدل، اساس کار تمامی انبیا و اولیای الهی بوده است^۱ (حدید: ۲۵)؛ اما از این مقوله در دوران حکومت مهدوی به عنوان رکن اساسی و شاخص جامعه ظهور یاد می شود؛ به گونه ای که مردم ملاحظه خواهند کرد که عدالت در معنای واقعی خود در تمام ارکان حکومت در حال اجراست^۲ (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸، ص ۱۹۶). اهمیت و قطعیت عدالت در دولت مهدوی، بارها از زبان ائمه معصوم علیهم السلام مورد توجه قرار گرفته و آن بزرگواران تحقق عدالت را در دولت مهدوی نوید داده اند. همان طور که امام صادق علیه السلام می فرماید: «به خدا قسم! عدالت را در خانه های مردم خواهد برد؛ آن چنان که سرما و گرما به درون خانه ها نفوذ می کند»^۳ (نعمانی، ۱۳۷۹: ص ۲۹۷)؛ اما به جرأت می توان گفت عدالت مفهوم گمشده جوامع کنونی است. با این که مکاتب و داعیه داران حقوق بشر، مرتب از عدالت دم می زنند، در صحنه عمل، هیچ اثری از آن

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...».

۲. «... فَيُرِيكُمْ كَيْفَ عَدَلُ السَّيِّئَةِ...».

۳. «أَمَا وَاللَّهِ لَيَدْخُلَنَّ عَلَيْهِمْ عَدْلُهُ جَوْفَ بُيُوتِهِمْ كَمَا يَدْخُلُ الْحَرَّ وَالْقُرَّ».

هویدا نیست. این بی‌عدالتی و ظلم در فضاهای آموزشی نیز نفوذ کرده و به اشکال مختلف در حال مخدوش کردن سلامت نهادهای علمی است و این، در حالی است که چشم‌انداز بسیاری از برنامه‌های آموزشی، دستیابی به عدالت آموزشی و موفقیت و پیشرفت در این امر، آرزوی مسئولان دلسوز است. این بی‌عدالتی گاهی در توزیع امکانات آموزشی و گاهی در تعامل و ارتباط بین معلم و استاد با فراگیران در حال رخ دادن است. هرچند این دو مورد، به شدت برای دانش‌آموزان و دانشجویان آزاردهنده است (منینگ، ۱۳۹۲: ص ۱۶۱)؛ اما آثار مخرب نوع دوم بیش‌تر و ماندگارتر است. رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

أَبْعُدُ الْخَلْقَ مِنَ اللَّهِ رَجُلَانِ: رَجُلٌ يُجَالِسُ الْأَمْرَاءَ فَمَا قَالُوا مِنْ جَوْرٍ صَدَّقَهُمْ عَلَيْهِ
و مَعْلَمٌ الصَّبِيانِ لَا يُوَسِّي بَيْنَهُمْ: دورترین مخلوقات از خدا دو کس‌اند: کسی که با
حاکمان می‌نشیند و همه گفته‌های جائزانه آن‌ها را تصدیق می‌کند و معلمی که بین
کودکان بی‌عدالتی می‌کند (محمدی‌ری شهری، ۱۳۸۵: ج ۹، ص ۵).

گفتنی است مراد از عدالت، برابری نیست، بلکه مراد رفتار متناسب با تفاوت افراد است؛ همان‌طور که بریگ‌هاوس و آنترهالتر^۱ عدالت آموزشی را به توزیع منابع و فرصت‌های آموزشی برای برآورده کردن نیازهای متفاوت فراگیران تعریف کرده‌اند. عدالت در این تعریف، به معنای برابری نیست. وقتی نیازهای فراگیران متفاوت است، پس باید منابع متفاوت اختصاص داده شود. این منابع، امکانات آموزشی، برنامه درسی، استاد، زمان یادگیری و غیره را شامل می‌شود (اسلامی‌هرندی و همکاران، ۱۳۹۷: ص ۹). از این‌رو، آنچه معلمان و استادان باید به‌عنوان اخلاق حرفه‌ای مورد نظر داشته باشند، این است که رفتارهای آنان در کلاس، به شدت در معرض قضاوت قرار می‌گیرد. بنابراین، باید تمام تلاش خود را برای داشتن رفتاری مناسب و بجا انجام دهند. کوچک‌ترین اشتباه، کم‌توجهی و غفلت کافی است تا دانش‌آموزان و دانشجویان شاهد رفتاری متناقض از سوی استاد در کلاس باشند. دیدن چنین صحنه‌هایی و تکرار آن، آن‌ها را مصمم می‌کند تا رفتار استاد خود را غیراخلاقی و غیرانسانی ارزیابی کنند. آن‌چه اهمیت این مسئله را دوچندان می‌کند، آسیب‌های روحی و روانی است که از مشاهده چنین صحنه‌هایی در



1. Brighouse & Unterhalter (2010).

درون خود احساس می‌کنند که نتیجه آن واکنش‌های متعددی است. برخی از دانش‌آموزان و دانشجویان درصدد انتقام و فریب‌کاری و عدم پایبندی به قوانین برمی‌آیند و برخی دیگر در واکنشی منفعلانه ترجیح می‌دهند، سکوت کنند و بپذیرند که این رویه جزو لاینفک نظام آموزشی و رفتار عادی استادان است. دستاورد هر دو واکنش، ناامیدی، بی‌انگیزگی و از دست رفتن حس تازگی و پویایی یادگیری است. به منظور پیشگیری، دفع و رفع چنین آسیب‌های اخلاقی، لازم است تدابیری از سوی دولت و متولیان امر آموزش صورت گیرد. درست است که تحقق عینی عدالت جز با حضور امام معصوم علیه السلام محقق نخواهد گشت؛ می‌توان بسترهای لازم را برای نهادینه کردن ارزش‌های اخلاقی همچون عدالت و نزدیک شدن به جامعه مهدوی فراهم کرد. معلمان و استادان در این امر خطیر نقش حائز اهمیتی دارند. آن‌ها می‌توانند با آموزش‌های مناسب برگرفته از آموزه‌های مهدوی، روح آموزش را با این مسائل تلطیف و فاصله ایجاد شده بین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب را کم کنند.



نتیجه‌گیری

نظام‌های آموزشی، به تئوری‌های قوی به‌عنوان پایه‌های شکل‌گیری و تعالی و پویایی نیازمند هستند. در نظام شیعی، مسئله مهدویت و باورمندی به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، به‌ویژه مسئله انتظار چنین توان و ظرفیتی را دارد که بتواند به شکل‌گیری الگوهای آموزشی و تعلیمی همه‌جانبه برای پیشبرد اهداف نظام آموزش اسلامی منجر شود و متعلمان را به سوی اهداف تعالی مندرج در معارف دینی سوق دهد. آموزه مهدویت و انتظار در سه حوزه معرفتی-شناختی، گرایشی-عاطفی و کنشی-رفتاری، می‌تواند به پرورش انسان‌های اخلاق‌مداری منجر شود که ضمن شکوفایی عقل‌های آن‌ها، به‌عنوان موهبت الهی، به ابزار محبت و صمیمیت نیز مسلح شده و با مدیریت و کنترل احساسات و عواطف به مدد عقل، مسیر عدالت و رفتارهای اخلاقی را در ارتباطات فردی و اجتماعی ببیماید. مراکز و مؤسسات علمی اعم از حوزه، مدرسه و دانشگاه و متولیان امر آموزش، به‌ویژه معلمان و استادان با اهمیت دادن به این مؤلفه سه وجهی و مصادیق متعدد آن، می‌توانند فراگیران را برای زیست اخلاقی مهدی‌پسند آماده کنند. این طرح زمانی موفق خواهد بود که خود در نقش الگویی ظاهر شوند، به‌گونه‌ای که شخصاً به آن چه می‌گویند، ملتزم و متعهد باشند و این رویکرد در رفتار آن‌ها ظهور و بروز داشته باشد.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۲. ابن حمدون، محمد بن حسن (۱۱۹۶ق). *التذکره الحمدونیة*، محقق: احسان عباس، بیروت، دار صادر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۴. اسلامی هزندی، فاطمه؛ کریمی، فریبا؛ نادى، محمدعلی (پاییز ۱۳۹۷). «طراحی مدل عدالت آموزشی جهت نظام آموزش و پرورش رسمی و عمومی و اعتباریابی آن»، فصلنامه مسائل کاربردی تعلیم و تربیت، ش ۳، پیاپی ۸.
۵. امیدوار، ا.ف (۱۳۸۳). *اخلاق تدریس*، قم، نشر معارف.
۶. باقری، خسرو (۱۳۹۲). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، انتشارات مدرسه.
۷. بهشتی، محمد (۱۳۸۶). *مبانی تربیت از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق: مهدی رجایی، قم، دار الکتاب الإسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *مبانی اخلاق در قرآن*، محقق: حسین شفیعی، قم، اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۸). *ادب فنای مقرران*، محقق: محمد صفایی، قم، اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۹). *تسنیم*، محقق: حسن واعظی محمدی، قم، اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۹۰). *وحی و نبوت در قرآن*، قم، اسراء.
۱۳. حایری یزدی، علی (۱۴۲۲ق). *الزام الناصب فی اثبات الحجج الغائبین علیهم السلام*، محقق: علی عاشور، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۴. حسینی، داوود (۱۳۹۲). *راه سعادت: روابط انسان با دیگران از منظر اخلاق اسلامی*، تهران، مشعر.
۱۵. حیدری، کمال (۱۴۲۶ق). *التربیة الروحیة: بحوث فی جهاد النفس*، قم، دار فراق.
۱۶. دلشادتهرانی، مصطفی (۱۳۸۲). *رهزنان دین: آسیب شناسی دین و دینداری در نهج البلاغه*، تهران، دریا.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی الفاظ القرآن کریم*، محقق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم.



۱۸. راگ، ادوارد کنراد (۱۳۸۴). *مدیریت کلاس در دبستان*، مترجمان: علیرضا کیامنش و کامران گنجی، تهران، رشد.
۱۹. سجادی، جعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. سرمدی، محمدرضا؛ میردامادی، سیدمحمد؛ شیروانی، خجسته (زمستان ۱۳۹۲). «*نقش معلم در زمینه سازی ظهور و تحقق جامعه مهدوی*»، فصلنامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی، سال دوم، ش ۷.
۲۱. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، محقق: صالح، صبحی، قم، هجرت.
۲۲. شعبانی، حسن (۱۳۹۱). *روش تدریس پیشرفته (آموزش مهارت ها و راهبردهای تفکر)*. تهران، سمت.
۲۳. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ق). *المزار*، محقق: محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی، قم، مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۴. صدر، سیدمحمد (۱۳۸۴). *پس از ظهور*، مترجم: حسن سجادی پور، تهران، انتشارات موعود عصر.
۲۵. صلیبا، جمیل (۱۳۸۱). *فرهنگ فلسفی*، مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت.
۲۶. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة.
۲۷. علی نیاخاطر، نادعلی (۱۳۹۰). *حکومت اسلامی و اقامه شعائر دینی*، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۲۸. قبادی، علیرضا (۱۳۸۹). *عاطفه گرایی و عقل گرایی در مراسم مذهبی*، تهران، آرما.
۲۹. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۳۰. گروهی از نویسندگان؛ زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۱). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).
۳۱. کارگر، رحیم (۱۳۸۹). *تعلیم و تربیت در عصر ظهور*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۳. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ* (للیثی)، محقق: حسین حسنی بیرجندی، قم، بی نا.
۳۴. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲). *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، محقق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامیة.
۳۵. مایر، فردریک (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه های تربیتی*، مترجم: علی اصغر فیاض، تهران، سمت.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، محقق: جمعی از محققان، دار بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵). *میزان الحکمه*، قم، دارالحدیث.

۳۸. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، (قاہرہ) دارالکتب العلمیة - مرکز نشر آثار علامہ مصطفوی.
۳۹. مطلبی فرد، علیرضا، و دیگران (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). «ویژگی‌های یک استاد خوب از دیدگاه دانشجویان کارشناسی ارشد. یک مطالعه کیفی»، دو فصلنامه مطالعات برنامه درسی آموزش عالی، ش ۴.
۴۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، محقق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. ملکی راد، محمود (۱۳۹۷). *کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت*، قم، بوستان کتاب.
۴۳. مننینگ، کاتلین (۱۳۹۲). *نظریه‌های سازمانی در نظام آموزش عالی*، مترجم: سعیدغیائی ندوش و رضا مهدی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
۴۴. موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق). *الإفصاح فی فقه اللغة*، قم، مکتب الاعلام اسلامی.
۴۵. میلر، دلیو. آر؛ میلر، ماری اف (۱۳۸۰). *راهنمای تدریس در دانشگاه‌ها*، مترجم: ویدا میری، تهران، سمت.
۴۶. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹). *الغیبة نعمانی*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
۴۷. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). *مجموعه ورام*، قم، مکتبه فقیه.
۴۸. هاشمی، زینب السادات (۱۳۹۰). *اخلاق تدریس در مدیریت کلاس (با توجه به دیدگاه‌های شهیدثانی و دیوبندکار)*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴۹. هاوگن، تورمد (۱۳۸۸). *کاربرد روان‌شناسی در آموزشگاه*، مترجم: بدری مقدم، تهران، انتشارات سروش.
50. Fenstermacher, G, (2001). *On the concept of manner and its visibility in teaching practice*. Curriculum studies. 33(6). P. 639-653.
51. Joseph, p.Bolotin & Sara Efron(2005). *Seven Worlds of Moral Education*, Phi Delta Kappan, p. 525.

تحلیل انتقادی تاریخ‌گذاری دیوید کوک بر روایات آخرالزمان بررسی موردی ابن‌صیاد^۱

^۲ زینب السادات حسینی

^۳ نصرت نیل ساز

^۴ فرشته سقا

چکیده

دسته‌ای از روایات آخرالزمانی اسلامی از فردی به نام «ابن صیاد» نام برده‌اند. محدثان و دانشمندان درباره دجال بودن یا نبودن ابن صیاد از گذشته تا حال به مناقشه پرداخته‌اند. دیوید کوک یکی از آخرالزمان شناس‌های اسلامی، روایات در مورد ابن صیاد را چرخه فرعی روایات دجال عام قرار داده و با روش تاریخ‌گذاری بر مبنای یافت شدن در جوامع حدیثی، به این نتیجه رسیده است که تاریخ این روایات باید در نیمه دوم قرن سوم هجری باشد. این پژوهش با استفاده از همه روش‌های تاریخ‌گذاری مستشرقان، شامل تاریخ‌گذاری بر مبنای کهن‌ترین منبع، سندی و متنی-سندی، به تحلیل و نقد تاریخ‌گذاری کوک بر این روایات پرداخته و با بررسی گزارش‌های تاریخی و روایی، دیدگاه کوک درباره دجال بودن ابن صیاد را نقد می‌نماید. نتیجه آن‌که، روش تاریخ‌گذاری کوک برای روایات پربسامد درباره ابن‌صیاد، کارآیی لازم را ندارد و در بررسی تاریخی و روایی مشخص گردید که با فرض وجود تاریخی، ابن صیاد دجال نیست.

واژگان کلیدی: تاریخ‌گذاری، روش‌های تاریخ‌گذاری، دیوید کوک، روایات آخرالزمانی، ابن‌صیاد.

-
۱. برگرفته از رساله دکتری «تحلیل انتقادی مبانی، روش و دیدگاه‌های دیوید کوک، در مواجهه با روایات آخرالزمانی اسلامی» دانشگاه مازندران- بابلرس.
 ۲. دانشیارگروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران- بابلرس
z.hosseini@umz.ac.ir
 ۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران
nilsaz@modares.ac.ir
 ۴. دانشجوی دکتری گرایش علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران- بابلرس
freshtehsagha@yahoo.com

۱. طرح مسئله

پیشینه مطالعات حدیثی در مراکز دانشگاهی غرب به سه سده پیش برمی‌گردد. یکی از موضوعات مورد توجه در این پژوهش‌ها مسائل آخرالزمان اسلامی است. از دیدگاه مستشرقان، موضوع آخرالزمان اسلامی و مهدویت با هم مرتبط هستند و اعتقاد به مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از آن لحاظ که آینده ایده‌آلی را در آخرالزمان رقم خواهد زد؛ بین شیعه و سنی مشترک است (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ص ۲۸۲). لذا موضوع مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، عیسی علیه السلام و دجال در این حوزه بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است. از آن رو که در قرآن به این موضوعات پرداخته نشده است، در دهه‌های پایانی قرن بیستم پژوهش‌های متعددی در این مورد در روایات آخرالزمان اسلامی صورت گرفته است؛ از جمله مقالاتی، مانند «سفیانی در میان سنت و تاریخ»^۱، «المهدی»^۲ و «وقایع آخرالزمانی اولیه اسلامی»^۳. در ابتدا مستشرقان در آثار خود بیش‌تر از منابع و کتاب‌های تاریخی استفاده می‌کردند؛ سپس توجه ایشان به مصادر اولیه حدیث اهل سنت و نیز منابع غربی پیشین در موضوع مهدویت متمایل شد؛ بعد از آن، منابع مشترک شیعی و اهل سنت، مورد استفاده ایشان قرار گرفت و در نهایت، به منابع روایی، کلامی و تاریخی شیعه هم مراجعه کردند و چندی است که کتاب «الفتن» نعیم بن حماد، به عنوان یکی از منابع اولیه آخرالزمان، اسلامی بسیار مورد بررسی و استفاده ایشان قرار گرفته است.

روش پژوهش حدیث پژوهان غربی،^۴ از آثار محدثان اسلامی متمایز است. از جمله این روش‌ها، روش تاریخ‌گذاری روایات اسلامی با هدف احراز اعتبار تاریخی روایات است. شیوه‌های مستشرقان در تاریخ‌گذاری احادیث، تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع، تاریخ‌گذاری بر اساس اسناد (حلقه مشترک) و تاریخ‌گذاری بر اساس اسناد- متن را شامل می‌شود (موتسکی، ۱۳۹۳:

1. Madelung, Wilferd (1986). *The Sufyani between Tradition and History*, Studia Islamica, No. 63, pp. 5-48.

2. ----- (1985). *AL-MAHDI. In Encyclopaedia of Islam*, Vol. 5, pp. 1230-1238). Leiden: Brill.

3. Cook, Michael (1993). *An Early Islamic Apocalyptic Chronicle*. *Journal of Near Eastern Studies*, 52(1), p.25-29.

۴. منظور از حدیث پژوه غربی، پژوهشگرانی هستند که از سنت‌های تحقیق غربی در حدیث شناسی پیروی می‌کنند.

ص ۷-۲۳). برخی محققان ایرانی نیز روش‌های تاریخ‌گذاری را در احادیث مختلف به کار برده‌اند؛ مانند مقاله «تاریخ‌گذاری سندی احادیث (رفع عن امتی) در منابع عامه» (رحمان ستایش و درویشی، ۱۳۹۶: ص ۷۳-۹۴)؛ که از روش تاریخ‌گذاری سندی استفاده کرده و مقاله «تاریخ‌گذاری روایات حاکی از دعای پیامبر برای شماتت‌شدگان توسط ایشان در جوامع حدیثی اهل سنت» (نیل‌ساز و دیگران، ۱۳۹۹: ص ۷۵-۱۱۸)؛ که با تاریخ‌گذاری براساس کهن‌ترین منبع، براساس سند و براساس اسناد- متن؛ خاستگاه جغرافیایی و تاریخی جعل و نشر احادیث مذکور را نشان داده است. مایکل کوک در مقاله «تاریخ‌گذاری روایات آخرالزمان» به تاریخ‌گذاری سه روایت آخرالزمانی با استفاده از روش اسناد- متن پرداخته و این روش را رد کرده است (Cook, 1992: p. 23-47). گورکه^۱ در مقاله «روش تاریخ‌گذاری اسناد- متن، با توجه به «حلقه مشترک» پژوهش موردی: روایات آخرالزمانی» روایت آخرالزمانی «مهدی همانم پیامبر و پدرش همانم پدر پیامبر است» را با روش اسناد- متن تاریخ‌گذاری کرده (ر.ک: گورکه، ۱۹۹۷: ص ۲۰-۲۳۸)؛ و آن را موفقیت آمیز خوانده است.

یکی از حدیث‌پژوهان معاصر غربی که پژوهش‌هایی درباره روایات آخرالزمانی اسلامی انجام داده، دیوید کوک^۲ است. از جمله دیدگاه‌های کوک می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱. سوریه در قرن اول هجری مرکز اصلی اسلام و محل رشد و گسترش روایات آخرالزمانی بوده است؛ ۲. انتقال سنت آخرالزمانی یهودیت و مسیحیت در قرن ۸ تا ۱۰ میلادی بر تکامل این روایات نقش بسزایی داشته است؛ ۳. کتاب الفتن نعیم بن حماد مروزی (م ۲۲۸ ق) گردآورنده اصلی متقدم روایات آخرالزمانی غیر از صحاح سته است. او در کتاب «مطالعاتی در مورد نگاه آخرالزمانی اسلام»، روایات آخرالزمانی اسلامی را از منظر تاریخی و فرا تاریخی بررسی کرده و «آخرالزمان تاریخی» را مقابل «آخرالزمان فراتاریخی»^۳ می‌داند و بیان می‌کند که روایات آخرالزمانی تاریخی، در قرن اول

1. Andreas Gorke (1973 -4).

2. David Bryan Cook.(1946-)

۳. «آخرالزمان فراتاریخی» Metahistorical Apocalypses: روایاتی‌اند که با حوادث تاریخی بی‌ارتباط هستند و در آینده فرجام خواهانه قرار می‌گیرند و برعکس روایات «آخرالزمانی تاریخی»، انتقال مطالب فراوانی از منابع آخرالزمان یهودی و مسیحی داشته‌اند (Cook, 2002: p.92-94).

در سوریه ایجاد شده‌اند و روایات آخرالزمانی فراتاریخی، به دلیل دور بودن مکان جغرافیایی راویانشان از مرکز اسلام، یعنی سوریه بعداً شکل یافته که عمدتاً عراقی‌اند.

کوک در این کتاب به بررسی و تاریخ‌گذاری برخی روایات آخرالزمانی، از جمله روایات درباره ابن‌صیاد پرداخته است. شبهه درباره ابن‌صیاد از زمان پیامبر ﷺ آغاز شده، در همین زمینه، پیامبر ﷺ در روایات گفت‌وگویی خود با ابن‌صیاد پرسش و پاسخ‌هایی را مطرح می‌کند. عالمان اسلامی نیز، همواره در ادعای دجالیت، کهانت و نبوت ابن‌صیاد از گذشته تا به حال دچار تشقت آرا بوده‌اند. تعداد اندک روایات دجال در آثار روایی شیعه در مقابل حجم عظیم آن در کتاب‌های روایی اهل سنت، حاکی از مخالفت عالمان شیعه با روایات دجال است؛ اما روش کاربرد این روایات توسط کوک به‌گونه‌ای است که ابن‌صیاد را دجال اسلامی معرفی کرده است.

قبل از کوک، هالپرین در مقاله‌ای روایات در مورد ابن‌صیاد را مورد بررسی تحلیلی و تاریخی قرار داد و کوک، عنوان «دجال یهودی» را از وی اقتباس کرده است. ویم بعد از کوک، به دسته‌بندی موضوعی و تحلیل ۳۰ روایت با موضوع مذکور با عناوین صفات نبوتی، کهانتی، دجال بودن و یهودیت ابن‌صیاد پرداخت و در پایان مقاله، ماهیت ابن‌صیاد را در همان حالت تعلیقی که کوک گذارده بود، رها کرد و در تاریخ‌گذاری روایات خاک بهشت درباره ابن‌صیاد، با استفاده از روش سندی (حلقه مشترک)، به دلیل کم‌بسامدی این دسته روایات به تاریخ‌گذاری موفق نشد (Wim, 2008: p. 261-99).

کوک معتقد است روایات در مورد ابن‌صیاد، به‌طور مستقیم به نبوت مرتبط هستند. به‌عبارت‌دیگر، پیامبر ﷺ در این روایات با ابن‌صیاد برخورد و گفت‌وگو داشته است. او این روایات را با وجود عناصر تاریخی معین، به دلیل توصیفات رمزگونه‌ای که از شخصیت ابن‌صیاد در روایات، به‌عنوان دجال یا حداقل یک نوع از دجال ذکر شده، ذیل عنوان آخرالزمان فرا تاریخی قرار داده است. از طرف دیگر، کوک روایات مربوط به دجال عام را در یک چرخه کلی قرار می‌دهد که دو چرخه فرعی دجال یهودی: ابن‌صیاد و دجال زنجیر شده در غرب: جساسه در ادامه آن قرار دارند. از سویی دیگر، از لحاظ مضمونی دسته‌ای از روایات، دجال را غیر بشر (شیطان) و دسته‌ای او را بشر توصیف می‌کنند که در چرخه فرعی مذکور، شامل توصیفات در



بشر بودن دجال می‌باشند^۱ (Cook, 2002: p.31).

کوک در تاریخ‌گذاری روایات در مورد ابن‌صیاد، روش خاصی را برای تاریخ‌گذاری ذکر نمی‌کند؛ اما به نظر می‌رسد روش تاریخ‌گذاری بر مبنای یافت شدن در جوامع حدیثی^۲ را به کار برده است. او که بیش‌تر روایات دو چرخه فرعی دجال را در صحاح سته یافته است، بیان می‌کند که این روایات از صحاح سته کسب اعتبار کرده و گسترش یافته‌اند و با توجه به خاستگاه عراقی این روایات، از آن‌جا چرخه فرعی جساسه در کتاب الفتن نعیم (منبع روایات سوری در قرن اول هجری) روایتی ندارد، با کنار گذاشتن ۲ تحریر از روایات ابن‌صیاد در الفتن (به دلیل تعداد اندک)، با استفاده از برهان مبتنی بر سکوت، حد زمانی آغازین پیدایش این روایات را نیمه دوم قرن سوم هجری (زمانی که صحاح سته کامل شده بودند)، بیان می‌کند^۳ (Cook, 2002: p.109-111). به این ترتیب، خاستگاه روایات درباره ابن‌صیاد، عراق است که تحریرهای ناقص اولیه را داشته و روایاتی که در الفتن یافت می‌شوند؛ بعداً، یعنی در نیمه دوم قرن سوم پدید آمده‌اند.

بنابراین، در این پژوهش به دو مسئله پرداخته شده است: روش تاریخ‌گذاری کوک بر روایات در مورد ابن‌صیاد و سپس ماهیت دجال بودن ابن‌صیاد، از منظر تاریخ و روایی، بررسی و نقد خواهد شد.

۱. نسبت این دو چرخه فرعی به چرخه دجال عام «عموم و خصوص من وجه» است.

۲. روش تاریخ‌گذاری بر مبنای یافت شدن در جوامع حدیثی، اولین بار توسط شاخت و سپس ینبل استفاده گردید. برهان مبتنی بر سکوت، استدلالی است که در این روش به کار می‌رود. بر این اساس، گردآورندگان حدیث معمولاً همه مطالبی را که از اسلافشان اخذ کرده بودند، در جوامع‌شان جمع می‌کردند. در نتیجه این جوامع باید گزارش کاملی از مطالب موجود در منطقه و زمانی خاص تلقی شوند. بنابراین، نبود مطلبی خاص در آن جوامع می‌تواند نکته‌ای مهم و در خور توجه برای تاریخ‌گذاری یا شناسایی خاستگاه آن مطلب در نظر گرفته شود. ینبل این روش را در مورد روایت «من کذب» در جوامع مدون حجاز و عراقی بررسی کرد. او حد آغازین زمانی این روایت را در جوامع حجاز و عراقی به‌طور مجزا به‌دست آورد و در نهایت به دلیل تعداد اندک این روایت در جوامع عراقی و تحریرهای بسیار آن در جوامع رسمی قرن سوم به این نتیجه رسید که تحریرهای این روایت در جوامع عراقی جعلی‌اند و بعد از قرن سوم پدید آمده‌اند (ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۴: ص ۳۳-۴۰).

۳. قابل ذکر است که کوک در کتاب «الفتن: سنت آخرالزمانی مسلمانان سوری»، ترجمه مقابله‌ای کتاب نعیم بن حماد مروزی که در ۲۰۱۷م، منتشر کرد، دیدگاه و تاریخ‌گذاری خود را در مورد ابن‌صیاد تغییر نداده است.

۲. نقد تاریخ‌گذاری دیوید کوک با استفاده از شیوه‌های مختلف تاریخ‌گذاری

روش تاریخ‌گذاری بر مبنای یافت شدن در جوامع حدیثی که دیوید کوک از آن برای تاریخ‌گذاری روایات در مورد ابن صیاد استفاده کرده؛ روشی غیر قابل اعتماد و بسیار قدیمی است و از سوی بسیاری از محققان غربی به دلیل استفاده از برهان مبتنی بر سکوت نقد شده است (موتسکی، ۱۳۹۳: ص ۷۹). در این پژوهش، با استفاده از انواع روش‌های تاریخ‌گذاری یافت شدن در کهن‌ترین منبع، سندی و اسناد- متن، زمان جعل یا نشر این روایات به دست آمده و دیدگاه کوک در این خصوص سنجیده می‌شود.

۲-۱. تاریخ‌گذاری بر مبنای کهن‌ترین منبع

بیست‌وسه تحریر از روایات در مورد گفت‌وگوی پیامبر ﷺ با ابن صیاد، در ۴ منبع پیش از صحاح سته به نقل از عبدالله بن عمر، حسین بن علی رضی الله عنهما، جابر بن عبدالله، عبدالله بن مسعود و ابو سعید خدری می‌باشد. بسامد تحریرها در این منابع عبارتند از: ۲ تحریر در مصنف عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق)؛ یک تحریر در الفتن نعیم بن حماد (م ۲۲۸ق)؛ ۳ تحریر در مصنف ابن ابی شیبه (م ۲۳۵ق) و ۶ تحریر در مسند ابن حنبل (م ۲۴۱ق)؛ و در ۴ منبع در صحاح سته، به نقل از عبدالله بن عمر، عبدالله بن مسعود، ابوسعید خدری و جابر بن عبدالله می‌باشد. بسامد تحریرها در این منابع عبارتند از: ۴ تحریر در صحیح بخاری (م ۲۵۶ق)؛ ۵ تحریر در صحیح مسلم (م ۲۶۱ق)؛ ۱ تحریر در سنن ابی داود (م ۲۷۵ق) و ۱ تحریر در سنن ترمذی (م ۲۷۹ق). مصنف عبدالرزاق^۱، کهن‌ترین منبعی است که دارای یک تحریر کامل تر^۲ به نقل از ابن عمر



۱. مصنف عبدالرزاق از لحاظ تاریخی، برای شناخت تکوین حدیث در مکه، در دهه اول قرن دوم هجری منبع قابل اعتمادی تلقی می‌گردد (ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۴: ص ۴۷۵-۴۹۵).

۲. أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن بن عمر أن رسول الله ﷺ مر بابن صياد في نفر من أصحابه منهم عمر بن الخطاب وهو يلعب مع الغلمان عند أطم بني مغالة وهو غلام فلم يشعر حتى ضرب رسول الله ﷺ ظهره بيده فقال أشهد أني رسول الله فنظر إليه بن صياد فقال أشهد أنك رسول الأمين قال بن صياد للنبي ﷺ أأشهد أني رسول الله فقال النبي ﷺ أمنت بالله ورسوله فقال له النبي ﷺ ما يأتيك قال بن صياد يأتيني صادق وكاذب فقال النبي ﷺ خلط عليك الأمر ثم قال رسول الله ﷺ إني قد خبأت لك خبيثا وخبأ له يوم تأتي السماء بدخان مبين فقال بن صياد هو

است. تحریر دیگر آن به طور انحصاری به نقل از حسین بن علی علیه السلام به پیش‌بینی پیامبر درباره تشتت آرای صحابه بعد از رحلت ایشان درباره ابن‌صیاد پرداخته که از لحاظ متنی کامل‌کننده تحریر اول است. منبع بعدی، الفتن ابن‌حماد، یک تحریر دارد که تکرار تحریر اول عبدالرزاق است. منبع بعدی مصنف ابن‌ابی‌شیبیه، ۳ تحریر متفاوت از هم به نقل از جابر، ابن‌مسعود و ابوسعید آورده که همگی مختصر و کمی متفاوت هستند. بیش‌ترین تحریرها به ابن‌حنبل متعلق است که یک تحریر آن، تکرار تحریر اول عبدالرزاق و دو تحریر آن، تکرار روایت ابن‌مسعود با اندکی تفاوت؛ و یک تحریر به نقل از ابن‌عمر با کمی تفاوت است.

نیم قرن بعد، در صحاح سته، بخاری ۴ تحریر، همه به نقل از ابن‌عمر، ذیل باب‌های «إذا سلم الصبی فمات هل یصلی علیه وهل یرض علی الصبی الاسلام»، «کیف یرض الاسلام علی الصبی»، «قول الرجل للرجل اخسا» و «یحول بین المرء وقلبه» آورده که ۳ تحریر آن یکسان و کامل بوده و دارای عبارت مشترک اضافه‌ای هستند؛ اما یک تحریر آن مختصر است. مسلم ضمن ۵ تحریر که ذیل باب «ذکر ابن‌صیاد» آورده است، اختلافات متنی این روایات را نیز از منابع پیشین خود گردآوری کرده است. ۴ تحریر آن شبیه تحریرهای ابن‌ابی‌شیبیه البته با اندک تفاوت‌هایی و یک تحریر آن تکرار تحریرهای کامل بخاری است. یکی از تحریرهای مسلم یک عبارت انحصاری دارد. سنن ابی‌داود و ترمذی نیز بابی با عنوان ابن‌صائد (ابن‌صیاد) تشکیل داده‌اند. ابی‌داود با واسطه ابوعاصم و ترمذی به نقل از عبدبن‌حمید از عبدالرزاق، تحریر اول عبدالرزاق را تکرار کرده که البته روایت در مسند عبدبن‌حمید یافت نشد. در سنن ابی‌داود توضیح «یعنی الدجال» آمده است و ترمذی دارای اضافه «قال عبدالرزاق یعنی الدجال» می‌باشد.

کوک با استفاده از روش تاریخ‌گذاری بر مبنای یافت‌شدن در جوامع حدیثی، به رغم وجود روایات درباره ابن‌صیاد در منابع پیش از جوامع حدیثی (مانند ینبل)، به دلیل بسامد کم و با استفاده از برهان مبتنی بر سکوت، روایات الفتن نعیم را نپذیرفته و به دلیل بسامد فراوان این

→

الدخ فقال النبی صلی الله علیه و آله اخساً فلم تعدو قدرک فقال عمر یا رسول الله ائذن لی فیہ فأضرب عنقه فقال رسول الله صلی الله علیه و آله إن ینک هو فلن تسلط علیه وإن لا ینک هو فلا خیر لک فی قتله (صنعانی، ۱۴۰۳: ج ۱۱، ص ۳۸۹، ح ۲۰۸۱۷).



روایات در صحاح سته، تاریخ آن را در قرن سوم، مصادف با کامل شدن صحاح بیان کرد. این مواجهه کوک به این معنا است که این روایات در الفتن نعیم جعلی است و در نیمه اول قرن سوم پدید آمده‌اند.

مهم‌ترین اشکالات وارد بر روش تاریخ‌گذاری کوک بر این روایات عبارتند از:

۱. نتیجه‌گیری کوک از روشی متأثر است که برای تاریخ‌گذاری اتخاذ کرده که مورد نقد جدی قرار گرفته است؛ در حالی که برخی بدون استفاده از برهان مبتنی بر سکوت، به تاریخ‌گذاری بر مبنای کهن‌ترین منبعی که روایت در آن آمده است، پرداخته‌اند (ر.ک: موتسکی، ۱۳۹۳: ص ۳۳-۴۰)؛ و احتمالاً کم بسامدی این روایات به این دلیل است که نعیم در نگارش روایات در کتاب خود گزینش کرده یا در آن زمان به همه روایات دسترسی نداشته است. از طرف دیگر، این مبنای نظری ینبل که هر چه روایت مفصل‌تر و حاوی عناصر بیش‌تری باشد، دیرتر رواج یافته است نیز بر روایات ابن‌صیاد تطابق ندارد؛ زیرا اکثر تغییر عبارات در تحریرها تا قبل از صحاح انجام شده (برای نمونه دو تحریر مصنف عبدالرزاق، مجموعاً کامل‌ترین تحریر را شکل می‌دهند) و مؤلفان صحاح صرفاً تغییر و توضیح اندکی را اضافه یا کم کرده‌اند.

۲. روایات درباره ابن‌صیاد، علاوه بر الفتن نعیم در منابع غیرسوری پیش از صحاح مانند مسند ابن‌حنبل، مصنف ابن‌ابی‌شیبیه و عبدالرزاق یافت می‌شوند که کوک به آن‌ها دسترسی داشته و در گردآوری روایات استفاده کرده است؛ حال آن‌که تقسیم‌بندی سوری-عراقی روایات آخرالزمانی توسط کوک باعث شده است از مصنف عبدالرزاق که پیش از نعیم بوده و نعیم و ابی‌داود و ترمذی نیز این روایت را از او گرفته‌اند؛ نتواند در تاریخ‌گذاری استفاده کند.

۳. کوک با استفاده از این روش، فقط حد زمانی آغازین پیدایش این روایات را تعیین کرده است؛ حال آن‌که تاریخ‌گذاری وی نمی‌تواند دلیل بر عدم روایات در منابع کهن‌تر باشد. با کنار گذاشتن برهان مبتنی بر سکوت، کهن‌ترین منبعی که روایات ابن‌صیاد در آن یافت می‌شود، مصنف عبدالرزاق است؛ کسی که ۷ یا ۸ سال از مهم‌ترین استاد خود، معمر بن راشد (م ۱۵۳ق) حدیث آموخته و ۳۲٪ از احادیث مصنف را از او اخذ کرده است. حتی با این‌که نیم قرن بعد، بخاری و مسلم تحریر کامل خود را از عبدالرزاق نقل نکرده‌اند، بلکه آن را از زُهری یا از شاگردان او معمر یا یونس گرفته‌اند؛ باز هم تاریخ‌روایت، به زمان زهری یعنی قبل از سال ۱۲۴ق، در نیمه



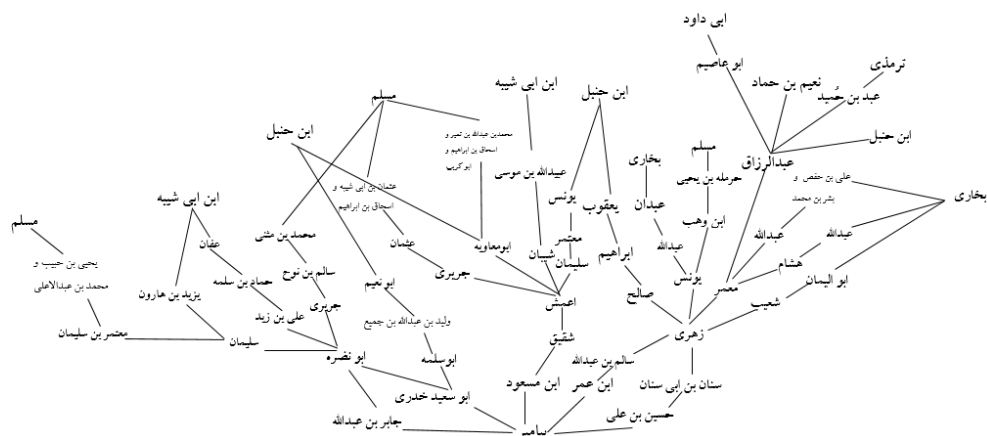
اول قرن دوم هجری می‌رسد.

۲-۲. تاریخ‌گذاری بر اساس سند

نسبت روایت با حلقه مشترک سه حالت داد: یا روایت از حلقه مشترک کهن‌تر است که در آن صورت حلقه مشترک جامع حدیث است؛ یا روایت قبل از زمان حلقه مشترک وجود نداشته است که در آن صورت، حلقه مشترک جاعل آن خواهد بود؛ یا روایت از حلقه مشترک متأخر است که در آن صورت، حلقه مشترک مرجعی است که روایت به او نسبت داده می‌شود. تفکیک جامع یا جاعل بودن حلقه مشترک دشوار است؛ اما در نهایت، حلقه مشترک کسی است که روایت را در ساختاری که اکنون موجود است (با لحاظ امکان استفاده از منابع کهن‌تر)، ارائه و شکل داده است (گورکه، ۱۳۹۷: ص ۲۱۷-۲۴۷). در دو حالت نخست، حلقه مشترک (CL) ^۱ راوی‌ای است که حدیثی را از مرجعی شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می‌کند و آنان نیز برای دو یا چند شاگرد خود روایت می‌کنند (ینبل، ۱۳۹۴: ص ۳۱۶). وجود حلقه مشترک در قرن نخست نیز ممکن است (موتسکی، ۱۳۹۳: ص ۵۰)؛ زیرا پیش از تشکیل حلقه‌های علمی در طبقه تابعین، حلقه‌های شاگردان برخی صحابه در مراکز بزرگ حکومتی در صدر اسلام شکل گرفته بودند (همان، ص ۶۶).

برای تاریخ‌گذاری روایت به روش سندی، ابتدا شبکه اسنادی ترسیم می‌گردد تا حلقه‌های مشترک در طبقه صحابه، تابعین و اتباع تابعین مشخص گردند: در شبکه اسنادی ترسیم شده، ۵ صحابه حضور دارند که از آن میان تنها ابوسعید خدری CL است. در طبقه تابعین CL نیست، اما در طبقه اتباع تابعین، زهری و أعمش CL هستند.

۱. حلقه مشترک common link.



۲-۱-۲. ابوسعید خدری حلقه مشترک در طبقه صحابه

از ابوسعید خدری در جایگاه حلقه مشترک ۳ متن و ۳ سند نقل شده است. ابوسعید، سعد بن مالک (۷۴ق) (مزی، ۱۹۸۰: ج ۱۰، ص ۳۰۰)؛ او از فقها و پاکان مدینه است که روایات متعددی از پیامبر ﷺ نقل کرده است (قرطبی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۶۰۲). این روایات را ابونضره، منذر بن مالک (۱۰۷م یا ۱۰۸ق)؛ امام، محدث، ثقه، اهل بصره (ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۴، ص ۵۲۹-۵۳۰) و ابوسلمه عبدالله بن عبدالرحمن از بزرگان مدینه (۱۰۴م) (مزی، ۱۹۸۰: ج ۳۳، ص ۳۷۰-۳۷۶) از ابو سعید نقل کرده‌اند. تحریرهای ابوسعید قبل از سال ۷۴ق، در مدینه و بصره نشر یافته‌اند.

۲-۲-۲. زهری، حلقه مشترک در طبقه تبع تابعین

زهری در روایات منقول از ابن عمر (۷۳م) (زرکلی، ۲۰۰۲: ج ۴، ص ۱۰۴)؛ با ۱۰ سند و ۵ متن (بیش‌ترین تحریرهای سندی - متنی)؛ حلقه مشترک است. مروی عنہ زهری، سالم بن عبدالله (۱۰۶م) است. ابن عمر در ده سالگی مسلمان شده و قبل از پدرش به مدینه مهاجرت کرده است (قرطبی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۹۵۰) و از منظر رجال اهل سنت از فضلا است (زرکلی، ۲۰۰۲: ج ۴، ص ۱۰۴). سالم بن عبدالله از فقهای مدینه و از پدرش روایت کرده است (مزی، ۱۹۸۰: ج ۱۰، ص ۱۴۵). مُحَمَّد بن مسلم أَبُو بکر المدنی، ملقب به «زهری» (م ۱۲۳ یا ۱۲۴ق)، ساکن الشام، ثقه، کثیرالحدیث و العلم و الروایه است. زهری در عرفات سالم بن عمر را دیده و از او حدیث شنیده است (ن.ک: مزی، ۱۹۸۰: ج ۲۶، ص ۴۱۹-۴۴۴). معمر، شعیب، یونس و صالح از زهری روایت کرده‌اند.

معمر بن راشد الأزدی، (م ۱۵۳ق) ساکن یمن و از لحاظ علمی یگانه زمان خودش، ثقه و مردی صالح بود (همان: ج ۲۸، ص ۳۰۴-۳۰۹). معمر به مدینه کوچ کرده و از زهری حدیث استماع کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۷، ص ۶). شعیب بن ابی حمزه (م ۱۶۳ق) اهل مدینه، صالح الحدیث و ثقه است (مزی، ۱۹۸۰: ج ۱۲، ص ۵۱۷-۵۲۰). یونس بن یزید الایلی (م ۱۵۲ق) به مدت ۱۲ یا ۱۴ سال به دمشق کوچ کرد و از زهری حدیث شنید (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۷۴، ص ۳۰۲-۳۰۴). صالح بن کیسان مدنی (م ۱۴۵ق) ثقه، در مکه با زهری هم سفر بوده است (ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۶، ص ۵۹۳). از بین راویان، زهری، معمر ۳ راوی و یونس ۲ راوی دارند. بنابراین، زهری حلقه مشترک واقعی است و درهم تنیدگی طرق در اطراف زهری گره تشکیل داده که از لحاظ ینبل یک طریق تاریخی معتبر در نقل روایت محسوب می شود (موتسکی، ۱۳۹۳: ص ۳۱۶). تحریرهای زهری قبل از ۱۲۴ق در مدینه، شام، یمن نشر یافته است.

أعمش: در روایات منقول از عبدالله بن مسعود (م ۳۲ق)، در طبقه اتباع تابعین، با ۵ سند و متن، حلقه مشترک است. شلیمان بن مهران الأعمش (م ۱۴۸ق)، حافظ، ثقه و ثبت و در عصر خودش، به عنوان محدث کوفه و آشنا به سند شناخته شده است (مزی، ۱۹۸۰: ج ۱۲، ص ۷۶-۸۹). مروی عنده او شقیق بن سلمه ابووائل (م ۸۲ق)، شیخ کوفه، مخضرم^۱ و آگاه ترین شخص به حدیث ابن مسعود است (ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۵، ص ۸۷-۹۲). راویان أعمش، جریری، سلیمان، ابومعاویه و شیبان اند. سعید بن ایاس الجریری (م ۱۴۴ق)، امام، محدث، ثقه، اهل بصره، از بزرگان علم (همان: ج ۶، ص ۲۹۵-۲۹۷) است. ابوالمعتز، سلیمان بن طرخان التیمی (م ۱۴۳ق)، بصری، کثیرالحدیث و ثقه است (مزی، ۱۹۸۰: ج ۱۲، ص ۷-۱۲). محمد بن حازم ابومعاویه (م ۱۹۵ق)، اهل کوفه، ثقه و یکی از اعلام است و بیست سال ملازم أعمش بوده است (ذهبی، ۱۴۲۷: ج ۷، ص ۵۱۶-۵۱۹)، شیبان، ابن عبد الرحمن (م ۱۶۴ق)، حافظ، ثقه، اهل بصره است که در کوفه سپس در بغداد اقامت کرد (همان: ص ۸۲-۸۳). تحریرهای اعمش قبل از سال ۱۴۸ق در کوفه، بصره و بغداد وجود داشته است.

بنابراین، بر مبنای تاریخ گذاری سندی، روایت ابوسعید به عنوان قدیمی ترین تحریر قبل از

۱. به کسانی گفته می شود که اسلام و جاهلیت را درک کرده باشد ولی به محضر پیامبر ﷺ نرسیده باشد.

سال ۷۴ق، در مدینه وجود داشته و در آغاز قرن دوم در بصره نشر یافته است. روایت ابن عمر با CL زهری قبل از سال ۱۲۴ق، در شام، یمن و مدینه منتشر شده و روایت ابن مسعود با CL اعمش قبل از سال ۱۴۸ق، در کوفه، بصره و بغداد نشر یافته است. با توجه به آن که کوک روایت ابن عمر (م ۷۳ق) را که در بخاری نقل شده لحاظ کرده است؛ تاریخ‌گذاری بر مبنای سند این تحریرها نیز به قبل از نیمه اول قرن دوم باز می‌گردد.

تاریخ‌گذاری اسناد- متن

بررسی سندها در کنار تحلیل تحریرهای متنی در تاریخ‌گذاری روایات به نتایج معتبرتری می‌انجامد. موتسکی روش سند-متن را در ۵ مرحله بیان می‌کند: ۱. گردآوری همه تحریرهای مختلف یک روایت؛ ۲. ترسیم نموداری از اختلافات سندی برای مشخص شدن حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی؛ ۳. اثبات واقعی بودن حلقه مشترک با گردآوری همه متون مربوط به خطوط مختلف نقل در کنار هم برای مقایسه؛ ۴. کشف همبستگی‌ها با بررسی گروه‌های اختلافات سندی و متنی؛ ۵. در صورت وجود همبستگی می‌توان درباره متن اصیلی که حلقه مشترک (CL) نقل کرده و کسی که مسئول تغییرات ایجاد شده در جریان نقل پس از حلقه مشترک است؛ به نتیجه رسید (موتسکی، ۱۳۹۳: ص ۷۷-۷۸). حلقه مشترک فرعی (PCL)^۱ راویی ای است که از CL روایت را شنیده و آن را برای چند شاگرد خود نقل می‌کند (ینبل، ۱۳۹۴: ص ۳۱۶)؛ و در حقیقت عبارت پرداز روایت در نسل بعدی است (ینبل، ۱۳۹۴: ص ۴۱۹).

در شبکه اسناد رسم شده برای ۲۳ تحریر مورد نظر، راه‌های مختلف نقل این روایات ترسیم و CLها مشخص گردید. حال با مشخص کردن PCLها با روش اسناد- متن به تاریخ‌گذاری روایات پرداخته و انتساب تغییرات متنی^۲ به CLها و pclها بررسی می‌شود.

۱. حلقه مشترک فرعی partial common link.

۲. این بخش در پایان‌نامه نویسنده مقاله، با روش تحلیل محتوا بررسی و اختلافات متنی در تحریرها کشف و در جدول کدگذاری شد و بسامد ویژگی‌های مشترک و متفاوت آن‌ها مشخص گردید که به دلیل اطلاع مطلب در این جا آورده نشده است. قابل ذکر است که در این مقاله، به جای کدها به جهت تبیین مطلب، عبارت حدیثی مربوط آورده شده و برخی تغییرات نیز حذف شده است. توضیح اجمالی از تحلیل محتوا به نظر لازم می‌رسد: تحلیل محتوای روایات درباره

۲-۳-۱. حلقه‌های مشترک فرعی در روایت ابوسعید

از میان روایان ابوسعید، ابو نضره PCL است و در طبقه سوم، سلیمان PCL است.

ابونضره ۵: ابونضره راوی ابوسعید و جابر (م ۶۶-۷۳-۷۴-۷۶ ق) (مزی، ۱۹۸۰: ج ۴، ص ۴۳۷ - ۴۳۹) است که در روایت ابوسعید، در طبقه تابعین PCL و در روایت جابر در طبقه تابعین Cl است. ابونضره ۴ متن و سند و ۳ راوی دارد. در طبقه اتباع تابعین بعد از ابونضره، سلیمان PCL است. عبارات «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَيَّ ابْنَ صَيَّادٍ وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، أَوْ قَالَ: رَجُلَانِ / مَا تَرَى؟ أَرَى عَرْشًا عَلَى الْمَاءِ تَرَى عَرْشَ إِبْلِيسَ عَلَى الْبَحْرِ». در همه تحریرهای ابونضره مشترکند. مسلم «غُلام» را به یک تحریر خود افزوده و واژه «رجلان» را از «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَيَّ ابْنَ صَيَّادٍ...» حذف کرده که نشان می‌دهد شک او درباره همراهان پیامبر برطرف شده است. در روایت ابوسعید، انحصاراً عبارت «مَا تَرَى؟ أَرَى عَرْشًا عَلَى الْبَحْرِ وَ حوله الحيات ذلك عَرْشَ إِبْلِيسَ» وجود دارد؛ در حالی که در روایت جابر «ماتری؟ أَرَى عَرْشًا عَلَى الْمَاءِ تَرَى عَرْشَ إِبْلِيسَ عَلَى الْبَحْرِ» آمده است. پس ابونضره «على البحر» و توضیح «حوله الحيات» را از شیخ خود ابوسعید و «على الماء» را از شیخ خود، جابر نقل کرده است. در روایت جابر، «أَرَى صَادِقِينَ، أَوْ كَاذِبِينَ» است؛ در حالی که در روایت ابوسعید، «أَرَى صَادِقِينَ وَكَاذِبًا- أَوْ كَاذِبِينَ وَ صَادِقًا» آمده که احتمالاً ابونضره از شیوخ خود دو اعراب مختلف را شنیده و برای شاگردان خود نقل کرده یا آن که در روایت جابر، سلیمان که PCL بعدی است؛ آن را با اعرابی متفاوت از ابونضره بیان کرده است؛ اما زهری ۱۵ سال بعد در روایت ابن عمر عبارت را به «ما يأتيك؟ قال ابن صياد يأتيني صادق وكاذب فقال النبي خُلط عليك الأثر»، تغییر داده است. این نوع تطور طولی در روایت ابن عمر دیده می‌شود (ر.ک: اسپیت، ۱۳۹۴: ص ۶۱۴).

→

گفت‌وگوی پیامبر با ابن صیاد شامل سه مقوله: مقدمه گفت‌وگو، اصل گفت‌وگو و پس از گفت‌وگو است. در مقدمه گفت‌وگو، زیر مقوله‌ها عبارتند از: نوع رفتن پیامبر نزد ابن صیاد، صحابه همراه پیامبر، سن و حالت ابن صیاد. اصل گفت‌وگو، مشتمل بر سه مقوله گفت‌وگو در مورد شهادت خواهی پیامبر از ابن صیاد و بالعکس، گفت‌وگوی درباره آنچه بر ابن صیاد عارض می‌شود؛ و آزمودن آگاهی ابن صیاد از غیب می‌باشد و پس از گفت‌وگو که شامل دو مقوله اذن خواهی عمر از پیامبر برای کشتن ابن صیاد و گفت‌وگوی پیامبر با همراهان درباره ابن صیاد می‌باشد.



سليمان التيمي: در روايت ابوسعيد، سليمان (م ۱۴۳ق) در طبقه اتباع تابعين PCL است. ۲ راوی، ۲ متن و ۲ سند از سليمان وجود دارند که با تحريرهای ابونضره یکسان هستند.

۲-۳-۲. حلقه‌های مشترک فرعی در روايت ابن عمر

در تحريرهای روايت ابن عمر، در طبقه چهارم، معمر و يونس PCL هستند و در طبقه پنجم عبدالرزاق PCL است.

معمر: در طبقه اتباع تابعين، معمر PCL است و ۳ راوی، ۶ سند و ۸ متن دارد. عبارت «هُوَ الدُّخُ / اِحْسَاءً، فَلَنْ تَعْدُو قَدْرَكَ»، در همه تحريرهای معمر مشترک است. ۳ تحرير دارای متن و سند یکسان و کامل‌ترین متن این گفت‌وگو هستند و عبارت‌های ذیل را دارند: «مَرَّ بِابْنِ صَيَّادٍ / فِي نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، مِنْهُمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ / وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْغُلَّامِ / فَلَمْ يَشْعُرْ حَتَّى ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ظَهْرَهُ بِيَدِهِ / غَلَامٌ / فَقَالَ: أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؟ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ الْأُمِّيِّينَ قَالَ ابْنُ صَيَّادٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: آمَنْتُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ / مَا يَأْتِيكَ قَالَ ابْنُ صَيَّادٍ: يَأْتِينِي صَادِقٌ وَكَاذِبٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خُلِطَ عَلَيْكَ الْأَمْرُ / إِنِّي قَدْ حَبَأْتُ لَكَ حَبِيئًا وَحَبَأَ لَهُ «يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ» هُوَ الدُّخُ اِحْسَاءً، فَلَنْ تَعْدُو قَدْرَكَ / ائِذَنْ لِي فِيهِ فَأَضْرِبْ عُنُقَهُ إِنْ يَكُنْ هُوَ، فَلَنْ تَسْلُطَ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَا يَكُنْ هُوَ، فَلَا حَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ». در یکی از تحريرهای معمر، یک عنصر جديد، به طور انحصاری دیده می‌شود که شامل عبارت ذیل است: «قال النبي: مَا قَالَ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: دُخٌّ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ قَالَ: رِيحٌ. قَدْ اخْتَلَفْتُمْ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ، وَأَنْتُمْ بَعْدِي أَشَدُّ اخْتِلَافًا». عبارت مذکور، داستان را در مقوله پس از گفت‌وگو کامل می‌کند. در این تحرير «حَبَأَ لِابْنِ صَيَّادٍ دُخَانًا» به صورت نقل قول غیرمستقیم آمده که نشان دهنده تطور عرضی از نقل قول مستقیم در تحرير اول عبدالرزاق است. ضمناً آیه «دخان» در این جا حذف شده است و توضیح «اجلك» وجود دارد. این تحرير تنها تحریری است که زهری آن را از سالم نقل نکرده است. بنابراین، تغییرات مذکور باید از مروی عنده دیگر زهری، یعنی سنان بن ابی سنان (م ۱۰۵ق) (مزی، ۱۹۸۰: ج ۱۲، ص ۱۵۲) باشد. ابن حنبل عبارت «إِنِّي قَدْ حَبَأْتُ لَكَ حَبِيئًا» را با نقل قول مستقیم آورده و آیه دخان را حذف کرده است. در سه تحرير، «وَقَدْ قَارَبَ ابْنُ الصِّيَادِ الْحُلْمَ» آمده است، به این معنا که بخاری بر نزدیک بلوغ بودن سن ابن صیاد تاکید دارد. البته قبل از وی،



ابن حنبل، عبارت «وَجَدَ ابْنَ صَيَّادٍ غُلَامًا، قَدْ نَاهَزَ الْحُلْمَ» را آورده است که نشان می‌دهد جمله تاکیدی از او بوده است. توضیح «یعنی الدجال» در یک تحریر آمده که ابی داود یا ابوعاصیم افزوده‌اند و افزوده «قال عبدالرزاق یعنی الدجال» باید توضیح عبدبن حمید باشد؛ اما در مسند عبدبن حمید چنین روایتی یافت نشد.

یونس: در طبقه اتباع تابعین، یونس با ۲ راوی، ۲ سند و یک متن، PCL است که عبارت‌های مشترک آن‌ها (با دو تفاوت جزئی) مانند معمر است.

عبدالرزاق: در طبقه پنجم، عبدالرزاق PCL است. ۶ متن و ۴ سند و ۴ راوی دارد. تحریرهای سندی - متنی آن با معمر یکسان است. در همه تحریرهای روایت ابن عمر، عبارت ذیل وجود دارد: «أُثِدُّ لِي فَأَضْرِبُ عَنْقَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنْ يَكُنْ هُوَ فَلَنْ تُسَلِّطَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ / هُوَ الدُّخُّ أَحْسَأُ، فَلَنْ تَعْدُو قَدْرَكَ». عبارت «مَرَّ بِابْنِ صَيَّادٍ» در ۷ تحریر با سند مشترک عبدالرزاق - معمر - زهری وجود دارد و «انطلق رسول الله، قَبْلَ ابْنِ صَيَّادٍ» در ۴ تحریر با سندهایی متفاوت که از طریق یونس، معمر و شعيب به CL زهری می‌رسند، وجود دارد و این معنا را می‌رساند که پیامبر ﷺ به قصد دیدن ابن صياد رفته است. این، نشان می‌دهد که زهری برای شاگردان خود «انطلق» را گفته است؛ اما عبدالرزاق با این منظور که پیامبر ﷺ به طور اتفاقی ابن صياد را دیده؛ آن را تغییر داده است. در ۵ تحریر با سند مشترک عبدالرزاق - معمر - زهری «غُلَامٌ» آمده؛ اما در ۴ تحریر دیگر با PCL های یونس، شعيب و حتی معمر، عبارت «وَقَدْ قَارَبَ ابْنَ الصَّيَّادِ الْحُلْمَ» آمده است و این نشان می‌دهد که زهری آن را برای همه شاگردان خود، حداقل با تفاوت لفظی گفته است؛ اما عبدالرزاق عبارت توضیحی را حذف کرده و سن ابن صياد را بیش‌تر از نزدیک بلوغ می‌دانسته است. آیه دخان تنها در تحریرهایی وجود دارد که در سند آن‌ها عبدالرزاق هست. پس آیه دخان در توضیح کلمه «دخ» را عبدالرزاق افزوده است.

۳-۳-۲. حلقه‌های مشترک فرعی در روایت ابن مسعود

در تحریرهای روایت ابن مسعود، تنها ابومعاویه در طبقه چهارم PCL است.

ابومعاویه: در طبقه اتباع تابعین، ابومعاویه (م ۱۹۴ق) PCL است. ۲ راوی، ۲ متن و ۲ سند دارد. عبارت «دَعَا فَإِنْ يَكُنِ الَّذِي يَخْوَفُ فَلَنْ تَسْتَطِيعَ قَتْلَهُ»، در تحریرهای ابومعاویه مشترک



است؛ اما این عبارت پردازی از ابومعاویه نیست، به دلیل آن که در ۲ تحریر دیگر از اعمش با اندکی تفاوت وجود دارد. در تحریرهای ابن مسعود عبارت‌های «مَرَّ بِأَيْنِ صَيَّادٍ / عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: كُنَّا نَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ / دَعْنِي فَلَأَضْرِبَ عُنُقَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ يَكُ الَّذِي تَخَافُ، فَلَنْ تَسْتَطِيعَهُ» مشترک هستند. همراهان پیامبر در روایت ابن مسعود متفاوت هستند و در آن کلمه «تخاف» به کار رفته است؛ به این معنا که عمر از این که او دجال باشد، می‌ترسد و پیامبر این را متوجه شده است. کلمه «صبيان» اختصاصاً در ۳ تحریر ابن مسعود آمده است و در واقع ابن صیاد را کودک مطرح می‌کند. عبارت «فَتَفَرَّقُوا حِينَ رَأَوْا النَّبِيَّ وَجَلَسَ ابْنُ صَيَّادٍ فَكَأَنَّهُ غَاظَ النَّبِيَّ»، در دو روایت، عبارت «مَا لَكَ تَرَبَّتْ يَدَاكَ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؟...» در ۳ روایت و عبارت «فَلَأَقْتُلُ هَذَا الْحَيِّثَ» در ۲ روایت آمده‌اند که به کشتن ابن صیاد به جای گردن زدن او اشاره می‌کند.

نتیجه این که ابوسعید اولین کسی است که به عنوان CL احتمال جعل یا نشر به او منتسب می‌شود؛ زیرا قدیمی‌ترین تحریر «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِابْنِ صَيَّادٍ: مَا تَرَى، قَالَ: أَرَى عَرْشًا عَلَى الْبَحْرِ وَ حَوْلَهُ الْحَيَّاتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَلِكَ عَرْشُ إِبْلِيسَ» از او است و البته تحریرهای منتسب به وی مختصر و کم‌بسامدند و تنها بر کهنات ابن صیاد صحه می‌گذارند. این، درحالی است که تحریرهای روایت ابن عمر توسط CL زهری - همان طور که ذکر شد - پربسامدترین و در عین حال کامل‌ترین تحریر است و ادعای نبوت و دجال بودن ابن صیاد هم به آن افزوده شده است که این امر نشان دهنده تطور طولی تحریرهای این روایت در طول ۵۰ سال است. کم‌بسامدترین تحریر - همان طور که ذکر شد - به سنان بن ابی سنان منتسب است که توسط بخاری نشر نیافته است. با توجه به این که ابوسعید از پاکان و علمای مدینه و ابونضره ثقه بوده، احتمال جعل، منتفی و ایشان از اولین نشر دهندگان روایت است. از آن جا که کوک، صحیح بخاری را منبع روایات درباره ابن صیاد قرار داده است (اگر معیار او در نظر گرفته شود) بخاری نیز از معمر و یونس تحریرهای یکسانی را گرفته که CL هر دو، زهری است. پس تاریخ‌گذاری سندی - متنی، عبارت پردازی‌ها در روایات گفت و گوی پیامبر با ابن صیاد، باز هم به قبل از نیمه اول قرن دوم هجری می‌رسد.



۳. بررسی تاریخی و روایی

اطلاعات تاریخی درباره ابن صیاد بسیار اندک است و اکثر مطالب در مورد وی در روایات اهل سنت یافت می‌شود که با گذر زمان به شکل فزاینده‌ای بسط یافته و ابعاد مختلفی از نظر کاهن بودن، دجال بودن، ادعای نبوت پیدا کرده است. در این جا، دلایل دجال نبودن ابن صیاد آورده می‌شود:

۳-۱. چگونگی دجال نامیدن ابن صیاد، طی جریان‌های تاریخی

ورود مبحث ابن صیاد به منابع تاریخی و روایی اهل سنت که در زمینه دجال بحث می‌کنند، صبغه یهودی دارد. یهودیان معتقدند توصیفی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای امتش از دجال کرده، مبنی بر این که عموم پیروان او یهودی‌اند، در تورات آمده است. پس دجال مورد نظر یهودیان، عبدالله بن صیاد از نسل یهود است (طبری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۸-۱۹). از طرفی، پیشینه کهنانت و تنجیم نیز برای کسب اطلاعات غیبی در بین عرب وجود داشت (الاندلسی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲)؛ چنان که خلیفه دوم مسلمانان عملاً برای کسب اطلاعات غیبی به عالمان یهودی (کعب الاحبار) و مسیحی (تمیم‌داری) مراجعه کرد (الطائی، ۱۳۸۶: ج ۱۴، ص ۱). نقل شده است که در دوره خلافت عمر مردم مشتاق شنیدن خیال پردازی‌های مربوط به آخرالزمان بودند (فوک، ۱۳۹۴: ص ۸۵). بنابراین، پیوند جدیدی بین کهنانت کهن عرب و پیشگویی‌های یهود و مسیحیت در دوره او رقم خورد و جریانی از این زمان شکل گرفت که به دنبال تطبیق و مصداق‌یابی دجال تعریف شده در یهود و مسیحیت در اسلام بود. در روایات گفت و گوی پیامبر با ابن صیاد، عبارت «اگر او دجال باشد، تو (عمر) نمی‌توانی او را بکشی»، با ۱۵ تکرار، مضمون مکرر (topoi)^۱ (ن.ک: ینبل، ۱۳۹۳: ص ۳۲۶) است که نشان دهنده گمان عمر به دجال بودن ابن صیاد و درک پیامبر صلی الله علیه و آله از ذهنیت عمر است. در این روایات، شخصیت بارز داستان، عمر و ابن عمر (ابن ابی شیبه، بی‌تا: ج ۱۵، ص ۱۵۹، ح ۳۸۶۸۴) و سایر راویان، خانواده او هستند. حلقه مشترک

۱. مطلبی که در نقل‌های متعدد مشترک است.

بعد از این سند خانوادگی، زهری است. هوریتز^۱، زهری را به دستگاه خلافت وابسته می‌داند که شیوه اسناد را در روایات تاریخی به‌کار برده است؛ اما گاهی چند روایت را به هم پیوسته و ضمن سلسله سند واحدی گردآورده و بدین طریق گامی مهم در زمینه گزارش‌های پیوسته تاریخی برداشته است (ر.ک: روث، ۱۳۸۰: ص ۷۰). به همین دلیل، طرق نقل بعد از زهری به شکل فزاینده‌ای نشر یافته و ایجاد گره (ر.ک: ینیل، ۱۳۹۴: ص ۴۱۹)؛ کرده و اعتبار تاریخی یافته است. در روایات گفت‌وگوی پیامبر با ابن‌صیاد، تحریری که توسط زهری ساخته و نشر یافته، ترکیبی است از مقدمه گفت‌وگو، سه گفت‌وگوی اصلی (شهادت‌خواهی، آزمون غیب‌دانی ابن‌صیاد و گفت‌وگو درباره آنچه بر او عارض می‌شود) و پس از گفت‌وگو (اذن‌خواهی عمر برای کشتن ابن‌صیاد) که کامل‌ترین تحریر است و این، درحالی است که قدیمی‌ترین تحریر که از ابوسعید ذکر شد، فقط یکی از گفت‌وگوهای اصلی را داشت و آن عبارت آزمون غیب‌دانی ابن‌صیاد بود. روش زهری در پذیرش و جمع‌آوری احادیث برخلاف مکتب عراق که به حافظه حدیثی خود اهمیت می‌دادند، در مکتوب بودن احادیث بوده است. او برعکس ابونضره و اعمش اموی بوده است (ر.ک: شولر، ۱۳۹۴: ص ۱۹۳). به همین دلیل، برخی حافظان حدیث کوفی یا بصری را حذف می‌کرد و محدثانی مانند معمر را که به مکتوب بودن حدیث اعتقاد داشتند، ترجیح می‌داد (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ص ۱۰۸). بنابراین، روایاتی که ابونضره و اعمش در آن p.c. یا c. بودند بسامد کم‌تری یافتند. بنابراین، تاریخ ورود تفکر دجال بودن، به شکل رسمی و به‌طور شایع به روایات درباره ابن‌صیاد از زمان زهری است و قبل از آن، این مباحث حول مطالب کهنات وی و اخبار غیبی او مطرح بوده است. ادعای نبوت وی نیز با توجه به سابقه ادراکی کاهنان و عرب صدر اسلام که نمی‌توانستند بین وحی نبوی و اخبار غیبی که توسط کاهنان بیان می‌شد، تفکیک کنند. در این میان، مطرح شد. بنابراین، تردید در ادعای نبوت ابن‌صیاد در متن روایت با افزودن گفت‌وگوی شهادت‌خواهی مطرح و خلط امور بر ابن‌صیاد، از طریق سخن پیامبر که در نهایت درباره او فرموده است: «خلط علیک الامر» مشهود شد. به این ترتیب، سه‌گانه تردید ساز (ادعای نبوت، کهنات و دجال بودن) در روایات درباره

1. Josef Horovitz. (1874-1931)

ابن صیاد شکل یافته است. نیم قرن بعد، بخاری ابن صیاد را یکی از دجال‌ها دانست نه دجال اکبر (دیوبندی، ۱۴۲۶: ج ۳، ص ۶۵). بخاری به عنوان ^۱ ipcl (ر.ک: ینیل، ۱۳۹۴: ص ۳۲۶)؛ روایت ابن عمر را از سه شاگرد زهری، از جمله معمر گردآوری کرد؛ اما از عبدالرزاق، شاگرد معمر، به دلیل انتساب وی به تشیع، روایت را اخذ نکرد؛ با این که عبدالرزاق با دجال بودن ابن صیاد موافق بوده و ترمذی دجال بودن ابن صیاد را به عبدالرزاق منتسب کرده است. ظاهراً عملکرد بخاری، تاییدی بر پذیرش جریان تاریخی مذکور بود. پس از آن، در نقل ابی داود عبارت توضیحی- الدجال- در اذن خواهی عمر برای کشتن ابن صیاد، به شکلی واضح به روایت افزوده شد. ظاهراً کوک با کنار گذاشتن روایت نعیم که از عبدالرزاق نقل کرده و تاریخ‌گذاری این روایت در نیمه دوم قرن سوم، زمانی که صحاح مکتوب شده بودند؛ این جریان را به رسمیت شناخته و سیر تطور طولی این روایات را طی یک و نیم قرن لحاظ نکرده است.

۲-۳. گزارش‌هایی مبنی بر تاریخی بودن ابن صیاد

در منابع تاریخی صاف بن صیاد به عنوان کاهن مدعی نبوت مطرح شده است (علی، ۱۴۲۲: ج ۱۲، ص ۳۴۳)؛ حال آن که خداوند با نزول آیه ۱۴ سوره سبأ در مکه، خبر از ممنوعیت خبرگیری از غیب توسط کاهنان داده است (شرف الدین، ۱۴۲۰: ج ۷، ص ۱۲۱). در سال‌های آغازین ورود پیامبر ﷺ به مدینه، در ایام مصالحه با یهود که ابن صیاد هم از آنان بود به پیامبر ﷺ خبر رسید که ابن صیاد مدعی کهنات و کسب اخبار غیبی است و پیامبر ﷺ برای بررسی این ادعا با وی گفت‌وگو کرد (ابن اثیر، ۱۳۹۲: ج ۱۰، ص ۳۶۳)، تا ادعای کذب ابن صیاد برای همراهان مشخص شود. بنابراین، تاریخ حادثه گفت و گوی پیامبر با ابن صیاد احتمالاً سال اول هجری است.

گفته شده که ابن صیاد در فتح شوش که در سال ۱۶-۱۷ق، زمان خلافت عمر اتفاق افتاده شرکت کرده است. به نقل ابی سبیره العدنانی، راهبان یهودی گفتند که در عهد عتیق پیش بینی شده که در این نبرد، فتوحاتی به دست دجال یا قوم وی حاصل می‌شود؛ به این نحو که

۱. ipcl (پیوند مشترک جزئی معکوس Inverted Partial Common Link) در یک شبکه، راوی است که خبری را از دو یا چند شیخ شنیده و آن را برای یک یا چند شاگرد روایت کرده است.

صاف بن صیاد در آن روز با پایش زد و زنجیرها پاره و قفل‌ها شکست و درها باز شد و پیروزی حاصل گردید. بعد از آن صاف به مدینه برگشت و در آن جا تا زمان مرگ اقامت گزید (طبری، ۱۴۲۹: ج ۴، ص ۲۹۲). اگر این گزارش تاریخی صحیح باشد، در گزارش ابن اثیر، ابن صیاد باید بالغ یا نزدیک بلوغ باشد که این مؤیدی بر روایت ابن عمر است. از طرف دیگر، آیا ابن صیاد در آن زمان مسلمان شده بود؟ بنا به روایتی که ابن عمر از ملاقات خود با ابن صیاد برای حفصه تعریف می‌کند؛ مبنی بر باد شدن ابن صیاد در کوچه که ابن عمر نیز مانند پیامبر به او «إخسا» گفته است (مسلم، بی تا: ج ۴، ص ۲۲۴۶، ح ۲۹۳۲) با توجه با سال وفات حفصه که در سال ۴۵ هجری اتفاق افتاده است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۶۵). ابن صیاد در جنگ شوش هنوز توبه نکرده؛ پس چگونه در فتح شوش شرکت کرده است؟! گزارش سوم آن که، ابن صیاد در حالی که مسلمان بوده در واقعه حرّه (۶۳ق) شرکت کرده و مفقود شده است (ابی داود، ۱۴۳۰: ج ۶، ص ۳۸۸، ح ۴۳۳۰). گزارش چهارم، شرکت در فتح نهاوند در اصفهان است که زمان خلافت عمر در سال ۲۶ق، رخ داد و ورود او به شهر یهودیه اصفهان که از آن پس بازنگشت (ابونعیم، ۱۹۹۰: ج ۱، ص ۴۳). سرنوشت مذکور از ابن صیاد در دو رخداد اخیر با جریان بازگشت ابن صیاد به مدینه تا آخر عمر که در فتح شوش گفته شده است، سازگاری ندارد.

بنابراین، تاریخ روایتی که ابوسعید از او نقل می‌کند و مبنی بر گله اوست از این که مردم او را دجال می‌پندارند و دلیل می‌آورد که به دلیل مسلمان بودن، فرزند داشتن، سکونت در مدینه و به جای گزاردن حج، دجال نیست (ابن حنبل، ۱۴۱۹: ج ۳، ص ۷۹، ح ۱۱۷۷۱)؛ و توبه ابن صیاد، باید بین سال ۴۵ تا ۶۳ هجری باشد. گزارش بعدی، گزارش فرزددق در زمان مروان بن حکم (م ۶۵ق) از اقامت در منزل ابن صیاد در مدینه، در حالی که او مانند یک انسان می‌خورد و می‌نوشید و به او نسبت دجال داده بودند (ابونعیم، ۱۹۹۴: ج ۱، ص ۳۱)؛ نشان می‌دهد که ابن صیاد در این ملاقات توبه کرده است. از طرف دیگر، کتاب‌های رجالی نشان می‌دهند که ابن صیاد پسرانی با نام‌های عماره و ولید داشته که مسلمان و از روایان حدیث بودند و در توصیف ایشان گفته شده که پدرشان به دجال ملقب بود (مزی، ۱۹۸۰: ج ۲۱، ص ۲۴۹)، دیگر این که گفته شده که ابن صیاد در زمان مروان بن حکم در مدینه مرد و برای رفع تردید مردم، کفن از صورت وی برداشتند تا انسان بودن او برای مردم ثابت شود (ابن اثیر، ۱۳۹۲: ج ۱۰، ص ۳۶۳). موارد مذکور



دجال بودن او را رد می‌کند؛ اما به دلیل تناقض‌هایی که در گزارش‌های تاریخی و روایی دیده می‌شود که نمونه آن در فتح شوش تحلیل شد، نمی‌توان به جمع‌بندی قطعی درباره وجود تاریخی ابن صیاد رسید.

دیدگاه علمای شیعه درباره ابن صیاد

دجال در روایات شیعه از علائم آخرالزمان محسوب می‌شود که گفته شده پیش از ظهور مهدی عج واقع می‌شود. تعداد روایات مربوط به دجال در کتاب‌های روایی شیعه بر عکس کتاب‌های روایی اهل سنت بسیار اندک است؛ ولی این دلیل بر عدم مقبولیت دجال توسط علمای شیعه نیست، بلکه اصل وجود دجال پذیرفته شده (صدر، ۱۳۸۲: ص ۶۴۳؛ طبسی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۳۶۳ و گودرزی، ۱۳۹۸: ص ۱۲۶) و ماهیت و چیستی او در ابهام قرار دارد. من حیث المجموع می‌توان گفت که مضمون مشترک همه احادیث مذکور این است که روایات وقوع فتنه دجال را در آخرالزمان پیشگویی می‌کنند. دیدگاه مشهور علمای شیعه درباره دجال این است که دجال شخص نیست، بلکه جریان فکری کفر و فتنه و انحراف است که باعث امتحان و خالص کردن مردم می‌شود (گودرزی، ۱۳۹۸: ص ۴۶-۵۱). پس دجال به این معنا باید قبل از ظهور رخ دهد تا مردم با خلوص و پاکی از کفر به دوره ظهور راه یابند. بر اساس این دیدگاه، انسان بودن دجال منتفی است. بنابراین، ابن صیاد مذکور در روایات، دجال نیست.



۴. نتیجه‌گیری

کوک با استفاده از روش یافت شدن در جوامع حدیثی، تاریخ این روایات را در نیمه دوم قرن سوم می‌داند. با استفاده از روش تاریخ‌گذاری کهن‌ترین منبع، تاریخ این روایت به نیمه اول قرن دوم هجری می‌رسد. با استفاده از روش تاریخ‌گذاری بر مبنای سند، تاریخ روایت ابوسعید که قدیمی‌ترین تحریر را دارد، به نیمه دوم قرن اول می‌رسد؛ اما با لحاظ روایت ابن عمر توسط کوک، تاریخ این روایت به نیمه اول قرن دوم هجری می‌رسد. با روش تاریخ‌گذاری بر مبنای اسناد- متن؛ با کنار گذاشتن روایت نعیم توسط کوک باز هم تاریخ این روایت نیمه اول قرن دوم هجری خواهد شد. بررسی‌های روایی نشان می‌دهد، برخلاف تحریرهای ناقص اولیه که ابن صیاد را کاهن معرفی می‌کردند، تحریرهای کامل این روایت، شخصیت او را در سه‌گانه تردید (کهانت، مدعی نبوت و دجال بودن) قرار می‌دهند. در بحث تاریخی بیان شد که جریان تاریخی عمر و وابستگان او در پیچه ورود بحث‌های آخرالزمانی یهودی را به این روایات گشود و تصور دجال بودن را در مورد ابن‌صیاد انتشار داد. شخصیت تاریخی ابن‌صیاد، به دلیل گزارش‌های تاریخی و روایی ضد و نقیض قابل اثبات نیست. به فرض وجود تاریخی، ابن‌صیاد نمی‌تواند دجال باشد؛ چون دجال اساساً انسان نیست، بلکه جریان کفر و فتنه است که در آخرالزمان قبل از ظهور امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام واقع می‌شود.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، علی بن ابی الکرّم (۱۴۰۹ق). *اسد الغابہ*، بیروت، دارالفکر.
۲. _____ (۱۴۱۵ق). *اسد الغابہ فی معرفہ الصحابہ*، محقق: علی محمد معوض، عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
۳. ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۹۲ق). *جامع الأصول فی أحادیث الرسول*، محقق: عبدالقادر الأرئووط، بیروت، مکتبۃ الحلوانی.
۴. _____ (۱۳۹۹ق). *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، محقق: طاهر أحمد الزاوی - محمود محمد الطناحی، بیروت، المکتبۃ العلمیہ.
۵. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۲ق). *کتاب الفتن*، محقق: سمیر امین الزهیری، قاهره، مکتبۃ التوحید.
۶. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۹ق). *مسند احمد بن حنبل*، محقق: ابوالمعاطی النوری، بیروت، العالم الکتب.
۷. _____ (۱۴۲۱ق). *مسند الامام احمد بن حنبل*، محقق: شعيب الأرئووط - عادل مرشد و آخرون، بیروت، موسسه الرساله.
۸. ابن صلاح، عثمان (۱۴۰۶ق). *معرفة أنواع علوم الحدیث*، محقق: نورالدین عتر، سوریه، دارالفکر.
۹. ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). *السنن*، قاهره، موقع الوزاره الاوقاف المصریہ.
۱۰. ابوداود، سلیمان بن الشعث (۱۴۳۰ق). *السنن*، محقق: شعيب الأرئووط، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۱. اسپیت، مارستن (۱۳۹۴). *وصیت سعد بن ابی وقاص: رشد یک روایت: حدیث اسلامی: خاستگاه و سیر تطور*، مصحح: مرتضی کریمی نیا، قم، دارالحدیث.
۱۲. اصبهانی، ابونعیم (۱۹۹۴م). *منتخب من کتاب الشعراء*، محقق: ابراهیم صالح، بیروت، دار البشائر.
۱۳. _____ (۱۹۹۰م). *تاریخ اصبهان*، محقق: حسن کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق). *الجامع الصحیح المختصر*، بیروت، دار ابن کثیر.
۱۵. خطیب البغدادی، احمد (۱۹۷۴م). *تفہیم العلم*، محقق: یوسف العش، دار احیاء السنۃ النبویة.
۱۶. دیوبندی، محمد انور (۱۴۲۶ق). *فیض الباری علی صحیح البخاری*، محقق: محمد بدرعالم میرتھی، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
۱۷. ذہبی، شمس الدین (۱۴۲۷ق). *سیر اعلام النبلاء*، قاهره، دارالحدیث.

۱۸. _____ (۱۳۸۲ق). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت، دارالمعرفه.
۱۹. _____ (۱۴۱۳ق). *تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۰. رحمان ستایش، محمدکاظم؛ درویشی، احسان الله (پاییز و زمستان ۱۳۹۶). «*تاریخ گذاری سندی احادیث «رفع عن امتی» در منابع عامه*»، مجله حدیث حوزه، ش ۱۵.
۲۱. روث، استلهورن مکنسن (مهر و آبان ۱۳۸۰). «*کتاب و کتابخانه های عربی در دوران امویان*»، مترجم: حمیدرضا مهوری، آینه پژوهش، ص ۹-۳۶.
۲۲. زرکلی، خیرالدین (۲۰۰۲م). *الإعلام*، دمشق، دارالعلم للملایین.
۲۳. الزهری، محمد بن سعد (۱۹۶۸م). *الطبقات الکبری*، محقق: احسان عباس، بیروت، دارصادر.
۲۴. السهیلی، عبدالرحمن (۱۴۲۱ق). *الروض الأنف فی شرح السیره النبویه لابن هشام*، محقق: عمر عبدالسلام السالمی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۲۵. شرف الدین، جعفر (۱۴۲۰ق). *الموسوعه القرانیه خصائص السور*، محقق: عبدالعزیز بن عثمان التویجزی، بیروت، دارالقرب بین المذاهب الاسلامیه.
۲۶. شولر، گرگور (۱۳۹۴). *تورات شفاهی و حدیث: مقایسه در نقل و روایت، منع نگارش و تدوین و تنسیق آن دو: حدیث اسلامی: خاستگاه و سیر تطور*، مصحح: مرتضی کریمی نیا. قم. دارالحدیث.
۲۷. صدر، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ غیبت کبری*، مترجم: حسن افتخارزاده، تهران، نیک معارف.
۲۸. صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۰۳ق). *المصنف*، محقق: حبیب الرحمن الاعظمی، هند، المجلس العلمی.
۲۹. الطائی، نجاح (۱۳۸۶). *آیا مصاحب و همراه رسول خدا در غار، ابوبکر بود؟*، قم، دارالهدی لاحیاء التراث.
۳۰. طبسی، نجم الدین (۱۳۸۸). *تا ظهور*، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج).
۳۱. طبری، ابن جریر (۱۴۰۷ق). *تاریخ الطبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. _____ (۱۴۲۹ق). *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، دارالتراث.
۳۳. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۶ق). *الصحیح من سیره النبی الأعظم ﷺ*، قم، دارالحدیث.
۳۴. علی، جواد (۱۴۲۲ق). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بغداد، دارالساقی.
۳۵. فوک، یوهان (۱۳۹۴). *اهمیت حدیث گزایی در اسلام: حدیث اسلامی: خاستگاه و سیر تطور*، مصحح: مرتضی کریمی نیا، قم، دارالحدیث.
۳۶. قرطبی، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، محقق: از علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجیل.

۳۷. قشیری، مسلم (بی تا). *المسند الصحيح المختصر*، محقق: محمد فؤاد الباقی، بیروت، دارالاحیاء التراث العلمی.

۳۸. کشاورز، کریم، و پطروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۵۴). *اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)*، تهران، پیام.

۳۹. گودرزی، مجتبی (۱۳۹۸). *ماهیت و کارکرد شناختی دجال در متون اسلامی*، قم، بوستان کتاب.

۴۰. گورکه، آندریاس (۱۳۹۷). «روش تاریخ‌گذاری اسناد- متن، با توجه به «حلقه مشترک» پژوهش موردی: روایات آخرالزمانی». چاپ در کتاب: رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه به اهتمام مرتضی سلمان‌نژاد، محمدهادی گرامی. تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۴۱. مزی، یوسف بن عبدالرحمن (۱۹۸۰م). *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، محقق: بشار عواد معروف، بیروت، موسسه الرساله.

۴۲. موتسکی، هارالد (۱۳۹۳). ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث: تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها، مترجم: علی آقایی، تهران، حکمت.

۴۳. _____ (۱۳۹۴). *مصنف عبدالرزاق صنعانی منبعی برای احادیث معتبر قرن نخست هجری: حدیث اسلامی: خاستگاه و سیرتطور*، مصحح: مرتضی کریمی نیا، قم، دارالحدیث.

۴۴. نیل ساز، نصرت و دیگران (پاییز ۱۳۹۹). «تاریخ‌گذاری روایات حاکی از دعای پیامبر صلی الله علیه و آله برای شماتت‌شدگان توسط ایشان در جوامع حدیثی اهل سنت»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ش ۴۷.

۴۵. ینبل، خویتر (۱۳۹۳). بازنگری برخی اصطلاحات در علوم حدیث: تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها، مترجم: علی آقایی، تهران، حکمت، ص ۴۱۸-۴۶۸.

۴۶. _____ (۱۳۹۴). *برخی شیوه‌های تحلیل اسناد با تکیه بر روایاتی با مضمون تحقیرآمیز درباره زن: حدیث اسلامی: خاستگاه و سیرتطور*، مصحح: مرتضی کریمی نیا، قم، دارالحدیث، ص ۳۰۵-۳۵۳.

47. Cook, David Bryan (1998). "Metahistorical Apocalypses". In: *Studies in Muslim Apocalyptic* (2002). Darwin Press, Princeton, in the series "Studies in Late Antiquity and Early Islam." P.92-137.

48. Michael Cook, (1992), "Eschatology and the Dating of Tradition" Princeton Papers in near Eastern studies.

49. Win Raven, (2008), “*Ibn Sayyad as an Islamic ‘antichrist’, A Reappraisal of the Texts.*” in wolfram Branders and Felicitas schneider, Endzeiten: Echatologie in den Monotheistischen welterligioen Berlin, p.261-99.



بررسی زمینه روانشناسی موثر بر پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر

مسلم کامیاب^۱

چکیده

«بررسی جریان‌های انحرافی مهدویت»، از جمله پرسمان‌های فربه و اندیشه خیز در عرصه مطالعاتی مهدویت است. با وجود رویکرد فراگیر به مسئله انحرافات در زمینه مهدویت، کاوش‌ها در مورد زمینه‌های گرایش به این جریان‌ها اندک است. بررسی‌های این مقاله، مقدمه‌ای است برای پاسخ دادن به این پرسش که زمینه‌های روانشناسی پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت کدام هستند. شناخت این زمینه‌ها و تلاش برای رفع خلاءهای موجود بستر ساز، از جمله ضرورت‌های پرداختن به این مقوله است. همچنین می‌توان از پیامدهای منفی بر شمار اعتقادی، مانند فرقه‌گرایی، هدر دادن ظرفیت‌های جامعه شیعی و تخریب اندیشه نجات‌گرایانه مهدویت جلوگیری کرد. نوشتار پیش‌رو، با روش توصیفی-تحلیلی با استناد به منابع مکتوب، منتشر شده و غیر مکتوب نظیر فایل‌های صوتی، تصویری و پرونده‌های قضایی برخی از مدعیان دروغین مهدوی؛ در صدد بازنمود برخی از زمینه‌های روان‌شناسی مؤثر بر ادعای دروغین مهدویت است. نتایج تحلیل و ترکیب داده‌های جمع‌آوری شده نشان می‌دهد که برخی از زمینه‌ها در میان مریدان موجود است، مانند «ضعف عزت نفس»، «ساده‌انگاری» و «انگیزه پیشرفت مریدان» «قدرت طلبی» و «اختلال شخصیت». برخی از مریدان، بر ایجاد بسترهای جذب مدعیان تاثیرگذار است؛ و این‌ها افزون بر عواملی است مانند «ارتباط‌گیری موثر و شخصیت کاریزماتیک مدعی». که خود، بر این فرایند مرید و مریدپروی بسیار مؤثر است.

واژگان کلیدی: مهدویت، مدعیان دروغین، زمینه‌های روانشناسی، ایران معاصر.

۱. مقدمه

ادعاهای دروغین در عرصه مهدویت، با توجه به گونه‌های مختلف و نیز امتداد تاریخی و پیامدهای منفی آن؛ نظیر فرقه‌گرایی، هدر دادن ظرفیت‌های جامعه شیعی و تخریب اندیشه نجات‌گرایانه مهدویت، مورد اهتمام و دقت بوده است. کاوش‌ها در زمینه این ادعاها با کاستی‌هایی نیز مواجه بوده؛ که رویکرد «توصیفی محض» و «فقدان مسئله‌آفرینی»، از جمله این کاستی‌هاست. به نظر می‌رسد یکی از مسائل مهم در این عرصه، عدم توجه به زمینه‌های گرایش به جریان‌های انحرافی در عرصه مهدویت است. این زمینه‌ها می‌توانند در عرصه‌های مختلف معرفتی، فرهنگی، سیاسی مورد بررسی قرار گیرند؛ اما یکی از عرصه‌ها که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته، بسترهای روانشناسی است. این تحقیق در صدد پاسخ به این سوال است که زمینه‌های روانشناسی با پذیرش ادعا مدعیان دارای چه نسبتی است. از این‌رو، با بررسی کارنامه برخی مدعیان دروغین، با روش توصیفی-تحلیلی در صدد بازنمایی برخی از این زمینه‌ها است. برخی از این زمینه‌ها به شخصیت‌مردان مربوط است که باعث جذب به فرقه‌ها شده‌اند و برخی دیگر، زمینه‌ها و تکنیک‌های مربوط به مدعی است که بر میدان تأثیرگذار بوده است.

شایان ذکر است که گردآوری اطلاعات، در این پژوهش، با دو روش منبع «منتشر شده مکتوب» و منبع «منتشر نشده» صورت گرفته است. در روش مکتوب، مدعیان بابت و بهائیت مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و در روش منتشر نشده با بهره‌گیری از برخی پرونده‌ها، فیلم‌ها، گزارش‌ها و مصاحبه‌ها، زمینه‌های روانشناسی استخراج گردید.

در مورد پیشینه این بحث باید گفت پژوهش‌های موجود در زمینه مدعیان دروغین، به سه گونه متفاوت تقسیم می‌گردد: برخی از آنان به عنوان تک‌نگاری در مقوله مدعیان نگاشته شده‌اند. برای نمونه، در مورد ادعای علی محمد باب، عبدالرزاق الحسن کتاب «البابیون فی التاریخ»، و نیز مرتضی مدرس چهاردهی کتاب «شیخی‌گری و بابی‌گری» را نوشته‌اند. در رابطه با مدعیان جدید، حسین حجامی کتاب «به سوی انحراف» را در مورد ادعاهای علی یعقوبی به نگارش در آورده است. یا درباره جربان احمد اسماعیل بصری، کتاب «از تبار دجال» و «ناقوس گمراهی» با نگارش نصرت‌الله آیتی، و «ره افسانه»، نوشته محمد شهبازیان در دسترس هستند.

دسته دوم، کتاب‌هایی هستند که مدعیان دروغین را به مثابه پدیده‌ای تاریخی مورد کاوش



قرار داده و برخی از آن آثار این دسته، به گزارشی از این مدعیان بسنده کرده‌اند. رسول جعفریان کتاب «مهدیان دروغین» را با این نگاه به نگارش درآورده است.

دسته دیگر، پژوهش‌هایی هستند که از دریچه رویکردی خاص به مدعیان دروغین نگاه کرده‌اند؛ مانند اثر امیر محسن عرفان با عنوان «مواجهه ائمه با مدعیان مهدویت گونه‌شناسی، سبک‌شناسی و شاخصه‌شناسی». نویسنده در این کتاب به بازترسیم تنوعات جوهرین مدعیان دروغین مهدویت و رفتارشناسی ائمه علیهم‌السلام در رویارویی با مدعیان دروغین مهدویت پرداخته است.

درباره حوزه مطالعاتی نوشتار پیش‌رو به طور مستقل نوشته‌ای یافت نشد. تنها کتاب «پیچک انحراف»، نوشته جواد اسحاقیان، نزدیک‌ترین اثر به موضوع پیش‌رو است؛ چرا که تمرکز اصلی این کتاب به زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گرایش برخی از مردم به مدعیان مهدویت و نیابت در دو قرن اخیر است (اسحاقیان: ۱۳۸۹)؛ اما این اثر به زمینه‌های روانشناسی ورود نداشته و مقاله حاضر در صدد بررسی این موضوع است.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. مهدویت

«مهدویت»، مصدری صناعی است. مصدر صناعی از حاصل افزودن «یا»ی مشدد و «تا» به اسم فاعل و اسم مفعول و غیره ساخته می‌شود (شرتوتی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۶۰). مصدر صناعی معنایی شبیه مصدر دارد. مصدر صناعی شامل مجموعه صفاتی است که مخصوص آن لفظ است (یعقوب، ۱۳۶۷: ص ۶۲۶). این معنا کاملاً دگرگون و غیر از معنای اول خواهد بود (عباس، ۱۳۶۷: ج ۳، ص ۱۸۷)؛ مانند «انسانیت» که غیر از انسان و به معنای مجموعه صفات مخصوص انسان است؛ بنابراین مهدویت مصدر صناعی از اسم مفعول مهدی و به معنا مجموعه صفاتی است که مخصوص مهدی است.

در اصطلاح، مهدویت شامل همه مواردی است که به نحوی به حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی فرجه‌التشریف و موعود مربوط هستند. از این‌رو مباحث مهدویت دامنه‌ای بسیار گسترده دارد و حیطه‌های



مختلفی از مفاهیم و معارف دینی را شامل می‌شود (فلاح علی آباد، ۱۳۹۷: ص ۵۷) برای مثال، برخی از این موضوعات به شرح زیر است: امام مهدی در قرآن، امام مهدی در روایات، دلایل عقلی و نقلی اثبات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، اثبات وجود امام با دلیل‌های عقلی و آیات و روایات، علل غیبت امام زمان، آثار و فواید امام غایب، انتظار و وظایف منتظران، علائم و شرایط ظهور امام، ویژگی‌های یاران و دولت مهدوی، اوضاع جهان قبل از ظهور، بحث از دعاها و اماکن منسوب به امام، آسیب‌شناسی یا بررسی پیامدهای منفی. بسیاری از موضوعات دیگر را هم می‌توان با مهدویت تطبیق داد.

۲-۲. مدعیان دروغین

«مدعی» از واژه «دعو» است و «دعو» به معنای خواندن چیزی است برای خود؛ حق باشد یا باطل (فراهیدی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۱۲۵)؛ واژه مدعی اسم فاعل باب افتعال به معنای فردی است که به حق یا باطل مطلبی را برای خود به صورت آشکار می‌خواند و یا ادعا و اعلان می‌کند (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۱۲۵)؛ اما با توجه به واژه دروغین، مراد کسی است که به دروغ برای خود ادعایی دارد.

واژه «مهدویت» در لغت و اصطلاح به امام زمان معطوف است و لذا طبیعتاً مدعیان دروغین مهدویت هم به کسانی گفته می‌شود که به دروغ خود را مهدی می‌دانند؛ اما در این نوشتار، علاوه بر مدعیان مهدی‌گری، معنای عام‌تری در نظر گرفته شده است؛ بدین معنا که هر نوع ادعایی که با مسئله مهدویت ارتباط داشته باشد؛ مورد نظر خواهد بود.

۲-۳. ایران معاصر

برخی از مورخان، برای ادوار تاریخ، تقسیم‌بندی‌هایی کرده‌اند. مشهورترین آن «ما قبل تاریخ» و «ما بعد تاریخ» است. ماقبل تاریخ شامل عصر حجر و فلز است و ما بعد تاریخ به چهار دوره ترسیم شده است: ۱. قدیم: از ابتدای تولد حضرت مسیح علیه السلام تا انقراض امپراتوری روم در سال ۴۷۶ م؛ ۲. وسطا: از ۴۷۶ تا ۱۴۵۳ م، سال فتح قسطنطنیه؛ ۳. جدید: از کشف آمریکا ۱۴۹۲ تا سال ۱۷۸۹ م سال انقلاب کبیر فرانسه؛ ۴. معاصر از ۱۷۸۹ م (۱۱۶۸ ش) تا کنون (مدنی، ۱۳۹۱: ج ۱، ص ۱۴).



از همین رو، تاریخ ایران معاصر، از سال ۱۷۸۹م، مصادف با شروع سلسله پادشاهی قاجار تاکنون مورد نظر است. به صورت مشخص شیخیه، باییت، بهائیت و طلوعیان^۱ از مشهورترین فرقه‌های انحرافی دوران مذکور به حساب می‌آیند. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، مسئله مهدویت در کانون توجهات قرار گرفت. آنچه این دوران را از دوران قبل متمایز می‌کند، تنوع ادعاها است. به عنوان نمونه در این دوران می‌توان به مدعیان فرزندی حضرت (دادستانی ویژه روحانیت، بازخوانی پرونده انحرافات ن- ز)؛ ملاقات و تشرفات پیاپی، (دادستانی ویژه روحانیت، فیلم اعترافات آقای ح- الف)؛ یاری حضرت (جامعه مدرسین، ۱۴۲۹: ص ۱۷۳)؛ ارتباط کرامت (دادستانی ویژه روحانیت، بازخوانی پرونده انحرافات آقای ح- ک)؛ انتفاع خاصه از امام زمان (حجّامی، بی تا: ص ۶۶)؛ تطبیق‌های فراوان نشانه‌ها بر افراد گوناگون (جعفریان، ۱۳۹۳: ص ۲۶۷)؛ یاد کرد. در این مقاله، به برخی از این فرقه‌ها و خورده جریان‌ها اشاره شده است.

۳. زمینه‌های روانی

«علم روان‌شناسی» تعاریف مختلفی دارد که بنا به تعریف ریچارد مه‌یر عبارت است از تحلیل علمی فرایندهای ذهنی و ساخته‌های حافظه آدمی، به منظور درک رفتار وی (هیلگارد و همکاران، ۲۰۰۹: ص ۱۰۰۴). هدف این علم توصیف، فهم و درک، پیش بینی و کنترل رفتار انسان است.

مراد از زمینه‌های روانی آن دسته رویدادها و فرایندهای روانی هستند که موقعیتی خاص را مشخص کرده و بر رفتار فرد به صورت پنهان یا آشکار تاثیر می‌گذارند. با توجه به گوناگونی رفتارهای بشری، علم روان‌شناسی عهده دار آن است. این علم دارای شاخه‌های مختلفی است،

۱. این نهضت با نام مستر جیکاک و آقابابا رضایی گره خورده است. مهم‌ترین وعده آن‌ها ظهور قریب‌الوقوع امام زمان عجل الله تعالی فرجه بود (رک: مرادخلج، محمد مهدی؛ روشنگر، محمد مهدی «پدیده طلوعیان و نقش انگلیسی‌ها در شکل‌گیری آن» دوفطنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، ۱۳۹۳: شماره ۵، ص ۱۵۳).

مانند روان‌شناسی بالینی^۱ خانواده^۲ و روانشناسی اجتماعی. از میان شاخه‌های روان‌شناسی، آنچه در موضوع مورد بحث بیش‌تر می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، «روان‌شناسی شخصیت» و «روانشناسی اجتماعی» است. روان‌شناسی شخصیت، ویژگی‌ها یا صفات انسان و عوامل موثر بر فرایندهای تفکر، هیجان و رفتار بهنجار و نابهنجار را مشخص می‌کند و روانشناسی اجتماعی، مطالعه علمی و روشمند شیوه فکر کردن، احساس کردن و رفتار کردن انسان‌ها در حضور مستقیم و ضمنی دیگران است که بخشی از آن به جاذبه بین فردی تعلق دارد. بر اساس مستندات موجود، به مواردی از خصوصیات و ویژگی‌های افراد می‌توان اشاره کرد که در جذب به مدعیان تاثیرگذار بوده است.

شایان ذکر است، به دلیل وجود محدودیت در ارائه مستندات موجود، عناوین انتخابی تنها به دلیل وجود نمونه‌ها است و فراوانی افراد جذب شده، از لحاظ آماری مورد نظر نبوده است. این زمینه‌ها در دو بخش قابل ذکر است: زمینه‌هایی که به خود مریدان مربوط است و زمینه‌هایی که مدعیان ایجاد کرده‌اند.

۱-۳. زمینه‌های موجود در مریدان

همان‌طور که اشاره شد، برخی از زمینه‌ها در بین مریدان شایع است که به جذب به جریان‌های انحرافی منجر می‌شود. برخی از آن موارد بدین ترتیب است:

۱-۱-۳. ضعف عزت نفس

«عزت نفس» هم از نگاه دینی مفهومی مهم و محوری است و هم از دیدگاه روانشناسی یکی از مولفه‌های بهنجاری محسوب می‌شود. ارزیابی انسان از «خود پنداره» بر حسب ارزش کلی آن، «عزت نفس» نامیده می‌شود، به عبارت دیگر، عزت نفس، به معنای میزان ارزشی است که انسان برای خود قائل است (بیابانگرد، ۱۳۷۲: ص ۲۵).

۱. «روان‌شناسی بالینی»، شاخه‌ای از روان‌شناسی است که به افراد کمک می‌کند تا با الزام‌ها و اجبارهای زندگی سازگار شوند.

۲. روان‌شناسان خانواده، مسائل همسران، به ویژه خانواده‌های مشکل‌دار را که فرضاً می‌خواهند از یکدیگر جدا شوند، مطالعه می‌کنند.



روان شناسان، انسان‌های با عزت نفس بالا را دارای مولفه‌هایی، می‌دانند مانند مسئولیت پذیری، افتخار به پیشرفت‌ها، تحمل ناکامی‌ها، آرامش و آمادگی در برابر استرس‌ها (شیهان ایلن، ۱۳۷۸: ص ۱۵). در مقابل، انسان‌های با عزت نفس پایین، دارای مولفه‌هایی هستند مانند کمال‌گرایی افراطی، ترس از ترک شدن، استفاده از مکانیزم انکار و از همه مهم‌تر، به راحتی تحت تاثیر دیگران قرار گرفتن (رینولدیین و همکاران، ۱۳۸۱: ص ۱۳-۱۶).

پژوهش‌های روان‌شناسان نشان می‌دهد که عزت نفس متوسط به پایین، با انحرافات دارای رابطه معناداری است. دو پژوهش جداگانه، ارتباط بین ضعف عزت نفس و ارتکاب جرم را مورد بررسی قرار داده‌اند. یافته‌های این دو پژوهش، گویای آن است که عزت نفس گروه عادی از گروه منحرف بیش‌تر است (انصاری نژاد، ۱۳۹۱: ص ۳۶۵-۳۸۶ و ذبیحی ۱۳۸۹: ص ۳۶-۴۴). جارولین، روان‌شناس غربی در آثار خود، ارتباط مستقیم عزت نفس با انحرافات را مشخص کرده است. همچنین بنا بر مطالعات صورت گرفته بر ۶ هزار نفر از مردان در کشور فنلاند، مشخص گردید که ۶٪ از افراد بزهکار دارای قدرت نفس پایین بوده‌اند (همان).

با توجه به نکته پیشین و تاثیر فزاینده عزت نفس بر شخصیت انسان، در میان جذب شدگان به مدعیان دروغین رابطه وجود دارد؛ به گونه‌ای که با بررسی پرونده «غ-ت»، مدعی مهدویت^۱ توسط روان‌شناسان، یکی از زمینه‌های گرایش به این مدعی دروغین «ضعف عزت نفس» مریدان و جذب شدگان بوده است.

این کارشناسان باتوجه به پرسشنامه عزت نفس «آیزنگ» برای بررسی شخصیت مریدان اقدام کردند.^۲ آنان پس از تحقیق بر این مریدان، دریافتند تست عزت نفس برخی از آن‌ها از بیست

۱. آقای «غ-ت» متولد ۱۳۳۱ش؛ از همان کودکی با سختی‌هایی روبه‌رو بوده است. او که دارای اطلاعات پایین اعتقادی و دینی بوده، از سال ۱۳۶۶ مطالعه کتاب‌های عرفانی را شروع کرده و در همین سو، به ریاضت دست زده و تقلید از مراجع را کنار گذاشته است. وی از سال ۱۳۸۳ فعالیت‌های انحرافی خود را آغاز و در سال ۱۳۸۵ فعالیت خود را در قالب مهدویت تشدید کرده است. وی دارای ادعاهایی است که مهم‌ترین ادعای وی این بوده که خود را مهدی موعود نامیده است (بازخوانی پرونده انحرافات آقای غ-ت. آرشویه مرکز تخصصی مهدویت).

۲. این پرسشنامه که حاصل کوشش‌های آیزنگ (م ۱۹۹۷ میلادی) است دارای ۳۰ سوال بوده که برای هر یک از سوالات پاسخ «بلی»، «خیر» و «نمی‌دانم» (علامت سوال) داده می‌شود. برای به‌دست آوردن امتیاز کلی پرسشنامه، مجموع

کم‌تر و رو به پایین است. طبق این گزارش، به عنوان نمونه خانم «م - ح»، دارای عزت نفس ۱۵ بوده که از دید این کارشناسان، دارای عزت نفس پایین است و در برابر افکار و اعتقادات سرکرده این فرقه تحت تاثیر قرار گرفته و قدرت تجزیه و تحلیل از او گرفته شده است (بازخوانی پرونده انحرافات آقای غ-ت: بی تا، شماره ۳).

بنابراین، می‌توان گفت که افراد دارای عزت نفس پایین، بیش‌تر در معرض خطر انحراف‌های مدعیان قرار دارند. این‌گونه افراد در برخورد با مدعیان به سلاح نیرومندی مجهز نمی‌باشند و در بهره‌برداری تمام عیار از نیروهای عقلانی و علم و اندوخته‌های معنوی خود، به طور کامل و جامع آزاد نیستند. جریان فکری آن‌ها کند شده و راندمان آن کاهش می‌یابد و از برخورداری و کاربرد نیروهای عقلانی و معلومات خود محروم هستند (انصاری نژاد ۱۳۹۱: ص ۳۶۵ - ۳۸۶). آن‌ها در برابر ادعای مدعیان از قدرت تصمیم‌گیری پایین‌تری در برابر نوع ادعا قرار دارند و از طرفی، مدعیان با ترفندهای خاص خود ابتکار و خلاقیت و قدرت تصمیم‌گیری را از آن‌ها سلب می‌کنند.

۳-۱-۲. اختلال شخصیتی

یکی از زمینه‌های بسیار موثر برگرایش به فرقه‌ها، «اختلال شخصیت» افراد است.^۱ اختلال شخصیت، الگوی پایداری از رفتار و تجربه درونی است که با انتظارات فرهنگی به میزان قابل ملاحظه‌ای مغایرت دارد؛ فراگیر و انعطاف ناپذیر است؛ در دوران نوجوانی یا اوایل بزرگسالی آغاز می‌شود؛ در طی زمان پایدار است و به پریشانی یا اختلال منجر می‌شود (انجمن روان پزشکی آمریکا، ۱۳۸۹: ص ۱۰۰۰).

نکته قابل توجه، این‌که کسانی که اختلال شخصیتی دارند، هنجارهای اجتماعی مربوط به

امتیازات تک تک سوالات با هم جمع می‌شود. این امتیاز دامنه‌ای از ۰ تا ۳۰ دارد. افرادی که نمرات ۲۰ تا ۳۰ را کسب کنند، دارای عزت نفس بالا می‌باشند و کم‌تر از آن گویای عزت نفس رو به پایین است.

۱. برای اختلال شخصیتی، انواع مختلفی مانند اسکروزوئید، ضد اجتماعی، خود شیفته، مرزی، نمایشی و وابسته ذکر شده است.

واقعیت را نقض می‌کنند؛ زیرا رفتار آنان می‌تواند افسردگی غیر منطقی تا خوش خیالی‌ها، خیالات باطل و نارسایی‌های تفکر و زبان را در برگیرد. رفتار چنین بیماری، غیر قابل پیش بینی و غیر قابل درک است و حتی می‌تواند با دیگران در تضاد باشد. از این رو، می‌توان حدس زد افرادی که دارای این نوع اختلال هستند، به نوعی دچار بحران هویت می‌شوند و برای هویت بخشی به خود در دام این فرقه‌ها فرو می‌روند.

بررسی در مورد برخی از پرونده‌های مدعیان دروغین، این نتیجه محسوس را نشان می‌دهد که اختلالات شخصیتی آنان، در گرایش به مدعیان بی‌تاثیر نبوده است. در بررسی پرونده مریدان یک مدعی مهدویت که با تست شخصیتی میلون سه^۱ توسط روان‌شناسان صورت گرفته است، گرایش به این مدعی دروغین، با توجه به اختلالات روانی مریدان نمایان است (بازخوانی پرونده آقای غ-ت، بی‌تا: شماره ۳).

به عنوان نمونه، تست شخصیت خانم «ف - م»، متولد ۱۳۳۶ نشان دهنده این است که او در مقابل مدعی، دچار نوعی ضعف و حقارت بوده است. نامبرده، مدعی را از لحاظ ظاهری و شخصیتی از خود می‌دانسته و این باعث شده است که به هیچ وجه نخواهد او را از دست بدهد و سعی می‌کرده در برابر اقدامات او کنار بیاید (همان). بنابراین، این ضعف وی در برابر سرکرده این فرقه و شیفتگی به وی باعث شده است که وی به این گروه جذب گردد و در خلال برنامه‌های

۱. پرسشنامه چندمحوری بالینی میلون (MCMI)، پرسشنامه خودسنج استاندارد شده است که دامنه گسترده‌ای از اطلاعات مربوط به شخصیت، سازگاری هیجانی و نگرش مراجعان به پرسشنامه را می‌سنجد. مخاطبان آن، افراد بالای ۱۸ سال و دارای توانایی خواندن حداقل کلاس هشتم هستند. پرسشنامه مذکور، مهم‌ترین پرسشنامه پس از پرسشنامه چند وجهی مینه سوتا (MMPI) است.

این پرسشنامه دارای ۱۷۵ جمله دوگزینه‌ای: «بلی» و «خیر» است. برای بزرگسالان (بالتر از ۱۸ سال) که در شرایط درمانی و مراکز بهداشت روان تحت درمان هستند و یا سابقه داشتن اختلال‌ها و ناراحتی‌های روان‌شناختی دارند؛ با هدف ارزیابی اختلال‌های شخصیتی و برخی نشانگان بالینی ساخته شده است. این آزمون می‌تواند در زمینه تشخیص روان‌پزشکی و در پیش گرفتن رویکرد درمانی متناسب با سبک شخصیتی و رفتاری درمان‌جو به درمان‌گران بالینی (روان‌شناسان، روان‌پزشکان، مشاوران، مددکاران اجتماعی و روان‌پرستاران)، هنگام ارزیابی و تصمیم‌گیری کاربرد روش‌های درمانی کمک کند.

این فرقه، با آن‌ها همراهی کامل کرده است.

نمونه دیگر از این سنخ اختلالات در خانم «ف - ت»، متولد ۱۳۵۸ مشاهده شده است. وی از اعضای یک گروه مدعی دروغین است (همان). نتایج تست شخصیت میلون در مورد او نشان دهنده این است که وی فردی منزوی، افسرده و دارای حالات اسکیزوئیدی^۱ است که حاکی از رفتارهای عجیب و غریب و تجربیات توهمی است. یکی از رفتارهای عجیب وی رها کردن همسر و فرزند نوزاد خود بدون اذن شرعی است (همان).

باتوجه به گزارش مذکور، ممکن است این افراد به نوعی دچار بحران هویت شده باشند. شخصی که فاقد هویتی متشکل است، در ادامه زندگی با مشکلات متعددی مواجه خواهد شد و از نوعی سردرگمی و آشفتگی رنج می‌برد. این حالت، سبب می‌شود وی احساس کند منزوی، تهی، مضطرب و مردود شده است و احساس می‌کند که باید تصمیم‌های مهمی بگیرد. از این‌رو، برای جبران گذشته و کسب هویت، خصوصا اگر جنبه معنوی داشته باشد، به مدعیان گرایش پیدا می‌کند. ترک خانواده از تهران و حرکت به سمت روستا و نیز ریاضت‌های غیر شرعی، می‌تواند این احتمال هویت بخشی را در آنان تقویت کند.

۳-۱-۳. ساده‌انگاری

«ساده‌انگاری» حالتی است از خامی و ناپختگی؛ که انسان مبتلا به آن را در معرض فریب و اغوا قرار می‌دهد. فرد ساده‌انگار، هنگام دریافت اطلاعات جدید، آن‌ها را قبول یا رد می‌کند و لذا به راحتی می‌توان فضای ذهنی او را اشغال کرد و زمام اندیشه وی را به دست گرفت. این افراد به آن دلیل که از تجزیه و تحلیل عمیق و همه‌جانبه مسایل زندگی عاجزند؛ با سرعت و به آسانی به یقین و اطمینان می‌رسند. چه بسیار مسائلی که برای متفکران جای شک و تردید دارد و دانایان با احتیاط نسبت به آن اظهار نظر می‌کنند؛ ولی ساده‌لوحان، از موضع جزمیت درباره آن نظر می‌دهند و چه بسیار مسائلی که اندیشمندان آن را نظری دانسته و نیازمند دلیل می‌شمارند؛ ولی زود باوران آن را بدیهی دانسته و از استدلال بی‌نیاز می‌شمارند و بحث درباره آن را تخطئه

۱. ویژگی اصلی شخصیت اسکیزوئید، الگوی فراگیر کناره‌گیری از روابط اجتماعی است. آنان به صمیمیت میلی ندارند و ترجیح می‌دهند وقت خود را به تنهایی به سر ببرند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، اختلال‌های روانی، ص ۱۰۱۴).

می‌کنند (محلّاتی، ۱۳۸۹: ص ۲۰۱).

در میان مریدان، به وضوح این ویژگی روان‌شناختی دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که برخی از مریدان با شنیدن نقل چند خواب و کرامت ساختگی و ادعاهای واهی مدعیان سکوت اختیار و به دنبال آن افکار حرکت کرده‌اند.

در مصاحبه‌ای که توسط روان‌شناسان درمورد با پرونده مریدان «غ-ت» مدعی مهدویت^۱ انجام شده، مشخص گردیده یکی از زمینه‌های گرایش به این مدعی، ساده لوحی و زود باوری بوده است. به عنوان نمونه آقای «ح-م»، متولد ۱۳۶۱ فردی بسیار ساده لوح و زود باور با قدرت تجزیه و تحلیل بسیار پایین تشخیص داده شده است و در برابر ادعاهای مدعی، باور پذیری بالایی داشته است (بازخوانی پرونده انحرافات آقای غ-ت: بی‌تا: شماره ۳ آرشیومرکز تخصصی مهدویت).

در برخی دیگر از نمونه‌ها، باور پذیری مریدان به سرکرده جریان انحرافی، به عنوان امام زمان یا مرتبط با حضرت کارکردهایی با خود داشته است. دختر مجردی به نام «ر-م»، بدون اذن ولی با فردی ازدواج می‌کند (همان)؛ در حالی که بر اساس برخی روایات و حداقل قوانین داخل کشور، برای ازدواج دختر باکره اذن ولی شرط است. در نمونه‌ای دیگر، فردی از همسر خود جدا شده؛ با این توجیه که حکم امام زمان درباره او جاری شده است (بازخوانی پرونده انحرافات ش-ح، ۱۳۸۵). ساخت حسینه و اماکن مذهبی توسط مریدان به عنوان آن که امر امام است، از دیگر نمونه‌هاست (همان).

تمامی این گزارش‌ها حاکی است افرادی که به دام مدعیان افتاده‌اند، علاوه بر زمینه‌های دیگر، دارای روحیه زود باوری بوده‌اند. منشأ این خصلت نیز به عدم پایبندی مریدان به اصول و چارچوب‌های رایج پذیرفته شده نزد غالب اشخاص باز می‌گردد. بر خلاف آن‌ها، کسانی که از اصولی استوار و نظام فکری منظم پیروی می‌کنند، این رویکرد مانع زود باوری و گرایش و ورود آن‌ها به این حوزه‌ها می‌شود.

۱. در باورقی صفحات قبلی معرفی گردید.

۳-۱-۴. انگیزه پیشرفت

«انگیزه پیشرفت» به انگیزه درونی فرد، برای رسیدن به هدف یا دستیابی به درجه معینی از شایستگی در کار تعریف شده است (فرانک، ۱۳۸۵: ص ۵۵).

از منظر روان‌شناسان، افرادی که نیازشان به پیشرفت، بسیار است، معمولاً حاضرند دست به خطر زده و سختی‌های این مسیر را تحمل کنند (همان). این انگیزه می‌تواند دارای تنوع فراوانی باشد؛ هم در امور مادی که بیش‌تر مورد نظر روان‌شناسان است و هم می‌تواند جنبه‌های معنوی داشته باشد.

نتیجه بررسی کارنامه بسیاری از مدعیان، گویای آن است که آنان در جلسات خود وعده‌هایی داده‌اند که همه آن وعده‌ها در جهت ازدیاد انگیزه مخاطب است. البته نمی‌توان این زمینه را منفی دانست؛ چرا که انسان‌های پاک با فطرت پاک به دنبال پیشرفت و ترقی در مسائل معنوی هستند و به نوعی دنبال این هستند که اگر خلأ معنوی هم در آنان وجود داشته باشد، با شرکت در این نوع جلسات به تکامل و رشد معنوی نائل شوند.

به عنوان نمونه، بررسی مختصری از کارنامه «ع-ت»، مدعی عصمت و نیابت خاص^۱ نشان می‌دهد که وی با طرح این وعده که هر کس در جلسات او شرکت کند، بین ۶ ماه تا یک سال، رشد علمی بی‌حد و حساب پیدا می‌کند؛ یکی از مریدان وی از استان جنوبی کشور به تهران عزیمت کرد تا بتواند در این کلاس‌ها شرکت کند و به رشد علمی و معنوی برسد (مصاحبه و گفت‌وگوی گروه فرق انحرافی مرکز تخصصی مهدویت با فرد مذکور: بهار ۱۳۹۵). بدیهی است این نکته صرفاً ادعاست؛ اما نوعی ترفند از جانب این مدعی برای جذب افراد تلقی می‌شود.

نمونه دیگر، «ن-ز» از مدعیان ملاقات است که جمع کثیری از مذهبی‌ها را گرد خود آورده و به تمامی آنان وعده داده بود، طی صحبتی که هر روز با امام زمان دارد، ایشان قول داده‌اند که با افراد شایسته دیدار داشته باشند (بازخوانی پرونده ن-ز، بی‌تا: بدون شماره). از این رو، به نظر می‌رسد بخشی از این افراد که به جریان او گرایش پیدا کرده‌اند، بر اساس همین رویکرد بوده

۱. آقای «ع-ت» خود را معصوم پانزدهم می‌داند و برای خود درجه‌ای از عصمت قائل است و از جانب مریدان خود، نایب خاص امام زمان خوانده می‌شود (در مستندات پخش شده از او، وی بر جریان نزدیکی ظهور تکیه دارد).

است. لذا می‌توان تخمین زد بسیاری از مریدان این جریانات، برای کسب ارتقای معنویت پا به این میدان گذاشته‌اند.

با بررسی بیش‌تر می‌توان مدعیان دیگری را هم نام برد که با انگیزه دادن فراوان به افراد، در قالب کلاس‌های سیر و سلوک و تزکیه نفس و ملاقات با حضرت، افرادی را که دلداده امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف و رشد معنوی خود باشند، جذب کرده‌اند و آنان پا به خطر گذاشته و البته به نوعی به دنبال سراب حرکت کرده‌اند.

۳-۱-۵. قدرت طلبی

برخی از جذب شدگان به فرقه‌ها، به باطل بودن فرقه‌ها اعتقاد داشتند؛ اما دلیل این‌که جذب این نوع جریانات شدند، وجود روحیه «قدرت طلبی» است. در این فضای غبار آلود، آنان به فکر منافع شخصی خود بوده و تحقق این کار را در جذب به این فرقه‌ها می‌دیدند. روحانی نماهای زمان پیدایش بابیه، از این دسته هستند؛ چنان‌که یوسف فضایی به این مطلب اشاره می‌کند:

بیش‌تر مبلغان و رسولان امر باب و مدافعان او از دسته به اصطلاح روحانیون حرفه‌ای شیعه بودند که برای رسیدن به نوا و مقامی در میان بابیان، ادعای سید باب را تایید کرده، اشاعه دادند و همان‌ها بودند که سید باب را والاتر از پیامبر اسلام معرفی کردند. ابوالفضل گلپایگانی با نوشتن کتاب فرایند از جمله آن‌ها است (فضایی، بی‌تا: ص ۱۱۰ و ۱۲۲).

در جریان «ح-الف»، مدعی تشرف^۱ همین داستان وجود دارد؛ چنان‌که برخی از پیروان وی ضمن اذعان به باطل بودن ادعای او، همین‌که مناصب فرقه‌ای در اختیار آن‌ها قرار گرفت و مورد توجه حمایت مالی قرار گرفتند؛ گرد او جمع شدند (جزوه مریدان وی، بی‌تا: شماره ۱۲).

۳-۲. زمینه‌های روانی مدعیان

مکمل موارد قبل، برخی از بسترهای موجود در میان مدعیان بر جذب مریدان تاثیر دارد که

۱. آقای «ح-الف» پس از انقلاب با طرح مسائل تزکیه نفس و دیدار با امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف به فعالیت‌های انحرافی پرداخت. وی طی دو مرحله دستگیر و سپس آزاد گردید و آخرین بار در سال ۸۵ دستگیر شد و به یکی از شهرها تبعید گردید و سرانجام در دهه ۹۰ از دنیا رفت.

مهم‌ترین آن‌ها بدین قرارند:

۱-۲-۳. بهره‌گیری از تکنیک‌های ارتباط‌گیری

کار هاولند، «ارتباط» را فرآیندی می‌داند که هدف آن انتقال یک محرک از یک فرد (ارتباط‌گر) به فردی دیگر (پیام‌گیر) به منظور تغییر رفتار فرد اخیر است (محسنیان راد، ۱۳۹۲: ص ۴۴). هنری سیندگرن در کتاب هنر انسانی معتقد است ارتباط از دیدگاه روان‌شناسی فراگردی است حاوی تمام شرایطی که متضمن انتقال معنا باشد (همان: ۴۵). از منظر روان‌شناسان، ارتباط خوب دارای مولفه‌هایی است، از جمله:

اول: ویژگی شخصیتی و نیازهای روانی و اجتماعی مخاطب در نظر گرفته شود؛ چراکه همه انسان‌ها از لحاظ فطرت، محبت‌پذیر و قهرستیز یا تکریم‌پذیر و دوست‌دار محبت هستند؛ دوم: موضوع و محتوای پیام: پیام می‌تواند در زمینه‌های گوناگون، از جمله در قلمرو رشد عواطف و احساسات در حوزه شناختی و ذهنی و در عرصه تفهیم ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی و اجتماعی مطرح باشد؛

سوم: شرایط و موقعیت برقراری ارتباط: محیط آرام و سالم، سازنده است؛ مثلاً اوقات فراغت یکی از بهترین زمان‌های ارتباط است. و نیز معمولاً اواخر هفته‌ها و تعطیلات، بهترین زمان برای برقراری ارتباط تلقی می‌شود (افروز، ۱۳۸۹: ص ۳-۱۲).

تمام انسان‌ها می‌توانند برای رسیدن به اهداف خود از این تکنیک استفاده کنند. یکی از این دست افراد مدعیان دروغین مهدویت هستند. آنان با توجه به سه ویژگی مذکور در فرایند ارتباط‌گیری به جذب نیرو اقدام می‌کنند. به عنوان نمونه، بهائیت در قالب «طرح روحی» با انتخاب کودکان و نوجوانان حاشیه یکی از شهرهای کشور با اقدام - به اصطلاح - انسان دوستانه، به آموزش مفاهیم اخلاقی و مهارت‌های اجتماعی دست زده و با محتوای تبلیغی بهائیت در محیطی آرام، در روزهای جمعه، طی ۱۸ هفته به جذب اقدام کرده است (فیلم تبلیغی این گروه، بی‌تا: کد ۱۲۱).

این طرح، طرحی تبلیغی است؛ اما ابزارهای آن کاملاً روان‌شناسی است. این گروه ۱۷ نفره با توجه به ویژگی‌های زیستی، عاطفی، و اجتماعی کودکان و نوجوانان، تمایلات و علایق و



انگیزه‌های آن‌ها را درک کرده و در ارتباطات خود آن را به کار برده‌اند. به این نکته باید توجه داشت که از جمله ویژگی‌های انسان، نیاز به توجه، تکریم، صفا و صمیمیت است و در کودکان و نوجوانان این احساس قوی‌تر است؛ به ویژه در کودکان و نوجوانانی که در خانواده‌های محروم و فاقد عطف و همبستگی خانوادگی زندگی می‌کنند.

نمونه دیگر جریان یمانی است.^۱ مبلغان این جریان، با ورود به پارک‌ها و با توجه به این که مردم در آن‌جا دارای فشار ذهنی کم‌تری هستند، با مخاطبان ارتباط برقرار می‌کنند و پس از گفت‌گویی اولیه با آنان، برای القای پیام خود، به روایات معصومان استناد جسته و در این تبلیغ تعدادی از افراد را جذب و پس از جذب در منازل فریب خوردگان، نماز جمعه برگزار کرده‌اند (<http://shiraze.ir/fa/news>).^۲

۳-۲-۲. شخصیت کاریزماتیک مدعیان

«کاریزما» یا «فره‌مندی» در لغت به معنای جذابیت غیرعادی و دارا بودن صفت‌های ویژه و ممتاز و منحصر به فردی است که مورد پسند و ستایش تعداد بسیاری از انسان‌هاست. و در واقع جاذبه‌ای است انفرادی (فردی) که اثری اجتماعی (جمعی) دارد.^۳ از دیدگاه ماکس وبر، سه نوع مشروعیت (اقتدار یا سلطه) «سنتی»، «کاریزمایی» و «عقلانی» وجود دارد. «کاریزما» به ویژگی خاصی از شخصیت فرد نسبت داده می‌شود که وی با وجود آن، از افراد معمول متمایز و در ارتباطات و تعاملات با او چنان برخورد می‌شود که گویی دارای نیرویی مافوق طبیعی، مافوق انسانی و یا دست کم به طور خاص دارای قدرت و کیفیتی استثنایی است؛ قدرتی که در دسترس افراد معمول نیست، و لذا وی دارای منشأ الهی یا مثالی تصور می‌گردد و بر این اساس فرد،

۱. احمد اسماعیل بصری که در میان طرفداران خود به «احمد الحسن» مشهور گشته است، در سال ۱۹۶۸م (۱۳۴۹ش) در شهر بصره عراق متولد شد. طبق ادعای وی، پس از دیدن حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه‌ه در رؤیا و خواب‌های متعدد، آشکارا به مردم اعلام می‌کند که فرستاده حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه‌ه است. وی دعوت خود را در ماه جولای سال ۲۰۰۲م (جمادی الاول سال ۱۴۲۳ق) در نجف اشرف آغاز کرد. نامبرده از آن زمان تا کنون با ایجاد شبکه‌های قدرتمند در کشورهای مختلف مشغول فعالیت است.

۲. کلیپ این مستند بر روی خبرگزاری تحلیلی شیرازه توسط سیمای فارس بارگزاری شده است.

3. <https://abadis.ir/fatofa>

«رهبر» می‌شود (راسخ، ۱۳۹۲: ص ۹۱).

«کاریزما» در اصطلاح، به خصوصیت کسی گفته می‌شود که به شخصه و یا به عقیده دیگران، دارای قدرت رهبری فوق العاده است. این اصطلاح به رهبرانی اشاره می‌کند که با استفاده از نیروی توانایی شخصی خود می‌توانند تأثیراتی عمیق و استثنایی بر پیروان خود داشته باشند. بنابراین، رهبری کاریزماتیک یا رهبری مبتنی بر جاذبه استثنایی، به گونه‌ای از رهبری گفته می‌شود که دارای قدرت و توانایی الهام بخشی به پیروان باشد و این، در حالی است که توانایی‌ها صرفاً از نیروی شخصیت و تعهد فرد سرچشمه گرفته باشد.

علی محمد باب، به اعتقاد مریدان، دارای چنین شخصیتی بوده است. پیروان و مریدان این فرد تصور می‌کردند که مراد آنان، دارای توانایی‌ها و خصوصیات خارق العاده است. به ادعای بابیان، وی در مدت چهار ساعت هزار سطر به عربی یا فارسی، به زیبایی کتابت می‌کرده است (تبریزی، ۱۳۴۶: ص ۸۹). برخی از پژوهشگران تند نویسی و خوش نویسی باب را از جمله عوامل بسیار موثر بر مفتون و مسحور کردن مردم به شمار آورده‌اند (زاهدانی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۷). برخی دیگر، شیرین سخنی، رفتاری ساده، قیافه‌ای زیبا و جوان را علل پذیرش ادعای او به عنوان مهدی می‌دانند (همان). این درحالی است که بر اساس منابع وحیانی و عقلی برای مسئله امامت و مهدویت، معیارهایی مانند، نص بر امامت، عصمت، علم غیب و اعجاز (مفید، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۳۴۲)؛ از جایگاهی ویژه‌ای برخوردارند و بدون آن‌ها نمی‌توان به امامت معتقد بود. البته در کنار این اصول، ائمه همواره از ویژگی‌هایی ظاهری و کراماتی نیز برخوردار بوده‌اند که آن ویژگی‌ها در دیگران وجود نداشته است.

شایان ذکر است، در جوامعی که بحران‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روانی وجود دارند، و افراد در نوعی خلأ زندگی می‌کنند؛ نیاز به رهبری کاریزمایی بیش‌تر احساس می‌شود. به همین دلیل، در اوضاع بحرانی، همیشه احتمال این‌که جمعیت، نسبت به یک «مدعی منجی» اقبال نشان دهند، فراوان است و جامعه در چنین اوضاعی، به قدرت کاریزماتیک متوسل یا متمایل می‌شود. ناامیدی و شرایط بحرانی جامعه، مولد توهمات است که آن توهمات، مردم را در انتظار منجی آسمانی قرار می‌دهند.



نتیجه‌گیری

یکی از آسیب‌های جدی مباحث مهدویت، جریان‌های انحرافی و مدعیان دروغین مهدویت است. آنان طبیعتاً برای رسیدن به اهداف خود به جذب مرید مجبور می‌باشند. از این‌رو، بررسی زمینه‌های جذب به این مدعیان با رویکرد روان‌شناسی هدف این نوشتار بود. نتایج گویای آن است که بخشی از کار مدعیان، با سوء استفاده از خلاءهای موجود در بین مریدان شکل گرفته است. بی‌ارزش پنداشتن شخصیت مریدان از منظر خود و بحران هویت در بین آنان باعث شده است که آنان برای هویت بخشی به خود، در دام این فرقه‌ها فرو روند. از این‌رو می‌توان این دسته از افراد را بیمار محسوب کرد که باید درمان شوند. برخی دیگر از آنان برای رسیدن به هدف یا دستیابی به درجه معینی از شایستگی، به دنبال پیشرفت بوده‌اند که البته در دام این مدعیان گرفتار شده‌اند. برعکس، دسته‌ای دیگر از جذب شدگان، به فکر منافع شخصی خود بوده و تحقق آرمان خود را در جذب به این فرقه‌ها می‌دیدند. سرانجام گروهی دیگر، بر اثر خامی و ناپختگی و ابتلا به روحیه ساده‌انگاری در معرض فریب و اغوا قرار گرفتند.

در این بین، برخی از زمینه‌های موجود در خود مدعیان، مانند ویژگی شخصیتی آنان و جذابیت غیرعادی و دارا بودن صفت‌های ویژه و ممتاز در کنار نحوه ارتباط‌گیری، باعث گردیده است که مریدانی در اطراف خود جذب کنند.



منابع

۱. اسحاقیان، جواد (۱۳۸۹). *پیچک انحراف*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲. اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، إسماعیل بن عباد، مصحح: آل یاسین، محمد حسن، بیروت، عالم الکتاب.
۳. اعتضاد السلطنه، علیقلی بن فتحعلی (۱۳۷۷). *فتنه باب*، تصحیح: عبدالحسین نوایی، تهران، نشر علم.
۴. افروز، غلامعلی (۱۳۸۹). *روان شناسی رابطه‌ها*، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۵. انجمن روان پزشکی آمریکا (۱۳۸۹). *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی DSM-IV-TR*، مترجم: محمدرضا نیک‌خو و هامایاک آوادیس یانس، تهران، انتشارات سخن.
۶. انصاری نژاد، نصر الله (۱۳۹۱). «*تحلیل بزهکاری نوجوانان کانون اصلاح و تربیت تهران*»، شماره ۴۵، تهران، دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی.
۷. برونو، فرانک (۱۳۸۵). *فرهنگ توصیفی روانشناسی*، مترجم: فرزانه طاهری و مهشید یاسایی، تهران، انتشارات ناهید.
۸. بیابانگرد، اسماعیل (۱۳۷۲). *روش‌های افزایش عزت نفس در کودکان و نوجوانان*، تهران، انتشارات انجمن.
۹. پیغان، علیرضا (بی‌تا). *کتاب قائم*، بی‌نا، بی‌جا، موجود در مرکز تخصصی مهدویت.
۱۰. تبریزی، میرزا محمد مهدی خان (۱۳۴۶). *مفتاح باب الابواب*، مترجم: فرید گلپایگانی، بی‌جا، موسسه مطبوعاتی فراهانی.
۱۱. ذیحی، لیل (۱۳۸۹). «*رابطه نفس و بین عزت از تکاب جرم در بین افراد زندانی و غیر زندانی مرد سنین ۱۵-۵۵ ساله*»، اصلاح و تربیت، شماره ۹۵، تهران، سازمان زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور.
۱۲. راسخ، کرامت الله (۱۳۹۱). *فرهنگ جامع جامعه‌شناسی و علوم انسانی*، جهرم، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم.
۱۳. رینولدبین و همکاران (۱۳۸۱). *روش‌های تقویت عزت نفس*، مترجم: پروین علیپور، مشهد، نشر آستان قدس رضوی.
۱۴. زاهدانی، سعید (۱۳۸۸). *بهبایت در ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۵. شرتوتی، رشید (۱۳۸۷). *مبادی العربیه فی الصرف والنحو*، قم، دارالعلم.
۱۶. شیهان، ایلن (۱۳۷۸). *عزت نفس*، مترجم: مهدی گنجی، تهران، بی‌نا.



۱۷. عباس، حسن (۱۳۶۷). *انحوالوافی مع ربطه بالاسالیب الرفعیه والحیاه اللغویه المتجدده*، تهران، ناصر خسرو.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق). *العین*، قم، نشر هجرت.
۱۹. فضایی، یوسف (بی تا). *بابی گری، بهائیکری و کسروی گری*، مطبوعات فرخی، بی جا، بی تا.
۲۰. فلاح علی آباد، محمد علی (۱۳۹۷). *تاویل گری در انحرافات مهدویت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *مصباح المنیر*، قم، موسسه دار الهجرة.
۲۲. محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۲). *ارتباط شناسی*، تهران، صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
۲۳. مدنی، سید جلال الدین (۱۳۹۱). *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، قم، جامعه مدرسین قم.
۲۴. هیلگارد، ارنست و همکاران (۲۰۰۹م). *زمینه روانشناسی*، مترجم: حمزه گنجی و مهدی گنجی، تهران، ساوالان.
۲۵. محلاتی، محمد (۱۳۸۹). «*سطحی نگری دینی: علامت و عاقبت*»، مجله دندانپزشکی جامعه اسلامی دندان پزشکان، تهران، دوره ۲۲، شماره ۷۷.
۲۶. حجامی، حسین (۱۳۹۵). *شناخت، بررسی و نقد کلامی جریان های انحرافی مهدویت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. جامعه مدرسین قم (۱۴۲۹ق). *قبیله حیه*، بی جا، بی تا.
۲۸. مراد خلیج، محمد مهدی و روشننگر، محمد مهدی (۱۳۹۳). «*پدیده طلوعیان و نقش انگلیسی ها در شکل گیری آن*»، پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران، شماره ۵، تهران، دانشگاه پیام نور.

منابع منتشر نشده

۱. دادستانی ویژه روحانیت، بازخوانی پرونده آقای ح-الف، آرشیوه مرکز تخصصی مهدویت.
۲. _____، بازخوانی پرونده آقای م-پ، آرشیوه مرکز تخصصی مهدویت.
۳. _____، جزوه مریدان ح-الف، آرشیوه مرکز تخصصی مهدویت.
۴. _____، بازخوانی پرونده انحرافات آقای ع-ت، آرشیوه مرکز تخصصی مهدویت.
۵. _____، بازخوانی پرونده انحرافات آقای غ-ت، آرشیوه مرکز تخصصی مهدویت.
۶. فیلم تبلیغی بهائیت، بی تا: کد ۱۲۱ موجود در آرشیوه مرکز تخصصی مهدویت.

منبع اینترنتی

2. <http://shiraze.ir/fa/news35>.



تحلیل نظری مسیحانمایان با تاکید بر دیدگاه شماری از جامعه‌شناسان

مهراب صادق‌نیا^۱

چکیده

«مسیحانمایی» چون کابوسی موعودباوری را تهدید می‌کند. نهاد دین همواره خود را با تهدید پیدایش جریان‌های مدعی مسیحا روبه‌رو دیده و معمولاً از آن به عنوان جریان‌های انحرافی و بدعت‌آمیز یاد شده است. با ورود به دنیای جدید، جریان‌های مسیحانما به دلیل تأثیری که صورت‌بندی‌های اجتماعی داشتند، به موضوع مورد علاقه اندیشمندان علوم انسانی و به‌ویژه جامعه‌شناسان تبدیل شدند. این مقاله کوشیده است با رجوع به ادبیاتی که شماری از جامعه‌شناسان در این زمینه تولید کرده‌اند، نشان دهد که از دیدگاه آنان، مهم‌ترین دلایل پیدایش مسیحانمایان چیست. رویکرد این مقاله کیفی و اکتشافی است و با تحلیل محتوای عرفی نظریه‌های ارائه شده، به نظم‌دهی عوامل پیدایش مسیحاها دروغین از منظر اندیشمندان پرداخته است. بر اساس آنچه در نتیجه‌گیری آمده است، این عوامل را می‌توان در سه دسته «عوامل تعیین‌کننده»، «اثرگذار» و «شتاب‌دهنده» بخش‌بندی کرد. در این تحقیق، بی‌سامانی اجتماع به مثابه عامل تعیین‌کننده معرفی شده است و نیز ناکارآمدی سیستم، نارضایتی عمومی، فقدان دولت، بی‌سامانی توده، محقق نشدن آرمان‌های جمعی، گذار ارزشی، افتراق ارزشی، و چالش‌های فراگیر به عنوان عوامل اثرگذار معرفی شده‌اند.

واژگان کلیدی: مسیحانمایان، هزاره‌گرایی، مسیحاها دروغین، جامعه‌شناسی مسیحا‌باوری، پیدایش مسیحا‌باوران.

مقدمه

بیش‌تر اسطوره‌های کیهانی بین‌النهرین، رابطه فراگیری را میان دین و نظم طبیعی و اجتماعی بیان می‌کنند. در این میان، شاید سهم آموزه‌های معطوف به هزاره طلایی چشم‌گیرتر باشد. بر اساس این آموزه‌ها، عصر طلایی و روزگار سرخوشی انسان گم شده است و انسان، تشنه رسیدن به آن است. این روزگار، در آینده‌ای دور یا نزدیک بازخواهد گشت و تمام آرزوهای گم شده تاریخی و آرمان‌های اخلاقی انسان را عینیت خواهد بخشید. این منطق، «موعودیت» را به مثابه یک روش تحلیل وارونه تاریخ معرفی می‌کند. تحلیلی که از آخرالزمان آغاز شده و وقایع ماقبل آن را با توالی تاریخی توضیح داده و قابل فهم می‌کند. در حقیقت «آخرالزمان‌گرایی» راهی است برای توجیه رخدادهای تاریخی‌ای که پیش‌تر اتفاق افتاده‌اند و «هزاره‌گرایی» راهی است برای تجدید نظم آغازین و به عنوان اتوپیا دینی انگیزه عمل سیاسی و اجتماعی (Arjomand, 1993, p.52).

آنچه موعودیت را برای پژوهش‌گران جذاب می‌کند، جنبه‌های فراتمدنی و فرهنگی آن است. این اندیشه، به فرهنگ و تمدن خاصی محدود نیست و کسی نمی‌تواند به درستی خاستگاه آن را نشان دهد. در بیش‌تر فرهنگ‌های شرقی و غربی، می‌توان از این انگاره نشانه‌هایی یافت. در سنت ادیان ابراهیمی، یهودیان از روزگار اسارت بابل به این سوی (قرن ششم پیش از میلاد) بر اندیشه موعودباوری تأکید و همواره باور داشته‌اند که موعودشان^۱ خواهد آمد و بی‌سامانی‌ها و سرگردانی‌های آن‌ها را به انتها خواهد برد و وعده‌های خدا در حق قوم یهود را محقق خواهد کرد (آزیر، ۱۳۸۸: ص ۱۶۸-۲۱۱). در سنت دینی مسیحی ماجرای موعود، صورت‌های نمایان‌تری دارد. مسیحیان از همان آغاز با موعودیت پیوندی عمیق داشته‌اند. مسیحیان نخستین گروهی یهودی بودند که با منطبق کردن وعده‌های اشعیا و دانیال و نیز پیشگویی‌های زکریا بر شخص عیسی ناصری، او را ماشیح یهود نامیدند و زمینه را برای شکل‌گیری مسیحیت فراهم آوردند (صادق‌نیا، ۱۳۸۶: ص ۱۷۳-۱۸۴). اگر چه عیسی ناصری نتوانست انتظار هواداران اولیه خود را برآورده و وعده‌های کتاب مقدس عبری را محقق کند؛ مکاشفه مریم مجدلیه در روز سوم دفن عیسی، معنایی جدید از موعودباوری را به میان آورد (همان، ۱۳۸۱: ص ۴۳). از آن روز تا کنون،



1. Hevlei-Mashiah

مسیحیان بازگشت قریب الوقوع مسیح و برپایی اورشلیم تازه را انتظار می‌کشند.

اندیشه هزاره طلایی و بازگشت موعود، همواره باوری نوشونده بوده است. این اندیشه هیچ وقت لابه‌لای متون کهن نمانده و غبار تاریخ بر آن ننشسته است. تاریخ ادیان ابراهیمی، سرشار است از جریان‌های فرهنگی و اجتماعی و نیز نهضت‌ها و جنبش‌های انقلابی و مدنی که به نوعی با این باورداشت در پیوند هستند. هیلد شوآرتز در دایرة‌المعارف دین میرچا الیاده، در ذیل مدخل هزاره‌گرایی در توضیح و تبیین این پدیده، گروه‌های مختلفی را به مناسبت‌های گوناگون از سراسر جهان ذکر می‌کند که همه آن‌ها بر اثر باورداشت موعود شکل گرفته‌اند: رقص اشباح هندی پلینز در دهه ۱۸۸۰، کنستادوی برزیلی در دهه ۱۹۱۰، نهضت لارازای نیومکزیکو در دهه ۱۹۶۰، نهضت‌های برج ساعت و کیتاوالا در جنوب آفریقای مرکزی از سال ۱۹۰۹، کلیسای لومپای آلیس لِن شینا در زامبیا در دهه ۱۹۶۰ و جان سانتوس که در سال ۱۷۴۲ خود را به عنوان آپواینکا، جانشین آخرین اینکا، آتاوالپا معرفی کرد؛ یا ترک‌های آلتایی در ۱۹۰۴ که منتظر بازگشت اوپروت‌خان و رهایی از سلطه روس‌ها بودند (Schwartz, 1987: vol. 9: p.6031).

این‌ها تنها نمونه‌هایی از نهضت‌های هزاره‌ای هستند که شوآرتز از آن‌ها یاد می‌کند. با این حال، همین نمونه‌های اندک نشان می‌دهند که شبحی از مسیحانمایی همواره در اطراف موعودباوری پرسه می‌زند و همین که اوضاع محیطی و وضعیت فرهنگی و اجتماعی به آن امکان ظهور دهد، با کمک رهبران فرهمندی به صورت یک گروه مذهبی (هزاره‌گرا) خود را آشکار می‌کند. مسئله پژوهش پیش‌رو آن است که با بررسی دیدگاه‌های مختلف شماری از جامعه‌شناسان نشان دهد مسیحانمایان در چه اوضاعی پدید می‌آیند. این تحقیق که به روش اسنادی و با رویکرد مطالعات اکتشافی به سامان رسیده است، می‌کوشد با بررسی ادبیات موجود، مهم‌ترین دیدگاه‌های اندیشمندان را در تبیین پیدایش مسیحانمایان منعکس کند.

جامعه‌شناسان و مسئله مسیحانمایی

جنبش‌های مسیحانما، یکه‌تازی الهی‌دان‌های سنتی را در مطالعه موعودیت شکست و پای دیگر رشته‌های علمی را به این عرصه باز کرد. پیش از این و تا قرن‌ها، مطالعه درباره جریان‌های موعودگرا در انحصار الهی‌دان‌ها بوده است. رویکرد آنان در بررسی موعودیت، بیش‌تر تاریخی و



مدافعه جویانه بوده است. آنان همواره می‌کوشیدند از این آموزه غبار ابهام بزدايند و تبیین‌هایی ارتدکسی از آن ارائه کنند. به همین دلیل، از دیدگاه آنان، مسیحانمایان جریان‌هایی انحرافی و غیر اصیل بودند که پیوستگی ادراک دینی را در گروه ایمان‌داران تهدید می‌کردند. در منطق مطالعاتی آنان، هدف از موعود پژوهی، فهم جوهری این آموزه و بیان تعالیم نهاد دین، درباره موعود بود. آموزگاران دین در یهودیت، مسیحیت، و اسلام کوشش می‌کردند ریشه‌های متن مقدسی این اندیشه را پررنگ و از به انحراف رفتنش جلوگیری کنند. از منظر آنان، هر خوانشی از این آموزه که با فهم معیارین و رسمی نهاد دین ناسازگار باشد، بدعت مذهبی به شمار می‌آید و باید به حاشیه رانده و یا اصلاح و حذف شود و مسیحانمایان با خوانش‌های حاشیه‌ای خود بدعت‌گزار به شمار می‌آمدند؛ اما در روزگار مدرن و با پیدایش علوم جدید، این انحصار شکسته شد و بسیاری از جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، و روان‌شناسان به مطالعه موعودیت روی آوردند. البته مسئله و دغدغه این گروه‌ها با الهی‌دان‌ها متفاوت بود؛ آنان موعود باوری را نه به مثابه امری آسمانی، بلکه به مثابه واقعیتی عینی مطالعه می‌کردند که بر کیفیت‌های روانی فرد و یا ساختار اجتماع اثر دارد و نیز از آن‌ها اثر می‌پذیرد. دلیل این کار آن بود که موعودباوری از باور شخصی و حاشیه‌ای بیرون آمده؛ به نوعی ایدئولوژی تبدیل شده و به خیابان و عرصه عمومی راه پیدا کرده بود. پیدایش انقلاب‌هایی چون انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه، که درونمایه‌هایی از موعودیت داشت؛ سبب شد که دانشمندان علوم تجربی به بررسی این باورداشت بیش‌تر علاقه مند شوند.

رویکردها و نظریه‌ها

در جهان غرب، رویکردهای مختلفی به موضوع مسیحانمایان وجود دارد. اولین دسته از پژوهش‌گرانی که در این زمینه تحقیق کردند، بیش‌تر رویکردی تاریخی داشتند و سعی می‌کردند گزارشی واقع‌نما از جریان‌های موعودگرا ارائه کنند. اولین بار در قرن شانزدهم، کلیسای کاتولیک رم در ضمن گزارشی که از مرتدان می‌داد، به جنبش‌های موعودی پرداخت. پس از انقلاب فرانسه و رواج دایرة‌المعارف نویسی، مدخل‌های متعددی به این پدیده اختصاص یافت و بعدها این روانشناسان و سپس جامعه‌شناسان بودند که به مسیحانمایان اقبال نشان دادند. در اواسط قرن



بیستم میلادی، نورمن کوهن با کتاب «به دنبال هزاره» این پدیده را در بستر فرهنگ اروپایی مطالعه کرد و اریک هابسباوم در کتاب «شورش‌های بدوی» آن را در متن فرهنگ دهقانی مورد بررسی قرار داد. میر جالیاده از زاویه اسطوره‌شناختی به این پدیده پرداخت و بعدها افراد دیگری نیز به این موضوع اقبال و در باره آن تحقیق کردند. به همین دلیل، در تحلیل چرایی پیدایش جریان‌های مسیحانما، ایده‌ها و روئیه‌های مختلفی به وجود آمد. این پدیده در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، مانند جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی معرفت، مورد بررسی قرار گرفته است. پاره‌ای از پژوهش‌گران جامعه‌شناسی سیاسی، مانند کریستوفر هیل، کریستوفر داوسون، تدا اسکاچپول، منصور معدل، میشل والتزرف، و میشل فوکو تلاش کرده‌اند رگه‌هایی از این جریان‌ها را در انقلاب‌های بزرگی چون انقلاب چین، انقلاب روسیه، انقلاب فرانسه، و انقلاب ایران پیدا بکنند. در ادامه به برخی از مهم‌ترین نظریه‌های موجود در زمینه اشاره می‌شود:

۱. گسست ادراکی و نارضایتی اجتماعی

دو جامعه‌شناس دین آمریکایی با نام گلاک و استارک در پژوهشی که به صورت مشترک انجام داده‌اند، از دو مفهوم «دگر اندیشی دینی» و «نارضایتی اجتماعی» برای توضیح چرایی پیدایش فرقه‌های مذهبی بهره گرفته‌اند (Glock & Stark, 1965: p.53). از دیدگاه این دو جامعه‌شناس، فرقه‌های نوپدید دینی معلول وجود دو پدیده بر هم‌اثرگذار هستند: نخست: گسست ادراک و بینش دینی در میان کنش‌گران است که معمولاً به دنبال شکاف نسلی اتفاق می‌افتد و دوم عبارت است از نارضایتی اجتماعی شهروندان از شرایط موجود. مفهوم دوم تا اندازه‌ای روشن است؛ ولی برای روشن شدن مفهوم نخست باید گفت که اگر الاهیات یا سنت دینی نتواند با تفسیر و فهم دین‌داران از مفاهیمی چون ایمان، معنویت، و نجات ارتباط برقرار و آن‌ها را برای جامعه دینی تبیین کند؛ در این صورت، زمینه پیدایش جریان‌های نوپدید دینی، فراهم می‌شود. به این معنا فرقه‌های جدید دینی، محصول نوعی خودشکنی سنت‌های موروثی ادیان هستند. دگراندیشی دینی از منظر گلاک و استارک عبارت است از افسون زدایی از سنت نهادینه شده و حاکم که نهاد دین، آن را تعیین و از آن دفاع می‌کند. آن‌ها این مفهوم را در ادامه



نظریه ریچارد نیبور^۱ ارائه می‌کند. از منظر نیبور به محض این که دین نهادینه شد و با نظم عرفی جامعه هم‌داستان گشت، این احساس در برخی از پیروان آن پدید می‌آید که آنچه نهاد دین از آن دفاع می‌کند به سنت دینی خود وفادار نیست. به همین دلیل، پیروان ناراضی راه خود را کج می‌کنند و در مخالفت با نهاد دین گروه جدیدی از دین‌داران را پدید می‌آورند (Niebuhr, 1929). افزون بر این گسست ادراکی، نیبور محرومیت اقتصادی را شرط لازم برای پیدایش گروه‌های مذهبی جدید معرفی می‌کند. گلاک و استارک، محرومیت اقتصادی را تعمیم داده و آن را به معنای هر چیزی می‌دانند که موجب شود فرد یا گروهی در مقایسه با فرد یا گروه دیگر یا در مقایسه با مجموعه‌ای از معیارهای درونی شده، نابرابر شده یا احساس نابرابری کند.

۲. نیازمندی‌ها و کیش‌های درونی افراد

جامعه‌شناس برجسته دیگری از آمریکا، به نام ملتون پیدایش فرقه‌های دینی جدید را معلول نیازمندی‌ها و کیش‌های درونی افراد می‌داند (Milton, 1957: p.54). از دیدگاه او، هر نوع فرقه مذهبی جدید در فاصله میان نیازهای فردی و اجتماعی انسان و توانمندی سنت موروثی ادیان رشد می‌کند. هر چه این فاصله بیش‌تر باشد، امکان و زمینه رویش و رشد گروه‌های مذهبی جدید بیش‌تر است. دلیل این مسئله، به این واقعیت روان‌شناختی بر می‌گردد که انتظارات فرد بر مشاهداتش اثر می‌گذارد. زمانی که افراد انتظار وقوع واقعه‌ای را داشته باشند، برخی اتفاقات ناگهانی را به آن نسبت می‌دهند. جامعه‌ای که در چالش‌های اجتماعی و اقتصادی دست و پا می‌زند و انتظار دارد تا خداوند دست به کار شود و به وسیله فردی نجات بخش، سرنوشت بهتری برای اش رقم بزند، هر کس را که خود را منجی بخواند، خواهد پذیرفت و خطاهایش را جدی نخواهد گرفت.

بر این اساس، اگر ادیان بتوانند خود را با نیازمندی‌های دین‌داران سازگار کنند و در برطرف کردن چالش‌های زندگی شهروندان بکوشند؛ احتمال ایجاد فرقه دینی جدید را کاهش می‌دهند.

1. R. Niebuhr

پیتر برگر^۱، دیگر جامعه شناس دین، این وضعیّت را با تعبیر بی‌اعتمادی انسان به نهادهای اولیه دین توضیح می‌دهد. از دیدگاه او کسانی که به سمت ادّعاهای دینی جدید، می‌روند در حقیقت به سمت خانه‌ها و سرپناه‌های جدید می‌روند. او فرقه‌های دینی جدید را «نهادهای ثانویه» تعبیر و آن‌ها را راه‌های میانه‌ای معرفی می‌کند که آدم‌ها سعی می‌کنند برای خود دست و پا کنند. در حقیقت دیندارانی که نتوانستند در قرائت‌های رسمی نهاد دین، نیازمندی‌های خود را بیابند، با تأسیس نهادهای بدیل برای خود خانه جدیدی بنا می‌کنند (Berger and Louckman, 1986: p.168).

۳. چالش‌های فراگیر اجتماعی

از دیدگاه برخی جامعه‌شناسان، جریان‌های مدّعی موعودیت و یا به اصطلاح «هزاره‌گرا»، معلول شرایط محیطی و اجتماعی خویش هستند. تب موعود باوری، هنگامی که چالش‌های اجتماعی فراگیرتر هستند و ظلم و بی‌عدالتی، نارضایتی عمومی را فراگیر کرده است؛ تندتر خواهد شد. برخی از جامعه‌شناسان بر این باورند که این جریان‌ها در بحران‌های عمیق اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی فعال‌تر می‌شوند (صادق‌نیا و توسلی، ۱۳۹۵: ص ۹۱). هر چه این بحران‌ها حادث‌تر باشند، انسان‌ها برای امیدوار ماندن و معنادار کردن زندگی خویش، به دنبال روزنه‌های امید می‌گردند؛ حتی اگر آن روزنه‌ها دروغی بیش نباشند. این وضعیّت برای رشد خرافه و ادّعاهای کیهانی فضای مناسبی است. در وضعیتی که نسبت به آینده اعتماد و اطمینان کافی وجود ندارد، خرافات ساخته می‌شوند. آدمی در رویارویی با اتفاقاتی چون تولد و مرگ، بیماری، قحطی، فقر و شکست؛ تمایلات و هیجانات خود را در دنیای تخیلات و خرافات برآورده می‌بیند. این جنبش‌ها معمولاً در این مؤلفه شریکند که «رستگاری قریب‌الوقوع، همه‌جانبه، غایی، این جهانی، و همگانی را انتظار می‌کشند» (همیلتون، ۱۳۹۴: ص ۱۵۴). در میانه بحران‌های پیچیده اجتماعی، این جنبش‌ها به مردم چنین القا می‌کنند که نظم جاری جامعه و جهان در زمانی معین تغییر شکل خواهد داد و آنان پیشقراولان این تغییر هستند. در اوضاع دشوار اجتماعی،

1. Peter Ludwig Berger.

وجود شخصیتی کاریزماتیک زمینه را برای پیدایش جنبش‌های هزاره‌گرا فراهم می‌کند و مخاطبان، آرمان‌ها و آرزوهای خود را در آن شخص ملاحظه می‌کنند و تحقق آمال خود را در وجود وی دنبال می‌کنند.

شوارتز در مدخل هزاره‌گرایی در دایرةالمعارف دین، تعبیر تأمل‌برانگیزی درباره پیوند میان چالش‌های اجتماعی و موعودگرایی دارد. او می‌گوید: «هزاره‌گرایی (جریان‌های مسیحایی) به معنای پرچم‌هایی هستند که چشم‌گینانه بر فراز باتلاق‌های بی‌عدالتی به اهتزاز درآمده‌اند» (Schwartz, 1978: pp.6028- 6041). او و برخی دیگر از هزاره‌پژوهان معتقدند بیش‌تر کسانی که ادعاهای مسیحانمایان را باور کرده و به جنبش‌های موعودگرا می‌پیوندند، گروه‌های بی‌خانمانی و به حاشیه‌رانده شده‌ای هستند که در جامعه جایگاه به رسمیت شناخته شده‌ای ندارند. در حقیقت، این اوضاع ناگوار و تلخ اجتماعی است که آنان را آماده می‌کند به هواداری از مدعیان برخیزند (همیلتون، ۱۳۹۴: ص ۱۶۰). در واقع‌های اجتماعی‌ای چون فقدان اعتماد، تبعیض، بی‌عدالتی، فقر، فروریختگی الگوهای آشنای زندگی، و ناکامی‌های فراگیر ظهور مدعیان و پیوستن به آن‌ها؛ یکی از واکنش‌های جوامع است. وقتی نیازهای طبیعی مردم برآورده نشوند، بسیاری از آن‌ها به پیامبران دروغین، معجزه‌گران، و مدعیانی روی می‌آورند که خود را مصلح و نجات‌بخش جامعه معرفی می‌کنند (همان).

برای نمونه، در اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، در برخی از مناطق برزیل، جوامع مذهبی هزاره‌ای و مسیحی غیرمتعارف شکل گرفتند. بنیان ایدئولوژیک این جنبش‌ها، این اعتقاد بود که جهان گناهکار و ناعادلانه است؛ زندگی کنونی در موقعیت بحران‌های کیهانی و اجتماعی جریان دارد، و با درگیری‌ها، محرومیت‌ها، گرسنگی و بلاهای همه‌گیری دست به گریبان است و زمان رو به پایان. این مستلزم آن است که مداخله الهی صورت پذیرد.^۱

بر اساس این دیدگاه، جنبش‌های موعودگرا و یا مدعی موعودیت را باید نشانه و معلول دانست، نه علت. این جریان‌ها در حقیقت، زنگ خطری هستند که احساس بی‌عدالتی و فساد و آرزوهای فروخته را در جامعه یادآوری می‌کنند. به عبارت دیگر، این جنبش‌ها فارغ از درستی و

1. Causes and Sources of Millenarian Messianism of the Brazilian Sertões, 2017: p. 20.

نادرستی و کژکارکردهایی که دارند، از احساس وضعیت بیمار جامعه خود حکایت می‌کنند. اگر این جریان‌ها را نشانه بیماری جامعه بدانیم، راه رویارویی با آن‌ها از بین بردن و خشکاندن ظلم و بی‌عدالتی و فساد در جامعه است (صادق‌نیا و توسلی، ۱۳۹۵: ص ۸۱).

شوارتز معتقد است در وضعیت دشوار اجتماعی، اگر این شش عامل وجود داشته باشند، زمینه پیدایش جریان‌های مدّعی فراهم خواهد شد (Schwartz, 1978: p. 6037):

۱. وجود اجتماعات روحانی و مذهبی که نسبت به افراد و گروه‌های دیگر از پذیرش خوبی برخوردار باشند. وجود انجمن‌ها و تشکل‌های مردم‌نهادی که حس وفاداری را به خارج از خانواده نیز گسترش دهند و به دنبال نوعی احساس سرسپردگی باشند؛ یکی از شرایط فرهنگی و اجتماعی مهم برای پیدایش جریان‌های موعودگراست؛

۲. وجود سخنران‌های سیّار که بتوانند شعارها و شایعات مربوط به مدّعیان را در سطح وسیعی منتشر کنند؛

۳. وجود سنت‌های اسطوره‌ای و شاعرانه که در نمایش‌ها و قصه‌های عامیانه تاریخ را تفسیر می‌کنند؛ اسطوره‌هایی که مردم را حاملان این مسئولیت و پیام‌های سترگ و معنوی می‌دانند که باید به انتظار پایان فرح‌بخش تاریخ نشست؛

۴. طالع‌بینی، اخترشناسی، عددشناسی و به دنبال راز اعداد بودن، و غیب‌گویی و هر امری که مردم را به پیشگویی دعوت کند و به دنبال وجود ارتباط رمزآلود میان اعداد، ستارگان، و رخدادها باشد؛

۵. وجود سنت‌ها و مناسک بدعت‌آلود و شعایی که افراد را در کنار هم جمع کند و به آنان هویت ببخشد. کارناوال‌ها و یا سوگواری‌های پر از تشریفات که آغازها و پایان‌های آشفته‌ای دارند؛

۶. وجود اسطوره‌های مهاجرت که کنشگران را به بازگشت به سرزمین نیاکان و بازسازی گذشته‌ای طلایی فرا بخواند.



۴. تئوری رفتار جمعی و جوامع فاقد دولت

نیل اسملسر^۱، به نقل از ورسلی^۲ که درباره چرایی پیدایش جنبش‌های هزاره‌گرا مطالعات مفصلی انجام داده است؛ سه گونه پیش‌شرط ساختاری برای پیدایش این جنبش‌ها در نظر می‌گیرد که تا اندازه فراوانی می‌توانند پیدایش مدعیان را در میان مسلمانان تبیین کنند. او می‌گوید: اولین نوع جنبش‌های هزاره‌ای، ابتدا در میان مردمی شکل می‌گیرند که به معنای امروزی آن فاقد دولت هستند؛ یعنی جوامعی که از وحدت سیاسی برخوردار نیستند و از نهادهای سیاسی متمرکز بی‌بهره هستند. این جوامع فرآیند مناسبی برای ایجاد رفتار سیاسی متحد ندارند. به همین دلیل، به دستاویزهای دم‌دستی (از قبیل ادعاهای نجات‌بخش) متوسل می‌شوند. از منظر وی، دومین نوع از جوامع مستعد برای رشد هزاره‌گرایی و جریان‌های مدعی موعودیت، جوامع کشاورزی هستند. در این جوامع، آیین‌های هزاره‌گرایی از میان قشرهای پایین‌تر، نظیر دهقانان و دارای محرومیت نسبی علیه رژیم رسمی برمی‌خیزد و این جنبش‌ها نیز مانند دسته پیش، از سازمان یافتگی سیاسی بی‌بهره هستند. در نهایت، دسته سوم از جوامعی که از استعداد به‌روز جنبش‌های مدعی موعودیت برخوردارند، جوامعی با نهاد سیاسی افتراق یافته هستند. در این جوامع نهاد دین از سیاست جداست که به دلیل شکست‌های پی‌در پی و به دلایل مختلف، دچار از هم گسیختگی اجتماعی و سیاسی شده‌اند و مجبورند به نیازهای مردم و مطالبات سیاسی آنان پاسخ دهند. این اوضاع و احوال، زمینه را برای ظهور رهبران پیامبرگونه و هزاره‌ای آماده می‌کنند (Smelser, 1962: pp.324- 327).

اسملسر در تحلیلی دیگر به کار کلارک^۳ روی می‌آورد و از ادبیات او کمک می‌گیرد. او از مفهوم «فرقه‌های بدبین»^۴ کلارک استفاده کرده و معتقد است هزاره‌گرایی و جنبش‌های مدعی موعودیت وجه مشترک و مشخصه اصلی جهان‌بینی فرقه‌های بدبین است. فرقه‌های بدبین،

1 . N. Smelser

2 . P. Worsley

3 . E. T. Clark

4 . pessimistic sects

گروه‌های محروم و طرد شده‌ای هستند که در ناامیدی مطلق از این که بتوانند در روندهای موجود اجتماعی کم‌ترین منفعتی تحصیل کنند؛ به سر می‌برند. آن‌ها هیچ نشانه امیدوارکننده‌ای در جهان پیرامونشان نمی‌بینند و بوی بهبودی از آن استشمام نمی‌کنند. هواداران این جهان بینی به صورت طبیعی منتظر فاجعه‌ای کیهانی هستند که به زودی تومار نظم فعلی را در هم خواهد پیچید و آنان در این آشفتگی و سیل بلا به جای امنی پناه خواهند برد؛ به یک سلطنت پرجلال و یک بهشت زمینی (Ibid, p.31). از منظر اسلمسرن جنبش‌های موعودگرا و مدعیان در این زمینه محصول اوضاع ناامیدوارکننده و آخرین دست‌آویز گروه‌هایی هستند که چنان در بدبینی خود افراط می‌ورزند که هر ادعای نجات‌گرایانه را باور می‌کنند.

اسلمسرن برای توضیح چرایی پیدایش مسیحانمایان از تمایز میان هنجارگرایی و ارزش‌گرایی سود می‌برد. او شبه‌موعودها را رهبران جنبش‌های ارزش‌گرا می‌داند و معتقد است مهم‌ترین دلیل پیدایش این جنبش‌ها افتراق هنجار و ارزش در جامعه است. اگر گروه یا گروه‌هایی از جامعه به این نتیجه برسند که ارزش‌ها از سایر جنبه‌های وجوه زندگی تمایز یافته‌اند و در سیستم موجود اجتماعی امکاناتی برای بیان فلاکت قشرهای محروم وجود ندارد؛ آن‌گاه علیه هنجارها دست به اعتراض می‌زنند. فقدان کانال‌های اصلاحی که به طور ساختاری به ترغیب عقاید ارزش‌گرا بپردازد، نتیجه‌ای جز سر برآوردن جنبش‌های اتوپیایی ندارد (Ibid, p.320). در وضعیت نبود انعطاف کافی در ساختار اجتماعی، جمعیت‌هایی که افتراق هنجار و ارزش آن‌ها را آزار می‌دهد، در نهایت به سمت جنبش‌های ارزش‌گرا کشیده می‌شوند. در این میان، اگر کسی یافت شود که بتواند عقاید ارزش‌گرایانه را در کلام خود متبلور کند، می‌تواند به عنوان مسیحای جامعه، رهبری این جنبش‌ها را بر عهده بگیرد. رهبری در این جنبش‌ها بیش‌تر خصلت کاریزماتیک و فرهنگمدی دارد و در اشکال پیامبرنما و یا مسیحانما ظاهر می‌شود (Ibid, p.322).



۵. تئوری بی‌سامانی توده‌های کوهن

نورمن کوهن^۱ در زمره کسانی است که در تئوریزه کردن جنبش‌های هزاره‌گرا دارای تلاش شایان ستایشی است. مهم‌ترین اثری که از او در این زمینه وجود دارد، کتاب «به دنبال هزاره»^۲ است. این کتاب از شواهد تاریخی درباره جریان‌های مدعی آکنده است. کوهن برای بررسی علل پیدایش مدعیان، به دو مفهوم «بی‌سامانی»^۳ و «جاکن شدن»^۴ اشاره می‌کند و معتقد است: کاهن مسیحانما (مدعی دروغین) پیروان خود را عمدتاً در میان توده‌های بی‌سازمان و متمیزه شهری و روستایی می‌یافت. این اوضاعی بود که در فلاندرز و شمال فرانسه در قرن دوازدهم سیزدهم به وجود آمده بود و بعدها در قرن شانزدهم، عین همین اوضاع در هلند و وستفالی و در قرن پانزدهم در بوهیمیا پدید آمد (Cohn, Norman, 1957: p.282).

کوهن در جایی دیگر از کتاب خویش و به منظور ارائه شواهدی از نقش بی‌سامانی‌های اجتماعی در پیدایش مسیحانماها؛ به جامعه دهقانی و بسته اروپا در قرون وسطا اشاره می‌کند و می‌گوید:

در بستر چنین اوضاعی کافی است یک جرقه، نحوه زندگی عادی و متعارف را از هم بگسلد. امراض مسری، بلایای طبیعی، جنگ، دوران فترت میان دو سلطنت و هر عامل دیگری، می‌تواند بر زمینه اجتماعی تأثیری عمیق بگذارد و مردم را به اشکال عجیب و غریب خشونت وادارد که یکی از راه‌های ابراز خشونت، تلاش برای خلاص از وضع موجود، در قالب گروه‌های مساوات طلب و تحت رهبری یک مسیحاست. اوضاع روانی ناشی از اضطراب دسته جمعی، عجز و رشک می‌تواند به صورت ناگهانی در شورش بردارکشی تخلیه شود؛ شورش‌هایی که موجب رهایی از رنج و درمان شده و سلطنتی آرمانی را به ارمغان می‌آورد که در آن قدیسان چون حلقه‌ای در اطراف مسیح گرد آمده و از آسودگی و رفاه و امنیت و قدرت لایزالی لذت می‌برند. در چنین اوضاع و احوالی است که اسطوره‌های عتیق آخرالزمانی تجدید شده و در دینامیسم اجتماع نقشی عظیم خواهند

1 . Norman Cohn

2 . The Pursuit of the Millennium

3 . disorientatio

4 . dislocation

داشت. رهبران موعودی نیز با اتکا به چین باورهایی به جذب تهیدستان شهری و روستایی پرداخته که نسبت به ارزش‌های سنتی ایمانشان را از دست داده‌اند؛ و از همین جاست که به‌وضوح جریان‌ات مهم ارتداد دینی مشاهده می‌شوند که می‌توان آن‌ها را «ارتداد تهیدستان» نام داد (Cohn, 1957: p.52).

در تحلیل کوهن، در چنین اوضاعی، مردم همواره در جست‌وجوی نشانه‌هایی هستند که بنا به سنت پیامبری، «پیش‌آگهی آخرالزمان» محسوب می‌شد و از آن‌جا که همیشه مشاهده علائم الظهور (حکومت‌گران بد، شورش‌ها، قحطی، خشک‌سالی، مرگ سیاه، ستاره دنباله دار و...) امکان داشت؛ اسطوره‌های فرجام‌شناختی پویایی خود را حفظ می‌کردند. البته سختی و مضیقه، به خودی خود به جنبش‌های منجر نمی‌شود. قحطی و جنگ و فقر پدیده‌هایی طبیعی در قرون وسطا به شمار می‌آمدند؛ اما وقتی وضعیتی پیش نمی‌آمد که این پدیده‌ها نه فقط تهدیدی برای بقا بودند، بلکه خارج از ظرفیت، تجربه و آگاهی توده‌ها محسوب می‌شدند (مثل اپیدمی طاعون در سال ۱۳۴۸ در اروپا که بی‌سازمانی حاد و گسترده‌ای را موجب شد)؛ آن‌گاه پرواز دسته‌جمعی به سمت رؤیاهای هزاره‌ای بسیار محتمل می‌گشت (Cohn, 1957: p.87). کوهن تلاش می‌کند که زمینه اجتماعی جنبش‌های هزاره‌ای را متفاوت از بستر اجتماعی شورش‌های دهقانی و اغتشاشات شهری معرفی کند و آن را گونه‌ای مجزا بداند و پس از گزارشی از قیام جان بال، مونترس، آناباپتیست‌های مونستر که به دنبال برپایی نو اورشلیم خود بودند؛ بر این نکته تأکید می‌کند که در تمام این موارد، طغیان توده‌ای اهداف واقعی و مشخصی داشته؛ اما توسط گروه‌های هزاره‌ای آنارکو کمونیستیک که حول رهبران سودازده شکل می‌گرفته‌اند، به بیراهه کشیده شده و به نبردهایی رستاخیزی برای تمحیص جهان تبدیل شده‌اند (Cohn, 1957: p.282).

اسم‌سلسر که کمی پیش‌تر از نظریه رفتار جمعی او سخن گفتیم، دارای سخنانی شبیه کوهن است. او نیز مسیحانمایان را جریان‌هایی اعتراضی علیه آرایش اجتماعی توصیف می‌کند:

به‌طور خلاصه می‌توان ادعا کرد عدم افتراق میان نهاد دین و نهاد سیاست باعث می‌شود که نارضایی نسبت به آرایش اجتماعی، به‌شکل اعتراض مذهبی (یا به‌طور کلی اعتراضی علیه ارزش‌های مستتر) صورت گیرد. مثلاً نزاع بر سر ربا، قبل از آن که اعتراضی



شبهه سیاست‌های اقتصادی باشد، چالشی دینی است. وقتی جهان بینی غالب دینی باشد، اعتراض علیه جهان لایتغیر با بیانی دینی صورت می‌گیرد و جنبش‌های ارتدادی قرون وسطا که علیه ارزش‌های مستقر مسیحیت برپا می‌شد، نمونه‌های کاملی از جنبش‌های دینی هستند. به جز قرون وسطا در حال حاضر نیز شاهد رشد انواع افراطی از جنبش‌های مقدس در میان اقلیت‌ها و ساکنان کشورهای پیرامونی هستیم. ... البته از آن جا که مقوله افتراق یافتگی، مقوله‌ای اشتدادی و پیوستاری است، اسلمسر معتقد است مرزهای منجی، جنبش‌های دینی و عرفی را از هم جدا نمی‌کند و چه بسا عناصری از یک فرهنگ عرفی را بتوان در جنبش دینی یافت و بالعکس عناصر ذاتی جنبش عرفی با عناصر دینی آمیختگی پیدا می‌کند (مانند جنبش سوسیال مسیحی نیمه قرن نوزدهم بریتانیا و یا جنبش ناسیونالیست سارکات در اندونزی اوائل قرن ۲۰) (Smelser, 1962: pp. 314 – 315).

۶. ترغیب ساختاری

چالمرز جانسون^۱ که بیش‌تر در زمینه جامعه‌شناسی انقلاب کار کرده است و به مکتب کارکردگرایی ساختاری^۲ تعلق دارد؛ به جنبش‌های موعودگرا و مسیحانمایان به مثابه آسیب اجتماعی نگاه کرده است و آن‌ها را عوارض ناشی از به هم خوردن تعادل سیستم اجتماعی می‌داند (Jonson, 1966: p.35). از دیدگاه جانسون، برای تبیین هر انقلابی بهتر است ابتدا به ناکارکردهای سیستم موجود اجتماعی به عنوان شرط لازم نظر افکنیم و سپس به شتاب دهنده‌های وقوع انقلاب بپردازیم. او با تکیه بر این دو ابزار به سراغ جنبش‌های موعودی می‌رود:

هنگامی که منابع ناکارکردی سیستم اجتماعی مبهم باشد و یا توده‌ها نسبت به نقش اجتماعی خود در غلبه بر نارسایی‌ها واقف نباشند؛ به این سمت گرایش می‌یابند که به نیروهای فوق طبیعی متوسل شوند. هزاره‌گرایی انقلابی عبارت است از امید به تغییرات رادیکال و همه جانبه در جهان که در رأس هزاره، نقایص جهان موجود را به کلی برطرف

1 . Chalmers Jonson

2 . structural functionalism

می‌کند. قیام‌های هزاره‌ای معمولاً در پاسخ به منابع ناکارکردی که به سادگی توسط توده‌ها درک نمی‌شوند؛ اتفاق می‌افتد؛ به خصوص آن دسته از منابع پایدار که قابل برطرف شدن توسط طغیان ژاکری نیست؛ یعنی منابع ناکارکردی ناشی از دوران انتقال. لذا این دسته از قیام‌ها معمولاً در مراحل اولیه گذار از سیستمی سنتی که تحت فشار فرهنگ صنعتی، امپریالیسم یا نیروهای عرفی کننده قرار گرفته است؛ رخ می‌دهد (Ibid).

جانسون، موعودگرایان را جنبش‌هایی اجتماعی می‌داند که هدف‌شان تغییر زبان ایدئولوژیک حاکمیت است و حتی پا را فراتر نهاده و معتقد است که این قبیل جنبش‌ها در انتظار ظهور بهشتی زمینی هستند که جهان را از این‌رو به آن‌رو می‌کند؛ هر چند در عمل، هدف مؤثر بلندی ندارند (Ibid: p.38).

۷. احساس شدید گناه

همیلتون، در کتاب «جامعه‌شناسی دین»، به رویکرد روان‌شناختی برخی از اندیشمندان در تبیین پیدایش جریان‌های مسیحانما اشاره می‌کند. او ویژگی مشترک موعودگرایان را در احساس عمیق گناه با مسئولیت برابر مصیبتی می‌داند که مؤمنان دچارش شده‌اند. او از بومیان ملانزی مثال می‌زند که غالباً احساس می‌کنند اوضاع نابسامانی که گرفتارش شده‌اند، بر عهده آن‌هاست (همیلتون، ۱۳۹۴: ص ۱۵۶). همیلتون به دیدگاه انگلس در این زمینه اشاره می‌کند. انگلس نیز می‌گوید: احساس عمیق گناه نسبت به شرایط ناگوار اجتماعی، زمینه را برای ظهور مسیحا فراهم می‌آورد. او برای تقویت دیدگاه خود، به روزگار صدر مسیحیت اشاره می‌کند و پیدایش مسیح را نتیجه وجود همین احساس در جامعه یهودی آن روزگار می‌داند. از منظر او همین احساس گناه و مسئولیت شخصی نسبت به وضع ناگواری که امپراتوری روم در آن گرفتار شده بود و سختی‌هایی که این امپراتوری برای یهودیان آن روزگار فراهم آورده بود، سبب شد تا مردم گمان برند این وضعیت اسفبار ناشی از گناهان آنان است. از احساس یاد شده، این انگاره در ذهن مردمان شکل گرفت که فداکاری یک مسیحی نجات بخش که از سرشت لطف خدا سرچشمه دارد، می‌تواند این اوضاع را تدبیر کند (همان).



۸. امید به تغییرات رادیکال

اریک هابسباوم^۱ که به اردوگاه اندیشه مارکسیسم متعلق است و از سویی به اندیشه‌های کارگردی-ساختاری پیوند دارد؛ معتقد است بر اثر جریان‌های موعودگرا، مثل همه انقلاب‌های دهقانی و شورش‌های طبقات ستم‌کشیده اجتماعی، نشانه امید به تغییرات همه‌جانبه و رادیکال در جهان و در پاسخ به نواقص و بی‌عدالتی‌های وضع موجود پدید می‌آیند (Hobsbawm, 1959: p.58). در حقیقت او بر خلاف کسانی که جنبش‌های مسیحانما را زاینده نومی‌دی از وضع موجود می‌دانند؛ معتقد است این امید فزاینده به نیروهای متافیزیکی است که زمینه را برای ظهور جنبش‌های مدّعی فراهم می‌کند. هابسباوم جوهره هزاره‌گرایی و گروه‌های مسیحانما را امید به تغییرات دامن‌گستر و عمیق می‌داند و معتقد است این جنبش‌ها از چنان انرژی و ظرفیتی برخوردارند که گاه بذری می‌افشانند و خرمنی درو می‌کنند. آن‌ها وضع موجود را نامطلوب و بی‌بنیاد می‌دانند و بهبود آن را به بعد از انقلاب رستاخیزی موکول می‌کنند. هابسباوم در تحقیقی که در زمینه جنبش‌های هزاره‌گرای جنوب آمریکا انجام داده است؛ یکی از مهم‌ترین خصلت‌های جریان‌های هزاره‌گرا را «نفی وضع موجود و دفع وضعیّت حاضر» می‌داند. او معتقد است این جنبش‌ها ماهیّتی بدبین داشته و بر تنه اعتراض به شرایط موجود جوانه می‌زنند. با این همه، آن‌ها در عمل، برای تغییر وضع موجود هیچ نفشه‌ای ندارند و منتظرند انقلابی خدا داد به ثمر برسد و مردم باید که نصایح پیشگویانی که آن روز بزرگ را نوید می‌دهند، به خوبی گوش دهند و خود را چنان خالص و مهذب کنند که لیاقت ورود به دنیای جدید را داشته باشند (Ibid: p.59-60).

۹. گذار ارزشی

بوربج^۲ پیدایش مسیحانمایان را واکنش روان‌شناختی-اجتماعی به وضعیّت گذار از نظام ارزشی به نظام ارزشی جایگزین می‌داند. او معتقد است این جنبش‌ها بخشی از یک فرآیند گذار از

1 . Evic habsbawm

2 . Burrige.

رشته‌ای از ارزش‌ها و باورهای سنتی به رشته‌ای از ارزش‌ها و باورهای تازه و جدید در موقعیت اجتماعی به‌کلی دگرگون شده هستند (همیلتون، ۱۳۹۴: ص ۱۵۷). بر اساس این رویکرد، موعودگرایی پدیده‌ای کاملاً اجتماعی است که احتمال دارد در جوامع در حال گذار، مانند جوامع جهان سوم، و ایران که در حال عبور از سنت به مدرنیته هستند؛ پدید آید.

۱۰. گسست ذهن و واقع

از دیدگاه کارل منهایم^۱، رابطه میان اتوپیا اندیشی گروه‌های مسیحانما و وضع موجود، رابطه‌ای برهم اثرگذار و دوسویه است. منظور این است که هر عصری اجازه می‌دهد گروه‌های اجتماعی دارای مکان‌ها و موقعیت‌های گوناگون، از عقاید و ارزش‌هایی سر بر آورند که در دل آن‌ها تمایلات تحقق نیافته و برآورده نشده‌ای قرار دارند که گویای نیازهای آن روزگار است. این عناصر فکری و معنوی، برای از هم پاشیدن حدود نظام موجود، به صورت ماده منفجر شونده‌ای در می‌آیند. نظام موجود، اتوپیا‌هایی از خود می‌زاید که به نوبت، قیده‌های نظام موجود را از هم می‌گسلند و آزادش می‌کنند تا در جهت نظام بعدی، هستی سیر تکاملش را بپیماید (منهایم، ۱۳۹۶: ص ۲۲۲). منهایم همین موقعیت را نقطه جدایی اتوپیاها از ایدئولوژی‌ها می‌داند. او می‌گوید: بر خلاف ایدئولوژی‌ها که حامی نظم موجود و نظام اجتماعی مستقر هستند؛ اتوپیاها و مسیحاگرایی‌ها خواهان تحول و برهم خوردن نظم موجود هستند (همان: ص ۲۰۲)؛ تا آن‌جا که به واسطه فعالیت مخالفت آمیز در متحول کردن واقعیت تاریخی موجود به واقعیتی دیگر، هماهنگ با مفاهیم و دریافت‌های خود موفق می‌شوند. از این لحاظ، مانهایم با مرزبندی میان ایدئولوژی و اتوپیا بر آن است که بگوید حالت ذهنی، یا چگونگی اندیشه گروه‌ها در جامعه هنگامی اتوپیایی و مسیحاگرایانه است که با چگونگی واقعیتی که این حالت ذهنی در آن به ظهور می‌رسد؛ ناهم‌ساز باشد (همان: ص ۱۱۹). مانهایم اتوپیا‌های مسیحانما با سامان دادن به عمل جمعی گروه‌های اجتماعی آنان را برای تغییر وضع موجود، به سود آن‌چه در ذهن و مطلوب آنان است؛ آنان را برای تغییر وضع موجود بسیج می‌کند (همان: ص ۲۱۳).

1 . Karl Mannheim

۱۱. ظهور رهبران کاریزماتیک

به نظر می‌آید که بیش‌تر جریان‌های موعودگرا، کم و بیش دارای شش مؤلفه‌ای هستند که شوآرتز به آن‌ها اشاره کرده است؛ اما بیش از هر مؤلفه‌ای، وجود «رهبران کاریزماتیک» در پیدایش این گروه‌ها نقش داشته است. رهبرانی که بتوانند در جایگاهی پیامبرانه قرار بگیرند و خود را منجی معرفی کنند. صرف پذیرش اعتقادات موعودی توسط توده‌ها، نمی‌تواند عامل پیوند آن‌ها در رفتار جمعی خشونت‌آمیز باشد، بلکه باید عوامل فوق‌طبیعی نیز مصائب راه را بر طرف کند. از همین‌رو، ظهور یک منجی فرهمند به عنوان شتاب‌دهنده و کاتالیزور رفتار جمعی ضرورت می‌یابد؛ یعنی باید ناکارکردی‌های اجتماعی متعلق به دوران انتقال و فرهنگ رستاخیزی توده پسند و ظهور یک رهبر فرهمند یکجا جمع شوند تا شاهد انقلاب موعودی باشیم.

همان‌گونه که لشکر فاقد بنیه نظامی بر اثر یک عنصر شتاب‌دهنده، رو به هزیمت می‌گذارد، سیستم ناکارکرد اجتماعی نیز توسط انرژی توده‌هایی که مجذوب پیشگویی‌های قریب‌الوقوع و موعظه‌های رهبر فرهمند شده‌اند؛ منهدم می‌گردد. در مقابل، اگر شرایط فاقد زمینه‌های ناکارکردی بوده و پتانسیل انقلاب وجود نداشته باشد، یک پیامبرنا، بیش از شخصی کج رفتار و مصروع به‌نظر نخواهد رسید. با این حساب، باید همیشه دقت کنیم که یک شتاب‌دهنده به لحاظ فنی، آخرین منبع ناکارکردی و جزء اخیر علت تامه انقلابات است و در مورد انقلابات موعودی باید شرایطی را که مردم به خاطر آن، پذیرای مواعظ یک مسیح انقلابی می‌شوند؛ مورد نظر قرار داد. ممکن است این کم‌پیش‌آید که ظهور رهبر فرهمند می‌تواند منابع ناکارکردی را نیز تغییر دهد و مثلاً طغیان ژاکری را به شورشی هزاره‌ای تبدیل کند؛ حال آن‌که قضیه را باید به عکس دید؛ یعنی علت پذیرفته شدن دعاوی چنین رهبری را نوع خاصی از منابع ناکارکردی، مانند امپریالیسم یا پیدایش عصر تکنیک رقم می‌زند (Johnson, 1966: p.39).

واژه «کاریزماتیک» برای توصیف ابرانسانی به‌کار گرفته می‌شود که فراتر از اراده و اختیار مردم، آنان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و هیچ‌کس جسارت مقاومت در برابر او، یا حق انتخاب و انتقاد ندارد (برووس، ۱۳۷۶: ص ۲۳۸). «کاریزما» کلمه‌ای یونانی است به معنای «موهبت» که از آغاز قرن بیستم واژه مذکور، به تعبیر غالبی در توصیف چهره‌های سیاسی



برجسته بدل شده است؛ چهره‌های مثبت یا منفی‌ای که جذابیت مقاومت‌ناپذیری برای توده‌ها داشته و توان اثرگذاری بی‌مانندی بر آن‌ها یافته بودند. رهبران کاریزما نسبت به دیدگاه و هدف خود اعتقاد دارند و آماده پذیرش ریسک‌های سنگین هستند (رابینز، ۱۳۸۳: ص ۳۷). رهبران کاریزماتیک می‌توانند با پیروان خود رابطه‌ای اثر گذار، بدون استفاده از زور یا پاداش مالی و تلقین ایجاد کنند. آن‌ها با هواداران خود رابطه مرید و مرادی برقرار می‌کنند و به مثابه نمادی برای برخی از ارزش‌های اجتماعی و دینی تبدیل می‌شوند. اساس کار رهبران کاریزماتیک بر پیوندهای عمیقاً عاطفی استوار است و جامعه‌ای که گفتمان عاطفی در آن غالب است، امکان بیش‌تری برای بساخت رهبران کاریزماتیک دارد (رضائیان، ۱۳۸۲: ص ۴۴).

در جهان مسیحیت، می‌توان ویلیام میلر و نیز جان راسل را نمونه آورد. این دو تن به عنوان دو چهره کاریزماتیک، زمینه پیدایش دو گروه دینی «ادونیسیم» و «شاهدان یهوه» را فراهم کردند. میلر، کشاورزی انگلیسی بود که با وجود نداشتن تحصیلات رسمی، چنان شورمندان از بازگشت عیسی سخن می‌گفت که در نهایت، توانست انشعابی بزرگ در کلیسای آنا‌بابتیست‌های مسیحی ایجاد کند و فرقه موعودگرایی ادونتیسم را پدید بیاورد. بسیاری از مردم متأثر از سخنرانی‌های او تغییر کیش می‌دادند و متن سخنانش را دست به دست می‌چرخاندند. آن‌ها به‌رغم این‌که از طرف مخالفان مسخره می‌شدند؛ چنان در وعده‌های شغف‌انگیز و شوق‌آور رهبر کاریزماتیک خود جذب شده بودند که از کار تبلیغ دست نمی‌کشیدند. راسل نیز با سخنان هیجان‌انگیز خود بازگشت عیسی مسیح را قریب‌الوقوع دانست و برای آن، زمانی را مشخص کرد. پیروان او چنان شیفته جذابیت‌های کلامی‌اش شده بودند که حتی پس از آن‌که وعده‌ها دروغین از آب درآمد، باز هم دست از او نکشیده و هم‌چنان تاریخ‌های جدیدی برای بازگشت عیسی معین می‌کردند (صادق‌نیا و کاظمی‌راد، ۱۳۹۲: ص ۹۸-۹۹).

نورمن کوهن تلاش فراوانی دارد تا با استناد به ویژگی‌های مسیحانمایان و استخراج خصوصیات مشترک آنان و سپس تعمیم منطقی این خصال، تصویری اجتماعی از چنین شخصیت‌هایی ترسیم کند:

بر خلاف رهبران شورش‌های عظیم مردمی که معمولاً دهقان و پیشه‌ور بوده‌اند، مسیحانمایان قرون وسطا عمدتاً از قشرهای پایین روشنفکری و روحانی بر



می‌خاسته‌اند. کاهنانی که ناحیه و قصبه خود را ترک کرده‌اند، راهبانی که از صومعه خود گریخته‌اند، روحانیون دون پایه، عناصر غیر روحانی که کوره سوادى تحصیل کرده‌اند (مخصوصاً در میان پیشه‌وران)، خرده نجبا، وعاظ تکرو، بعضی عناصر دیوانی، ندرتا نجیب زادگانی که جاه طلبی آن‌ها بیش از منزلت اجتماعی شان است، شیادان و عوام‌فریبان، کشیشان خرده پا؛ نمونه‌های گوناگونی از رهبری موعود را به‌نمایش گذاشته‌اند. رمز موفقیت و تعالی آن‌ها را نباید در میزان معلومات یا پایگاه اجتماعی‌شان دانست، بلکه همواره مغناطیس شخصیت آن‌ها بر هر عامل دیگری تفوق داشته است. گرچه می‌توان گفت بعضی از این رهبران، به شیادى خود، آگاه بوده‌اند؛ بیش‌تر آن‌ها، واقعا خود را تجسم خدا و یا حداقل مجرای تنفیذ مشیت الهی می‌پنداشته‌اند! آنان معصومانه و مقدس، خود را صاحب رسالتی آخرالزمانی می‌پنداشته‌اند که پیروزی نهایی آن‌ها از روز الست مقدر شده است! در فضای راز آلود الهام و مکاشفه، چنین رهبری برای پیروان خود وظایف سنگین و تاریخ‌سازی مقرر می‌داشت و پیروان، تکلیف طاقت فرسایی برای تبدیل حرمان و بی‌سامانی به امید و اطمینان بر دوش خود احساس می‌کردند. اخوت ناشی از هم‌نوشت باعث می‌شد که آنان، خود را نخبگان فراتر از انسان‌های معمولی و فانی بدانند (chohn, Ibid: p.85- 86).

۱۲. بی‌سامانی اجتماعی

به جز افرادی که نظریه‌هایشان را درباره موعودگرایی بیان کردیم، افراد دیگری نیز هستند که در این زمینه سخن گفته‌اند. برای نمونه ویلیام کورنهایوزر^۱، مایکل آداس^۲، اریک ولف^۳، چالرز تیلی^۴، و تدا اسکاچپول^۵ دیدگاه‌های مشابهی در این زمینه دارند. بیش‌تر آنان این جریان‌ها را جنبش‌هایی توده‌ای معرفی می‌کنند که در پی اعتراضات عمومی به وضع موجود و نیز مداخله گروه‌های البیت و شخصیت‌های کاریزماتیک شکل می‌گیرند (Adas, 1979: p.251).

1 . William kornhauser.

2 . Micheal Adas

3 . Eric Robert Wolf.

4 . Charles Tilly

5 . Theda Skocpol

آن گونه که از مباحث مطرح شده در تحلیل نظری مهدی‌نمایی گذشت، نظریه پردازان علوم اجتماعی درباره جنبش‌های موعودگرا بر این نکته اتفاق دیدگاه دارند که میان اوضاع آشفته اجتماعی و پیدایش این جریان‌ها رابطه‌ای معنادار وجود دارد. جامعه‌شناسان معمولاً از مفاهیمی چون بی‌سامانی، شکستگی ساختار اجتماعی، از بین رفتن انسجام اجتماعی، پریشانی ساختاری، و از جا کنده شدگی فرهنگی برای توصیف شرایط محیطی که زمینه را برای شکل‌گیری این جنبش‌ها فراهم می‌کند، بهره می‌گیرند. در این جا آن چه اهمیت می‌یابد، توضیح نظری بی‌سامانی اجتماعی به مثابه دال مرکزی توصیف جامعه‌شناسان از ساخت اجتماعی مناسب با پیدایش جنبش‌های مسیحانما یا مهدی‌نماست. بی‌سامانی اجتماعی را می‌توان در جوامع مختلف به گونه‌ای توضیح داد که در نهایت، به گونه‌شناسی جنبش‌های موعودگرا بینجامد. بی‌سامانی اجتماعی در جوامع گوناگون می‌تواند صورت‌های مختلفی داشته باشد. جامعه دهقانی، جامعه صنعتی، جامعه سرمایه‌داری، و ... هر کدام می‌تواند صورتی از بی‌سامانی اجتماعی را تجربه کند و در نتیجه گونه‌ای از مهدی‌نمایی را به خود ببینند.

کورنهورز معتقد است در جوامع کشاورزی، به علت دوام ساختارهای سنتی که معیارهای اجتماعی ثابتی دارند و از پوندهای جمعی برخوردارند؛ این، عناصر بیرونی هستند که ممکن است در نظام اجتماعی دخالت کنند و نظم اجتماعی را فرو بریزند؛ عواملی چون هجوم غارتگران، بلایای طبیعی، کشمکش‌های قومی، رخداد‌های غیر مترقبه، و مرگ ناگهانی حاکم و درگیری‌هایی که پس از آن و معطوف به قدرت انجام می‌گیرد. این وضعیت، جامعه را در معرض تلاشی شدن قرار داده و توده‌های بی‌شکل را در معرض پذیرش دعاوی مهدوی قرار می‌دهد (Kornhauser, 1959: p.40). او در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان وقوع جنبش‌های مسیحانما را در جوامع دهقانی توضیح داد، می‌گوید: این جنبش‌ها که در قرون وسطی و در میان جوامع توده‌وار رخ می‌دادند، به وسیله محرک‌های بیرونی رخ داده و تنها موجب زایش فرقه‌های مذهبی جدید می‌شدند؛ اما به طور کلی از ایجاد تغییر در ساخت کلان اجتماعی ناتوان بوده‌اند (Ibid: p.50). اریک ولف به همین نکته اشاره کرده و معتقد است جوامع دهقانی برای پیدایش جنبش‌های عمده هزاره‌ای دارای استعداد اندکی هستند؛ مگر این که متغیرهای بیرونی دخالت کنند و به بسیج توده‌ها پردازند (Skochpol, 1982: pp. 351-



بر خلاف جوامع کشاورزی، جوامع انتقالی و یا در حال گذار که قواعد گذشته و سنتی شان تا اندازه فراوانی بی‌کارکرد شده و از سوی دیگر، هنجارهای جدید هنوز زاده نشده‌اند و جامعه جدید شکل نگرفته است؛ نظام اجتماعی گسیختگی فراوانی دارد و این وضعیت، امکان پیدایش مسیحانمایان را بیش‌تر می‌کند. همان‌گونه که در تحلیل نظری جنبش‌های مسیحایی گذشت، در میان جامعه‌شناسان تقریباً توافقی وجود دارد که دست‌کم بخش قابل توجهی از جریان‌های موعودی در اوضاع انتقالی شکل می‌گیرند. مراد از جوامع انتقالی، جوامعی هستند که با گذر از جامعه دهقانی و حرکت به سمت جوامع صنعتی، نظم پیشین و پیوندهای اجتماعی خود را از دست داده‌اند؛ ولی هنوز به وضعیت ثابتی در نیامده‌اند (داد، ۱۳۶۳: ص ۶۷). این دوره با انواع مشکلات و بحران‌ها در هم آمیخته است. مهم‌ترین بحران‌های این دوره عبارتند از: بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران نفوذ، بحران مشارکت، بحران توزیع، و بحران یکپارچگی و انسجام (همان: ص ۶۷-۷۱).

در این جوامع که در برزخ میان سنت و صنعتی شدن قرار دارند؛ سلسله مراتب اجتماعی از بین می‌رود و بخش بزرگی از شهروندان نمی‌توانند خود را با اوضاع جدید منطبق کنند؛ به همین دلیل، به بخش غیررسمی جامعه تبدیل می‌شوند. نهادهای سنتی جامعه، مانند خانواده گسترده، قوم و قبیله نمی‌توانند از اعضای خود حمایت کافی داشته باشند و این، در حالی است که نهادهای تأمین اجتماعی، بنیادهای بیمه و رفاه که از مکانیزم‌های جامعه صنعتی هستند؛ هنوز به وجود نیامده‌اند. توده‌های به حاشیه‌رانده شده و بی‌پناه در مراحل اولیه صنعتی شدن، خود را میان آسمان و زمین معلق می‌بینند و احساس می‌کنند به آخر خط رسیده‌اند و این‌گونه به سرخوردگی اجتماعی گرفتار می‌شوند (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ص ۷۲). در این بی‌سامانی اجتماعی، این افراد معلق ظرفیت بالایی دارند تا جریان‌های مهدی‌نما را پدید آورند و هواداری کنند.

۱۳. مواجهه جامعه با قدرتی برتر

ورزلی در برشمردن موقعیت‌هایی که مسیحانمایان در آن شکوفا می‌شوند، به جایی اشاره می‌کند که نهادهای سیاسی نماینده همه گروه‌های موجود جامعه‌اند؛ ولی مشکل این است که

جامعه با قدرتی بسیار برتر در نبرد است و از یک رشته شکست‌ها و سرخوردگی‌ها رنج می‌برد. از دیدگاه او در این وضعیت، وقتی آرزوها و رؤیاهای برآورده نمی‌شوند و تحقق بهشت زمینی ناممکن نشان می‌دهد، مردم به امیدها و رؤیاهای هزاره‌ای روی می‌آورند. مسیحانمایان می‌توانند جامعه نومید و پاره پاره را با آرمان‌های خود دوباره به هم پیوند بزنند. بر این اساس، ورزلی مسیحانمایان را نخستین صورت از جنبش‌های سیاسی می‌داند؛ جنبش‌هایی که اگر چه با ادبیات دینی شکل می‌گیرند؛ رفته رفته عرفی و به گفتمان‌های سیاسی تبدیل می‌شوند. در حقیقت از دیدگاه او، جنبش‌های هزاره‌گرا، پس از مدتی جای خود را به جنبش‌های سیاسی می‌دهند. دلیل این تغییر ماهیت از منظر ورزلی آن است که وقتی مسیحانمایان در آزمون واقعیت موفق نمی‌شوند و در تحقق وعده‌های خود شکست می‌خورند، جای خود را به جنبش‌های سیاسی می‌دهند (همیلتون، ۱۳۹۴: ص ۱۹۲-۱۹۴).

مجموعه سه عوامل تعیین‌کننده، اثرگذار و شتاب‌دهنده را می‌توان در جدول ذیل ملاحظه

کرد:

عامل	ماهیت عامل
بی‌سامانی اجتماع	تعیین‌کننده
نارضایتی عمومی از وضع موجود	اثرگذار
محقق نشدن آرمان‌های اجتماعی	اثرگذار
بی‌سامانی توده‌ها	اثرگذار
فقدان دولت	اثرگذار
ناکارآمدی سیستم	اثرگذار
گسست ادراکی	اثرگذار
افتراق ارزشی	اثرگذار
چالش‌های فراگیر	اثرگذار
ظهور رهبران کاریزماتیک	شتاب‌دهنده
احساس شدید گناه	شتاب‌دهنده



شتاب‌دهنده	ناتوانی دین در ارائه تبیین‌های جدید
شتاب‌دهنده	امید به تغییرات رادیکال

نتیجه‌گیری

آن‌چه در این مقاله ارائه شد، مروری بود بر برخی از مهم‌ترین نظریه‌هایی که جامعه‌شناسان در تبیین جریان‌های مدّعی مسیحانمایی و یا مسیح‌های دروغین ارائه کرده‌اند. غرض از این کار آن بود که به دست آوریم از منظر این اندیشمندان، مهم‌ترین عامل و یا عوامل پیدایش مسیحانمایان چیست. پس از ارائه فهرستی از این عوامل، می‌توان از این مفاهیم بر اساس میزان اثرگذاری، بر ساخت سه‌گانه‌ای ارائه کرد. بر اساس این نظریه‌ها می‌توانیم از سه دسته عوامل در پیدایش مسیحانمایان سخن بگوییم: «عوامل تعیین‌کننده» که تقریباً شرط لازم برای پیدایش این جریان‌ها دانسته شده‌اند؛ «عوامل اثرگذار» که در حقیقت به تقویت عوامل تعیین‌کننده کمک می‌کنند؛ و «عوامل شتاب‌دهنده» که پیدایش مدّعیان دروغین را سرعت می‌بخشند.

بر این اساس، عامل محوری در شکل‌گیری مسیحانمایان «بی‌سامانی اجتماع» است. در حقیقت این نظریه‌ها مسیح‌های دروغین را معلول شرایط نابسامان اجتماعی می‌داند. وقتی سیستم جامعه از کارآیی لازم برخوردار نیست و نمی‌تواند اهداف و ارزش‌های جامعه را محقق کند؛ افرادی پیدا می‌شوند که با وعده‌های متافیزیکی و ماورایی مردم را دور خود جمع و خود را مصلحان وضع موجود معرفی می‌کنند. در پیدایش این عامل تعیین‌کننده، مسائلی چون نارضایتی عمومی، چالش‌های فراگیر، محقق نشدن آرمان‌ها و آرزوهای جامعه، بی‌سامانی توده‌ها، ناکارآمدی سیستم حاکم، افتراق ارزشی، گسست ادراکی، و فقدان دولت اثرگذار هستند. «عوامل اثرگذار» ممکن است به خودی خود نتوانند زمینه را برای ظهور مسیحانمایان فراهم کنند؛ ولی در نهایت، به عنوان عوامل مداخله‌گر می‌توانند در پیدایش عامل اصلی نقش داشته باشند. اگر در جامعه‌ای با این اوضاع، عوامل شتاب‌دهنده‌ای به وجود بیایند چون احساس شدید گناه، ناامیدی از ایجاد تغییر به روش‌های معهود و طبیعی و امید به تغییرات رادیکال و



فراطبیعی، ظهور رهبران کاریزماتیک که با سخنان پیامبرانه خود این امید را تقویت کنند، و در نهایت ناتوانی دین از ارائه تبیین‌های تازه از ایمان؛ آن وقت همه چیز برای ظهور مدعیان دروغین مسیح و شکل‌گیری جریان‌های مسیحانما فراهم است.

نکته شایان ذکر، این که جنبش‌های مسیحانما، جنبش‌هایی دینی هستند و خاستگاه این جنبش‌ها جوامع دینی است و در واقع، مسیحانمایی در جوامع و گروه‌های غیرمذهبی پدید نخواهند آمد. البته در آن جوامع نیز ممکن است رهبران کاریزماتیکی، ضمن سوء استفاده از بی‌سامانی جامعه، خود را به عنوان مصلح به جامعه تحمیل کنند؛ این مصلحان قطعاً، خود را مسیحای بازگشته معرفی نخواهند کرد. مسیحانمایان به جامعه‌ای مسیحاباور نیاز دارند؛ جامعه‌ای که در انتظار ظهور یک مسیح موعود است. به همین دلیل، عوامل برشمرده شده اگر در هر گروه و یا جامعه دینی وجود داشته باشند، آن جامعه باید خود را برای میزبانی مسیحانمایان آماده کند و در این زمینه میان جوامع مسلمان و مسیحی تفاوت چندانی نیست؛ یعنی وضعیت‌های برشمرده شده، اگر در جامعه مسلمان نیز وجود داشته باشد، احتمال پیدایش مهدی‌نمایان را افزایش می‌دهد.



منابع

۱. آذیر، اسدالله (۱۳۸۸). *گونه‌شناسی موعود در یهودیت*، در کتاب گونه‌شناسی موعود در ادیان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. داد، سی. اچ (۱۳۶۳). *رشد سیاسی*، مترجم: محمود صدری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. رابینز، استیفن پی (۱۳۸۳). *رفتار سازمانی*، مترجم: علی پارسائیان و سید محمد اعرابی، قم، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۴. رضائیان، علی (۱۳۸۲). *مبانی مدیریت رفتار سازمانی*، تهران، سمت.
۵. صادقی‌نیا، مهرباب، و رضا کاظمی راد (پاییز ۱۳۹۲). «مقایسه نقش موعودباوری در ایجاد فرقه‌های نو در اسلام و مسیحیت در دو قرن اخیر»، مجله مشرق موعود، شماره ۲۷.
۶. صادقی‌نیا، مهرباب، توسلی، سعید (بهار ۱۳۹۵). «هزاره‌گرایی رویکردها و گونه‌ها»، مجله انتظار موعود، شماره ۵۲.
۷. صادقی‌نیا، مهرباب (تابستان ۱۳۸۵). «تصویر انتظار در عهد جدید»، در مجله مشرق موعود، شماره صفر.
۸. _____ (پاییز ۱۳۸۱). «خدای عهد عتیق»، مجله هفت آسمان، ش ۱۵، ص ۲۱۷-۲۲۶.
۹. _____ (زمستان ۱۳۸۶). «ادیان و مذاهب: درآمدی بر آموزه نجات بخش در مسیحیت»، مجله مشرق موعود، ش ۴.
۱۰. کارل، منهایم (۱۳۹۶). *ایدئولوژی و اتوپیا مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، مترجم: فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
۱۱. همیلتون، ملکم (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی دین*، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث.
12. Adas, (1979). *prophets of rebellion: Milenarian movements against the euroean colonial order*, Chapel Hill. University of North California Press.
13. Arjomand. Said. Amir (1993). *Religion & the Diversity of Normative Orders*, in: *the political*.
14. Berger ,Peter, and Thomas Louckman, (1986). “the Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge”, in *CrossCurrents*, pp. 481- 492, Published By: University of North Carolina Press. (<https://www.jstor.org/stable/24457447>)

15. Berger, Peter (1973). *Invitations to Sociology*. London: Penguin.
16. Carson , D. A,(2005). *Becoming Conversant with the Emerging Church*. Grand Rapids, London.
17. Cohn, Norman, (1957). *the pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages*, Paladin, Granada Publishing.
18. Glock , Charles and Rodney Stark, (1965). *Religion and Society in tension*, Rand McNelly, Chicago
19. Hobsbawom, E. J, (1959). *Primitive Rebels: studies in avchaic forms of social movement in the 19 th & 20 th centuries*, Norton & Company, N. Y.
20. Jagłowski, M, (2017). *Causes and Sources of Millenarian Messianism of the Brazilian Sertões*. In *Revista del CESLA*, no. 20, pp. 225-244, 2017.
21. Johnson, Chalmers, (1966). *revolutiary change*, Boston, Little Brown.
22. Jones T (2011). *The Church is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church*.
23. Kornhauser, William, (1959). *The Politics of Mass Society*, London: Rotledg.
24. Milton, John, (1957). *Religion , Society and the Individual*, Mcmillan, New York.
25. Schwartz, Hillel,(1978). *millenarianism in: Eliade (ed in chief), the encyclopedia of religion*, Macmillan Pub: N. Y.
26. Skochpol, (1982). *What makes peasants revolutionary? Comparative Politics*, April, pp. 351- 375.
27. Smelser, Neil, (1962). *Theory of collective behavior*, macmillan, New York
28. Taylor, C., (2007). *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
29. Wagner, P. C, (1982). *Church Quake! How the New Apostolic Reformation is Shaking the Church as We Know It*. California, USA: Regal Books.



بررسی و نقد رویکرد مهدویت نوعیه از دیدگاه اندیشمندان معاصر اهل سنت^۱

مهدی یوسفیان^۲

عبدالقادر احمدی^۳

چکیده

«مهدویت»، از باورهای اسلامی است که در روایات پیامبر ﷺ ریشه دارد. بیش تر اهل سنت بر این باورند که مهدی مژده داده شده در روایات متواتر، هنوز به دنیا نیامده است و فرد مشخصی نیست؛ بلکه هرکسی از نسل پیامبر ﷺ و از فرزندان حضرت زهرا علیها السلام که بتواند به عدالت قیام کند، می تواند مصداق مهدی باشد. بر این رویکرد، «مهدویت نوعی» اطلاق می گردد. این دسته، ابعاد دیگری از مسئله مهدویت را در کلام پیامبر ﷺ، نادیده گرفته اند؛ مانند لزوم وجود حجت زنده بر زمین در هر زمان و وجوب معرفت و شناخت مصداق عینی امام زمان عجل الله تعالی فرجه له که مصداق آن در سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان نهمین فرزند از نسل امام حسین علیه السلام بیان گردیده است.

این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی و نقد رویکرد «مهدویت نوعی» در اهل سنت معاصر، پرداخته و نشان می دهد که ادعاها و دلایل آنان براساس مبانی مورد پذیرش خودشان، مخدوش می باشد و رویکردشان، بیش تر بر تعصبات مذهبی استوار است تا تحقیقی علمی.

واژگان کلیدی: مهدویت، مهدویت نوعی، مهدویت شخصی، اهل سنت معاصر، بررسی و نقد.

۱. برگرفته از رساله دکتری «نقد و بررسی رویکردهای کلامی اهل سنت معاصر درباره مهدویت» در جامعه المصطفی العالمیه.

۲. عضو هیأت علمی مرکز تخصصی مهدویت قم.

۳. دانش پژوه دکتری رشته جریان های کلامی معاصر جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

مقوله «مهدویت» از آموزه‌های مهم اسلامی است که در قرآن و روایات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دارای ریشه محکمی است؛ و از همین رو، اصل مقوله مهدویت در میان مسلمانان، از مسلمات^۱ به شمار می‌آید. با وجود این، در میان اندیشمندان مسلمان، دو رویکرد «مهدویت نوعی» و «مهدویت شخصی» در خصوص این موضوع پدید آمده است. تعریف مشهور از «مهدی نوعی» یا «مهدویت نوعی» این است که مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى شخصی خاص، فرزند پدر و مادری شناخته شده و دارای تاریخ تولد مشخصی نیست، بلکه فردی است به این نام، اما نامعلوم؛ از پدر و مادری ناشناخته و دارای تاریخ تولد نامشخص و ضرورتی هم ندارد که مشخص باشد از نسل چه کسی و دارای چه ویژگی‌هایی است (ر.ک: صفری فروشانی و عرفان، ۱۳۹۳: ص ۹۰). به عبارت دیگر، «مهدی نوعی» فردی نامعین است که در زمان مناسب، زاده خواهد شد و جهان را از عدل و داد پُر خواهد کرد (ر.ک: سلیمیان، ۱۳۸۸: ص ۴۳۵-۴۳۶ و زینلی، ۱۳۸۳: ص ۳۴۳-۳۴۶).^۲ در مقابل، «مهدویت شخصی»، مهدویتی است که در قرآن و روایات به آن اشاره شده و همان مهدی منتظر عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى، فرزند امام حسن عسکری عَلَيْهِ السَّلَام است که در سال ۲۵۵ق به دنیا آمده است؛ در سال ۲۶۰ق آغاز غیبت صغرا و در سال ۳۲۹ق، آغاز غیبت کبرای ایشان بوده است و اکنون در پس پرده غیبت به سر می‌برد. و پس از ظهور، حکومت عدل جهانی را برپا خواهد کرد.

بیش تر عالمان اهل سنت، رویکرد اول را پذیرفته و گروهی نیز - که غالباً گرایش صوفیانه دارند- به رویکرد دوم معتقدند؛ اما امامیه، به اجماع، رویکرد دوم را برگزیده است. باور به

۱. افراد معدودی از نویسندگان، اصل این موضوع را انکار می‌کنند و یا خرافه به شمار می‌آورند؛ اما دیدگاه‌های این‌ها نمی‌تواند به باور قاطبه مسلمانان خدشه‌ای وارد کند.

۲. برخی محققان معتقدند که «مهدویت نوعی»، بر رویکرد برخی عارفان و صوفیانی ناظر است که در هر دوره به وجود مهدی باور دارند و به افراد فراوانی که دارای ویژگی خاص هستند، «مهدی» اطلاق می‌کنند. اما در این تحقیق مراد از «مهدویت نوعی»، این تعریف، مورد نظر نیست؛ زیرا اولاً: واژه «نوع» در این اصطلاح به معنای تحقق مهدویت در فرد نامشخص از نسل رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آخرالزمان است (نه اعتقاد به افراد متعدد به عنوان مهدی با ویژگی خاص) و ثانیاً: محور اساسی تحقیق، بررسی رویکرد اهل سنت معاصر است که هیچ‌کدام در سلک صوفیان و عارفان قرار نمی‌گیرد.

«مهدویت نوعی» در میان اهل سنت، دارای سابقه طولانی است و به همان دوران کتابت حدیث برمی‌گردد که محدثان مشهور اهل سنت به نقل این احادیث پرداخته و دیدگاه‌های خود را درباره «مهدویت نوعی»، آشکار کرده‌اند. در دوره معاصر، چند رویکرد کلامی درباره مهدویت در میان اهل سنت شکل گرفته است. اغلب آنان رویکرد «مهدویت نوعی» را برگزیده و گروهی به «مهدویت شخصی» معتقدند و تعداد محدودی نیز این باور را انکار می‌کنند و یا خرافه می‌پندارند. این مقاله کوشیده است دیدگاه برخی از چهره‌های شاخص اهل سنت معاصر را درباره «مهدویت نوعی» بررسی و تحلیل کند.

درباره پیشینه این پژوهش، قابل ذکر است که کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی که عمدتاً به موضوع «مهدویت نوعی» پرداخته باشند، یافت نشد، جز یک مقاله با عنوان «بررسی نگاه وهابیان به مهدویت با تأکید بر دیدگاه عبدالعزیز بن باز»، اثر سید مرتضی عادل؛ عصام علی یحیی العماد که در آن، موضوعاتی مانند همانمی پدر، از اهل بیت بودن، حسنی بودن، عدالت‌گستری، حکومت بر مبنای شرع مطهر و هم‌زمانی با ظهور حضرت عیسی علیه السلام از دیدگاه بن‌باز بررسی شده است.

بر این اساس، تحقیق پیش‌رو با توجه به پیشینه موجود، به‌گونه‌ای تازه و بکر به‌شمار می‌آید که پرداختن به آن افق جدیدی را خواهد گشود.

بنابراین، پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی در پی یافتن پاسخ این سؤال است که رویکرد «مهدویت نوعی» از دیدگاه برخی اندیشمندان معاصر اهل سنت چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است.

۱. تبیین رویکرد نوع‌گرا

تبیین و نقد رویکرد «مهدویت نوعی»، در گرو این است که ابتدا دیدگاه‌های نمایندگان شاخص این نظریه در دوره معاصر را نقل کنیم و سپس به بررسی و نقد آن‌ها بپردازیم: از مهم‌ترین نمایندگان این تفکر، «عبدالعزیز بن باز» است. وی مقوله مهدویت را با توجه به متواتر بودن روایات آن و گفته‌های علما و محدثان پیشین اهل سنت، پذیرفته است و لذا از جمله معتقدان به «مهدویت نوعی» به‌شمار می‌رود و منکران مهدویت را تکفیر می‌کند. از منظر



او، موضوع مهدویت امری قطعی است و روایات در این زمینه مستفیض، بلکه متواتر است (بن باز، ۱۳۸۸؛ شماره ۳؛ و همان، ۱۴۱۶: مقدمه کتاب). او از مهدی به «امام» تعبیر می‌کند (همان: ص ۵) و معتقد است که ایشان در آخرالزمان برای گسترش عدالت ظهور خواهد کرد (همان، ص ۴-۷).

عناصر کلیدی در دیدگاه او عبارتند از: مسلم بودن اصل وجود مهدی و ظهور او؛ بودن مهدی از نسل امام حسن مجتبی علیه السلام با مشخصات «محمد بن عبدالله علوی حسنی»؛ نبودن مهدی جزء خلفای اثنا عشر؛ خلفای اثنا عشر با انقراض بنی امیه به پایان رسیده که امر دین در آن مدت، قائم و حق ظاهر بوده است. از دیدگاه وی، مراد از دوازده خلیفه در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عبارتند از: خلفای اربعه، معاویه، یزید، عبدالملک بن مروان و چهار فرزندش و عمر بن عبدالعزیز.

بنابراین، امر مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، به حدیث خلفای دوازده گانه ارتباطی ندارد بلکه حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به گذشته مربوط است و امر خروج و ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مربوط به آینده و آخرالزمان (همان).

«عبدالمحسن العباد»، یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت معاصر است که به «مهدویت نوعی» معتقد و دارای رویکرد نوعگرا می‌باشد. محورهای کلیدی دیدگاه او عبارتند از:

اصل مهدویت در گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مورد تأکید قرار داشته و بایسته است به آن ایمان داشته باشیم؛ او همان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و پدرش همان پدر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است؛ او ظهور خواهد کرد و حضرت عیسی علیه السلام پشت سر او نماز خواهد خواند (عباد، ۱۳۸۸: ص ۱۰).

وی معتقد است بین عقیده اهل سنت درباره مهدویت و عقیده شیعه در این مورد، هیچ شباهت و ارتباطی وجود ندارد. او این عقیده شیعه درباره مهدویت را که مهدی منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف فرزند امام حسن عسکری علیه السلام و از نسل امام حسین علیه السلام است؛ موهوم و بی اساس دانسته است؛ بر این مبنا که خروج و ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بر اساس احادیث متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، از اموری است که در آخرالزمان محقق خواهد شد (همان، ص ۶۸ و همان، ۱۴۰۲: ص ۶۵).

«البانی» دیگر نماینده این رویکرد، با وجود این که احادیث بسیاری را رد یا تضعیف کرده است؛ روایات باب مهدویت و خروج و ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را در آخرالزمان، همچنین از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بودن آن حضرت و نیز عدالت گسترده ایشان و وفور نعمت در زمان ظهور ایشان را روایات صحیحه می‌داند و به «مهدویت نوعی» معتقد است. وی بر منکران مهدویت اشکال



می‌کند و انکار مهدویت را مخالف اعتماد عموم مسلمانان می‌داند و تشکیک و شبهه در این موضوع را از اشتباهات عالمان اهل سنت می‌شمارد (البانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۳۲۸؛ ج ۵، ص ۳۷۲ و ج ۶، ص ۳۶۸).

او مسئله مهدویت و اعتقاد به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را عقیده متواتر میان مسلمانان می‌داند و این امر را از صفات متقین و از امور غیبیه دانسته که ایمان به آن واجب است (همان، ۱۳۷۱: ج ۲۷ و ۲۸، ص ۶۴۲-۶۴۶). این محدث، در خصوص صحیح بودن روایات باب مهدویت، در مقاله‌ای تحت عنوان «حول المهدی» (در مورد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) در مجله تمدن اسلامی، بخش عمده از سندهای احادیث مهدویت را صحیح تلقی کرده است (همان).

از منظر «منصور علی ناصف» (چهره دیگر این رویکرد)، میان عالمان قدیم و جدید، مشهور چنان است که در آخرالزمان مردی از اهل بیت علیهم السلام که «مهدی» نامیده می‌شود، به طور حتم ظهور می‌کند و با تسلط بر کشورهای اسلامی، عدالت را گسترش خواهد داد و دین الهی را تأیید خواهد کرد (ناصر، ۱۴۰۶: ج ۵، ص ۳۴۱). به گفته او احادیث مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را جمعی از نیکان صحابه روایت کرده‌اند و بزرگان محدثان، چون ابوداود، ترمذی، ابن ماجه، طبرانی، ابویعلی، بزار و امام احمد و حاکم در کتاب‌های خود استخراج و مسلماً کسانی که مثل ابن خلدون و برخی دیگر همه احادیث مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را تضعیف کرده، به خطا رفته‌اند (همان).

محمدبن جعفر کتانی دیگر اندیشمند نوع‌گرا پس از نقد دیدگاه ابن خلدون در خصوص انکار مهدویت، یادآور می‌شود که مقوله مهدویت، بین تمامی مسلمانان در تمام زمان‌ها مشهور است؛ مبنی بر این که حتماً در آخرالزمان مردی از اهل بیت خدا صلی الله علیه و آله و سلم ظهور می‌کند؛ دین را تقویت و عدالت را آشکار خواهد کرد (کتانی، ۱۳۲۸: ص ۲۲۷). وی معتقد است روایات فراوانی درباره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف وارد شده؛ به گونه‌ای که این روایات به حد تواتر می‌رسد. عقیده به مهدویت نزد عالمان اهل سنت شایع است و از جمله معتقدات آنان به شمار می‌آید (همان، ص ۲۲۶).

به باور «حمود بن عبدالله تویجری»، موضوع مهدویت در احادیث متواتر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ریشه دارد و چون سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از هوا و هوس پیراسته است، اقرار و اعتراف بدان جزو اعتقادات خدشه‌ناپذیر مسلمانان است؛ به گونه‌ای که انکار این مسئله رد سخن و فرمان



خداست (تویجری، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۶-۷). او کتابی نیز با عنوان «الاحتجاج بالاثر فی المهدی المنتظر»، به منظور اثبات اصل مهدویت و رد رویکرد انکاری عبدالله بن محمود، تألیف کرده است.

«عبدالعظیم عبدالعظیم بستوی» نیز بسیاری از روایات باب مهدویت را در کتاب «المهدی المنتظر فی ضوء الاحادیث و الآثار الصحیحه»، از محدثان نقل و با این دیدگاه، رویکرد «مهدویت نوعی» را تقویت کرده است (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۲۸-۲۹).

دیدگاه‌های این اشخاص، به عنوان نمایندگان این رویکرد، به طور خلاصه ارائه شد و چنان که روشن است، اصل باور به «مهدویت نوعی» در کلام نمایندگان این رویکرد، از مسلمات به شمار می‌آید و به منکران این مسئله سخت خرده می‌گیرند. تنها تمایزی که وجود دارد، این است که برخی از آنان اوصاف و ویژگی‌های بیش‌تری برای «مهدویت نوعی» بیان کرده‌اند؛ اما برخی دیگر به بیان اصل موضوع اهتمام داشته‌اند.

در مجموع، مؤلفه‌های «مهدویت نوعی» در رویکرد نوع‌گرایان، امور زیر می‌باشد:

- اصل مهدویت از مسلمات خدشه‌ناپذیر است؛
- از دید برخی از آنان، مهدی از نسل امام حسن مجتبی علیه السلام است؛
- پدر مهدی همانم پدر پیامبر صلی الله علیه و آله است؛
- مهدی هنوز متولد نشده است؛
- مهدی غایب نیست؛ زیرا هنوز زاده نشده است؛
- مهدی در آخر الزمان ظهور خواهد کرد و حکومت عدل جهانی تشکیل خواهد داد؛
- مهدی موعود در این رویکرد با مهدی در باور امامیه مغایر است.

۲. بررسی و نقد

همان‌طور که ملاحظه گردید، رویکرد «مهدویت نوعی»، اصل مهدویت را پذیرفته و از این جنبه اصل آموزه مهدویت، نقطه تلاقی دیدگاه امامیه و این گروه از عالمان اهل سنت به شمار می‌آید؛ اما این رویکرد، با «مهدویت شخصی» و تعیین شخص مهدی، زاویه دارد و به صراحت باور امامیه نسبت به مسئله «مهدویت شخصی» را نفی می‌کند. از این رو، بایسته است که ادعاها و



دلایل نمایندگان این رویکرد، براساس مستندات موجود در منابع حدیثی که مستمسک دیدگاه‌های کلامی این گروه قرار گرفته است؛ بررسی و نقد گردد تا نتایج روشن‌تری در این خصوص ملاحظه شود. مجموعه ادعاها و دلایل معتقدان به «مهدویت نوعی»، اموری است که تحت عناوین زیر، طرح و بررسی می‌گردد:

۱-۲. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه از نسل امام حسن مجتبی علیه السلام

در کلام برخی از آنان آمده که مهدی از نسل امام حسن مجتبی علیه السلام است، نه از نسل امام حسین علیه السلام (بن باز، ۱۴۱۶: مقدمه کتاب). این دیدگاه متأثر از افرادی است همانند ابن تیمیه (ابن تیمه، ۱۴۰۶: ج ۸، ص ۲۵۸) و ابن قیم (ابن قیم، ۱۴۰۳: ص ۱۵۲)؛ و همان استدلال‌ها در کلام این‌ها بازخوانی شده است؛ مانند ابن سخن ابن قیم:

از آن‌جا که امام حسن مجتبی علیه السلام به خاطر به دست آوردن رضا و خشنودی خداوند متعال، از خلافت و حکومت دست برداشت؛ خداوند هم شخصی را در نسل ایشان قرار داده است تا در آخرالزمان، بر زمین، حکومت و خلافت جهانی عادلانه‌ای به وجود بیاورد. این امر، مقتضای سنت الهی است که اگر کسی به خاطر رضای خدا از کاری دست بردارد و آن را ترک گوید، خدای متعال بهتر از آن را به آن کس یا فرزندان او خواهد داد؛ اما امام حسین علیه السلام چنین کاری نکرد، بلکه در طلب خلافت و حکومت پافشاری کرد و برای به دست آوردن آن جنگید، با این که به آن نرسید (همان، ص ۱۵۱).

در نقد سخن مذکور، باید گفت، این‌گونه استدلال در تحلیل مسائل کلامی و تاریخی فاقد ارزش علمی است؛ زیرا چنان که در ادامه خواهد آمد؛ این استدلال هم با گزاره‌ها و شواهد تاریخی تعارض دارد و هم با سیره و سخنان حسنین علیه السلام ناسازگار است و هم، با اصول قرآنی و سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم.

از منظر قرآن کریم، دست‌کم حسنین علیه السلام جزو آیه تطهیر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (احزاب: ۳۰)؛ هستند. بسیاری از عالمان اهل سنت نزول این آیه را در شأن پنج تن آل عبا ذکر کرده‌اند (ر.ک: ترمذی، ۱۴۰۳: ج ۵، ص ۶۹۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۳۱۳۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۱۳، ص ۷۲؛ ابن کثیر، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۷۹۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۲۷۹؛ مسلم نیشابوری، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۸۸۳؛ احمد بن حنبل، بی‌تا: ج ۱۰،



ص ۱۹۷ و حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۳، ص ۱۵۸). همچنین براساس اتفاق فریقین، پیامبر اکرم ﷺ حسنین علیهما السلام را در شمار اهل بیت علیهم السلام و عدل قرآن معرفی کرده است (نسائی، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۴۵؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۸۶؛ ترمذی، ۱۴۱۹: ج ۵، ص ۳۸۷۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۳، ص ۱۱۰؛ احمد بن حنبل، بی تا: ج ۴، ص ۳۷۱؛ متقی هندی، ۱۴۱۳: ج ۱۴، ص ۷۷، ج ۱۳۷۹۸۱؛ دارقطنی، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۱۰۴۶؛ الهیثمی، ۱۳۹۹: ج ۳، ص ۲۲۳، ج ۲۶۱۷ و ابن اثیر، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۱۹). برای آگاهی از دیدگاه عالمان شیعه در این زمینه (ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۳۲۰-۳۶۷). با وجود این، چگونه ممکن است کسی را که قرآن از هر رجسی پاک دانسته است و عدل قرآن به شمار می آید، برای حکومت داعیه نفسانی داشته و برای حکومت بر مردم، علیه خلیفه شورش کرده و تا مرز نابودی و اسارت تمام خاندانش به پیش رفته است و نتیجه این دنیا طلبی چنان شود که خودش از رسیدن به حکومت محروم گردد و خداوند نسل او را از عنوان مهدی بودن منقطع و این افتخار را نصیب امام حسن علیه السلام کند؟!

وانگهی، براساس گزاره ها و شواهد تاریخی، صلح امام حسن علیه السلام با معاویه، نه چنان بوده که آن حضرت، معاویه را خلیفه بر حق می دانسته است و به خاطر رضای خدا دست از حکومت دنیایی برداشته و آن را به معاویه واگذار کرده باشد؛ بلکه تاریخ گویای آن است که امام حسن علیه السلام معاویه را غاصب حق خود می دانست و به همین دلیل، تا لحظه تنهایی و بی کسی به جنگ او رفت؛ اما وقتی دسیسه های معاویه و دنیا دوستی یاران آن حضرت، صفحه را به گونه ای برگرداند که برخی از یاران نزدیک امام، قصد داشتند ایشان را دست بسته تسلیم معاویه کنند؛ آن حضرت صلح را تنها راه نجات اسلام و شیعیان خود دید و به ناچار به آن تن داد (ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ص ۷۰ و ابن اثیر، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۴۰۹).

در خصوص انگیزه قیام امام حسین علیه السلام، مجموعه گزارش ها و شواهد تاریخی، خلاف ادعای مذکور را اثبات می کند. براساس منابع، انگیزه های قیام آن حضرت، احیای سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، اصلاح امت، محو بدعت و مبارزه با ظلم و... بوده است (ر.ک: طبری، ۱۳۶۲: ج ۴، ص ۲۶۶ و ابن اعثم، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۲۳). از سوی دیگر، این ادعای بن باز و اسلافش در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت مخالف و معارض دارد که در آن متون روایی، مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف از فرزندان امام حسین علیه السلام بیان شده است (ر.ک: جزری شافعی، بی تا: ص ۱۳۰؛ مقدسی شافعی، ۱۴۱۰: ص ۸۳،

۹۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۹۵ و ۲۴۸؛ ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۲۹-۲۳۰ و گنجی شافعی، ۱۴۲۱: ص ۱۱۶)؛
 ضمن آن که این حدیث از لحاظ سند و متن با اشکالاتی مواجه است (ر.ک: ابن خلدون، بی تا:
 ج ۱، ص ۳۱۴؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۴۰۳ و البانی، ۱۴۱۲: ج ۱۳، ص ۱۰۹۷).
 علاوه بر آن، استناد به حدیثی که تنها ابوداود آن را در سنن خود نقل کرده، از چند جهت
 مخدوش است: اولاً، این روایت از ابوداود دو گونه نقل شده است: در سنن با لفظ «حسن عَلَيْهِ السَّلَامُ» و
 در عقد الدرر از سنن او با لفظ «حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ» آمده است؛ ثانیاً، جمعی از حفاظ، مثل ترمذی،
 نسائی و بیهقی با لفظ حسین نقل کرده‌اند. ثالثاً، احتمال دارد که لفظ حسین به حسن تصحیف
 شده باشد؛ رابعاً، این نقل در بین علمای اهل سنت، مخالف مشهور است؛ خامساً، با بسیاری از
 اخبار صحیح السند معارض می‌باشد و سادساً، این حدیث منقطع است و از شخص مجهولی
 عنوان شده است (حَدَّثَ عَنْ هَارُونَ) (ر.ک: الکوثرانی، ۱۴۲۶: ص ۲۲۲). بنابراین، سند آن به
 دلیل مبهم بودن شیخ ابوداود، ضعیف است (ر.ک: ابوداود، ۱۴۳۰: ج ۶، ص ۳۴۷).
 از دیگر نقدهای مهم بر این سخن بن باز، ناسازگاری مطلب وی با مبنای او در بحث اعتبار
 روایات است؛ زیرا از دیدگاه وی، حدیث معتبر باید در ذیل این اقسام قرار داشته باشد: صحیح
 لذاته، صحیح لغیره، حسن لذاته، حسن لغیره، ضعیف منجبر و... (بن باز، بی تا: ج ۴، ص ۹۹).
 این که بن باز این حدیث ضعیف غیر منجبر را مستند خود قرار داده و گفته است که مهدی از
 نسل امام حسن عَلَيْهِ السَّلَامُ است، بر خلاف مبنای خود سخن گفته است.

از اشکالات محتوایی این حدیث، یکی آن است که طبق نقل علمای اهل سنت، از جمله جزری
 شافعی، همین روایت در سنن ابوداود نقل شده است که در آن، به جای «حسن» کلمه «حسین»
 آمده است. جزری با اعتماد به این نقل است که می‌گوید: دیدگاه صحیح این است که
 مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ از نسل حسین بن علی عَلَيْهِمَا السَّلَامُ است (ر.ک: جزری شافعی، بی تا: ص ۱۳۰). دیگر
 این که این نقل، روایات معارض دارد که آن روایات، مهدی را از نسل امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ ذکر
 کرده‌اند (ر.ک: حنبلی بعلی، بی تا: ج ۱، ص ۲۵۰؛ جزری شافعی، بی تا: ص ۱۳۰؛ مقدسی شافعی،
 ۱۴۱۰: ص ۸۳، ۹۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۹۵ و ۲۴۸؛ نعیم بن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۲۹-۲۳۰؛ گنجی شافعی،
 ۱۴۲۱: ص ۱۱۶؛ حنفی قندوزی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۴۴ و ۳۱۶ و ج ۳، ص ۲۹۱ و ۳۹۴). علاوه بر آن،
 باور مشهور علمای شیعه آن است که امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ از نسل امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ و نهمین فرد از



ذریه او و دوازدهمین امام علیه السلام است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۱۶؛ صدوق، ۱۳۸۶: ص ۲۵ و ۳۸۶؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۲: ص ۱۰۴-۱۳۹ و ۲۵۴-۲۹۷ و صفار نجفی، ۱۴۲۸: ج ۵، ص ۴۸). بنابراین، استناد به روایت ابی داود برای اثبات این که مهدی رضی الله تعالی عنه از نسل امام حسن علیه السلام است، با اشکالات جدی روبه‌رو است و قابل استناد علمی نیست.

۲-۲. همنامی پدر امام مهدی رضی الله تعالی عنه با پدر پیامبر صلی الله علیه و آله

از جمله ادعاهای این گروه، آن است که با استناد به روایت ابن مسعود، می‌گویند نام مهدی رضی الله تعالی عنه «محمد» و نام پدرش «عبدالله» است (ر.ک: بن باز، ۱۴۱۶: مقدمه کتاب و العباد، ۱۴۱۶: ص ۱۰).

پاسخ این است که در متون معتبر حدیثی و جوامع روایی اهل سنت و شیعه، روایاتی از پیامبر وجود دارند، مبنی بر این که مهدی موعود رضی الله تعالی عنه، همنام من است و سخنی از همنامی پدرش به میان نیامده است. تعبیر «اسم ابیه اسم ابی» که مستند بن باز و برخی دیگر از همفکران او می‌باشد؛ تنها در گزارش عبدالله بن مسعود وجود دارد و برخی دیگر نیز از ابن مسعود این روایت را نقل کرده‌اند؛ در حالی که این قید اضافی در روایات دیگر، وجود ندارد. به گفته مقدسی شافعی، ائمه حدیث از اهل سنت، این قید اضافی را ذکر نکرده‌اند (ر.ک: مقدسی شافعی، ۱۴۱۰: ص ۸۹-۹۰). همچنین سلیمان حنفی قندوزی عبارت مذکور را اضافی قلمداد کرده است که در جامع ترمزی چنین عبارت اضافی وجود ندارد (ر.ک: قندوزی، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۳۹۴)؛ افزون بر این که روایاتی در مسند احمد وجود دارند که تماماً با عبارت «اسمه اسمی» به پایان رسیده و قید «اسم ابیه اسم ابی» در آن‌ها دیده نمی‌شود (ر.ک: احمد بن حنبل، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۷، ۴۳ و ۴۴۸).

برای اطلاع دقیق از وضعیت این روایات، لازم است که راه‌ها و میزان اعتبار آن از منابع معتبر حدیثی اهل سنت استخراج و در قالب جدول و نمودار ارائه و سپس روایت مذکور ارزیابی شود:



جدول شماره ۱. طرق روایت «اسمه اسمی و اسمه ابیه اسم ابی»

منبع	وضعیت سند	صحابی	طرق روایت «اسمه اسمی و اسمه ابیه اسم ابی»
سنن ابی داود، ج ۲، ص ۷۱۳	حسن	عبد الله بن مسعود	وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا زَائِدَةُ عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْدٍ
//	//	//	وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، عَنْ فَطْرِ عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْدٍ
صحيح ابن حبان، ج ۱۵، ص ۲۳۷	ضعيف، به دليل مجهول بودن حسين بن احمد بن بسطام	//	أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ بَسْطَامٍ بِالْأُكْبَلَةِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَجْرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْدٍ
المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۴۴۲	ضعيف، به دليل تعليق	//	حَدِيثُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَشُعْبَةَ، وَزَائِدَةَ، وَغَيْرِهِمْ مِنْ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَهْدَلَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ حُبَيْشٍ
//، //، ص ۴۶۴	//	//	أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ دَارِمٍ الْحَافِظُ بِالْكُوفَةِ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَانَ بْنِ سَعِيدِ الْقُرَشِيِّ، ثنا يَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدِ الثَّقَفِيِّ، ثنا حَبَابُ بْنُ سَدِيرٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسِ الْمَلَائِيِّ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ، وَعَبِيدَةَ السَّلْمَانِيِّ
مسند ابن ابی شيبه، ص ۷۰	حسن	//	ثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، عَنْ فَطْرِ بْنِ خَلِيفَةَ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْدٍ
المسند للشاشي، ج ۲، ص ۱۱۰	//	//	حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو أَحْمَدُ بْنُ حَانِئِ بْنِ أَبِي غَرَزَةَ، نَا عَبْدُ اللَّهِ، نَا فَطْرٌ، عَنْ عَاصِمٍ،

			عَنْ زَرِّ
//	موضوع، به دلیل کذاب بودن ابراهیم بن حکم و خود حکم	//	حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَرَزَةَ، نَا إِبرَاهِيمُ بْنُ الْحَكَمِ بْنِ ظَهْرٍ، حَدَّثَنِ أَبِي، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَرِّ
//، //، ص ۱۱۱	حسن	//	حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، نَا أَبُو نُعَيْمٍ، نَا فِطْرٌ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَرِّ
مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۸، ص ۶۷۹	//	//	حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا فِطْرٌ، عَنْ زَرِّ
المعجم الاوسط للطبرانی، ص ۳۴۶	ضعیف، به دلیل یحیی	//	حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: نَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ الْتَرَسِيُّ، قَالَ: نَا عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، قَالَ: نَا زَائِدَةَ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَرِّ
المعجم الكبير للطبرانی، ج ۱۰، ص ۱۳۳	حسن	//	حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، نَا أَبُو نُعَيْمٍ، ثَنَا فِطْرٌ بْنُ خَلِيفَةَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي الْجُودِ، عَنْ زَرِّ بْنِ حُبَيْشٍ
//، //، ص ۱۳۵	//	//	حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَجَاشِعِيُّ الْأَصْبَهَانِيُّ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي يَعْقُوبَ الْكِرْمَانِيُّ، ثَنَا عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَرِّ
//، //، ص ۱۳۶	شدید الضعف	//	حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الشَّسْتَرِيُّ، ثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الرَّازِيُّ، ثَنَا هَارُونَ بْنُ الْمُعْبِرَةِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي قَيْسٍ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَرِّ
//، ج ۱۹، ص ۳۳	موضوع	قرة بن ایاس	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِوَسِّ بْنِ كَامِلٍ السَّرَاجِ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ نَيْرِكَ، وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَدَقَةَ، ثَنَا

			مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْأَزْدِيُّ، قَالَ: ثنا داؤدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ بْنِ قَحْذَمٍ، حَدَّثَنِي أَبِي الْمُحَبَّرُ بْنُ قَحْذَمٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ،
معجم ابن الاعرابي، ج ٢، ص ٦٨٥	ضعيف، به دليل انقطاع سند	عبد الله بن مسعود	نا ائبن عَفَّانَ، نا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، نا فِطْرٌ، عَنْ أَبِي الْكَنْوَدِ، عَنْ ذَرِّ

جدول شماره ٢. طرق روایت «اسمه اسمی»

منبع	وضعیت سند	صحابی	طرق روایت «اسمه اسمی»
جامع الترمذی، ج ٢، ص ٥٧٤	حسن	عبدالله بن مسعود	حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ أَسْبَاطِ بْنِ مُحَمَّدِ الْقُرَشِيُّ الْكُوفِيُّ، قَالَ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَهْدَلَةَ، عَنْ زُرِّ
//	//	//	حَدَّثَنَا عَبْدُ الْجُبَّارِ بْنُ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ الْعَطَّارُ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ زُرِّ،
سنن ابی داود، ج ٢، ص ٧١٣	//	//	حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، أَنَّ عَمَرَ بْنَ عُبَيْدٍ حَدَّثَهُمْ عَنْ عَاصِمِ بْنِ زُرِّ
//	//	//	وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ يَعْزِيبُ بْنُ عَبَّاسٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ زُرِّ
//	//	//	وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ زُرِّ
مسند احمد، ص ٩٣٧	//	//	حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ زُرِّ
//	//	//	حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي الْجَوْودِ، عَنْ زُرِّ بْنِ حُبَيْشٍ
//	//	//	حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ سُفْيَانَ، حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ زُرِّ

١٠٧٦ ص، //	//	//	حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ سُفْيَانَ، حَدَّثَنِي عَاصِمٌ، عَنْ زَيْرٍ
١١٢٢ ص، //	//	//	حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الطَّنَافِسِيِّ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَيْرِ بْنِ حُبَيْشٍ
صحيح ابن حبان، ج ٣، ص ٢٨٥.	//	//	وَحَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ الْحَبَابِ فِي عَقِبِهِ، حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبُو شِهَابٍ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ بَهْدَلَةَ، عَنْ زَيْرٍ
//، ج ١٥، ص ٢٣٨	حسن لغيره	//	أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَوْنِ الرَّيَّانِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُثَنِّرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ شُبْرَمَةَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَيْرٍ
البحر الزخار بمسند البيزار، ج ٥، ص ٢٥٥	حسن	//	حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: نَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: نَا سُفْيَانَ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْرٍ
٢٥٦ ص، //، //	//	//	حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُثَنِّرِ، وَالْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ، قَالَا: نَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، قَالَ: نَا جَعْفَرُ الْأَمَّامِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّيْبَانِيِّ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْرٍ
٢٥٧ ص، //، //	//	//	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَارَةَ بْنِ صُبَيْحٍ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ، قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُسْلِمِ الْمَلَائِيِّ، عَنْ أَبِي الْجَحَافِ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْرٍ،
٢٢٦ ص، //، //	ضعيف	//	حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ، قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ذَاهِرٍ، قَالَ: نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْقُدُوسِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ

			زِرِّ
المسند للشاشي، ج ٢، ص ١١٢	ضعيف، به دليل هر دو عبد الله	//	حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ، نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاهِرٍ الرَّزِّيُّ، نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْقُدُوسِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زِرِّ
//، ج ٢، ص ١١٢	ضعيف، به دليل كعب انطاكي	//	حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي خَيْمَةَ، نا يَعْقُوبُ بْنُ كَعْبِ الْأَنْطَاكِيِّ، نا أَبِي، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي غَنْبِيَّةَ، عَنْ عَاصِمِ، عَنْ زِرِّ
المعجم الصغير للطبراني، ج ٢، ص ١٤٨	ضعيف، به دليل ضعف يحيى و جعفر	//	حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ بْنِ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ الْكُوفِيِّ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ خَالِدِ بْنِ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ سَلَامُ بْنُ سَلِيمٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زِرِّ بْنِ حُبَيْشٍ
المعجم الاوسط للطبراني، ص ٢١٠٨	ضعيف، به دليل مجهول بودن محمد بن احمد	//	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ لَبِيدٍ، ثنا صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ، ثنا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، ثنا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ حَمِيدِ بْنِ أَبِي غَنْبِيَّةَ، أَخْبَرَنِي عَاصِمُ بْنُ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زِرِّ بْنِ حُبَيْشٍ
//، ص ٢٥٧١	موضوع	قرة بن اياس	حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ زَكَرِيَّا، نا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْأَزْدِيُّ، نا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ بْنِ قَحْذَمٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ
المعجم الكبير للطبراني، ج ١٠، ص ١٣١	حسن	عبد الله بن مسعود	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ السَّرِيِّ بْنِ مِهْرَانَ النَّاقِدُ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ، ثنا يُونُسُ بْنُ حَوْشِبِ الشَّيْبَانِيُّ، ثنا أَبُو يَزِيدَ الْأَعْوَرُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ زِرِّ بْنِ حُبَيْشٍ

<p>ضعيف، به دليل هر دو عبد الله //، //، ص ۱۳۳</p>	<p>//</p>	<p>حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ هَارُونَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاهِرِ الرَّازِيِّ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْقُدُّوسِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَرِّ بْنِ حُبَيْشٍ</p>
<p>حسن //، //، ص ۱۳۴</p>	<p>//</p>	<p>حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُعَمَّرِيُّ، ثنا عَبْدُ الْغَفَّارِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤَصِّلِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ مُسَيْهِرٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيِّ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَرِّ بْنِ حُبَيْشٍ</p>
<p>شدید الضعف //</p>	<p>//</p>	<p>حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّلَالُ الْكُوْفِيُّ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّيْبِيِّ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَرِّ</p>
<p>حسن //</p>	<p>//</p>	<p>حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ الْمُثَنَّى، ثنا مُسَدَّدٌ، ثنا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، ح وَحَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيِّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْمٍ الْأَنْطَاكِيُّ، ثنا أَبُو إِسْحَاقَ الْفَرَزَائِيُّ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ، ثنا عُبَيْدُ بْنُ أَسْبَاطِ بْنِ مُحَمَّدٍ، ثنا أَبِي، كُلُّهُمُ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَرِّ،</p>
<p>//، //، ص ۱۳۵</p>	<p>//</p>	<p>حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيِّ، ثنا حَامِدُ بْنُ يَحْيَى الْبَلْخِيُّ، ثنا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَرِّ بْنِ حُبَيْشٍ</p>
<p>شدید الضعف //</p>	<p>//</p>	<p>حَدَّثَنَا عَمْرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَغْدَادِيُّ، وَحَمَدُ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي حَيْثَمَةَ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ</p>



			<p>بْنِ خَالِدِ الْعَطَّارِ، ثنا عَمْرُو بْنُ عَبْدِ الْعَفَّارِ، ثنا شُعْبَةُ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَرِّ بْنِ حُبَيْشٍ</p>
//	حسن	//	<p>حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ دُحَيْمٍ الدَّمَشَقِيُّ، ثنا أَبِي، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا عبد الملك بن أبي غنينة، أخبرني عاصم، عن زرِّ بن حُبَيْشٍ</p>
136 ص //، //، //	//	//	<p>حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ الْوَاسِطِيُّ، ثنا عَمْرُو بْنُ عُبَيْدِ الظَّنَافِسِيِّ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُبَيْشٍ</p>
//	//	//	<p>حَدَّثَنَا عَبْدَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ أَبَانَ، ثنا يُوْسُفُ بْنُ حَوْشَبٍ، ثنا وَاسِطُ بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَرِّ بْنِ حُبَيْشٍ</p>
//	ضعيف	//	<p>حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيُّ الْكُوفِيُّ، ثنا جَعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ، ثنا أَبُو الْأَحْوَصِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَاصِمَ بْنَ أَبِي النَّجُودِ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا بَكْرٍ ذَكَرْتَ، عَنْ زَرِّ بْنِ حُبَيْشٍ</p>
137 ص //، //، //	//	//	<p>حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ الْجَمَالِ الْأَصْبَهَانِيُّ، ثنا إبراهيم بن عامر بن إبراهيم، ثنا أبي، عن يعقوب القمي، عن سعد بن الحسين، عن أبي بكر بن عياش، عن عاصم بن أبي النجود، عن زرِّ بن حُبَيْشٍ</p>
//	//	//	<p>حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيُّ،</p>

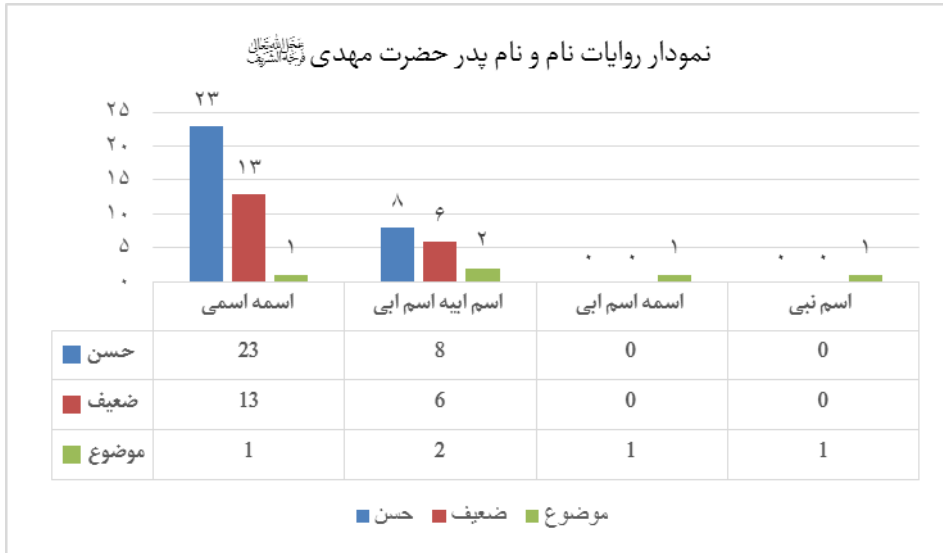
			ثَنَا مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ، ثَنَا أَبُو غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ، ثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ
//	//	//	حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيُّ، ثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شُبْرَمَةَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ حُبَيْشٍ
138، //، //، ص	ضعيف	//	حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَعِيدٍ الرَّازِيُّ، ثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَمْرٍو الْعَنْقَرِيُّ، ثَنَا تَيْمُّ بْنُ الْجَعْدِ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ قَيْسِ الْمُلَائِي، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ
معجم ابن الاعرابي، ج 1، ص 414	حسن	//	نا مُحَمَّدًا، نا أَبُو الْجَوَّابِ، نا عَمَّارُ بْنُ رُزَيْقٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ

جدول شماره 3. طرق روایت «اسمه اسمی أو اسمه اسم أبي أو اسم نبي»

منبع	وضعت سند	صحابی	طرق روایت «اسمه اسمی أو اسمه اسم أبي أو اسم نبي»
البحر الزخار بمسند البزار، ج 8، ص 258	موضوع، به دليل وضاع بودن داود بن محبّر	قرة بن اياس	أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي الْخَارِثِ، وَأَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى السُّوسِيُّ، قَالَا: أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ بْنِ قَحْذَمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْمُحَبَّرُ بْنُ قَحْذَمٍ، عَنْ أَبِيهِ قَحْذَمِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ
المطالب العالية بزوائد المساند الثمانية، ج 18، ص 350	موضوع، به دليل وضاع بودن داود بن محبّر	//	وَقَالَ الْخَارِثُ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ بْنِ قَحْذَمٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِيهِ، قَحْذَمِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ



نمودار روایات نام و نام پدر حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف



از مقایسه این سه جدول با هم و ملاحظه کردن نمودار، می‌توان به این نتیجه رسید که اولاً، روایاتی که از طریق «قره بن ایاس» نقل شده‌اند، در هر سه جدول، در سلسله سند آن فرد یا افراد وضعی قرار دارند و لذا مردود هستند؛ ثانیاً، طرق حسن روایت «اسمه اسمی» ۲۳ تا می‌باشد و صحابی‌ان ناقل آن؛ چنان‌که در ادامه به آن اشاره خواهد شد؛ متعددند. بنابراین، این روایت در حد تواتر و حد اقل در حد استفاضه است؛ ثالثاً، طرق حسن روایت «اسم ایبه اسم ابی» ۸ تا می‌باشد و صحابی ناقل آن یک نفر است که به حد تواتر و استفاضه نمی‌رسد و خبر واحد است و رابعاً، روایت متواتر یا مستفیض بر خبر واحد مقدم است.

برخی از محققان نیز تنها روایت «اسمه اسمی» را صحیح دانسته و در این زمینه چنین می‌گویند: «آنچه از بین تمامی این نقل‌ها، صحیح می‌باشد، این است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: مردی از اهل بیتم مالک این زمین می‌شود که اسم او موافق اسم من است» (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۲: ج ۹، ص ۷۷ به نقل از پاورقی سنن أبی داود، ج ۶، ص ۳۳۸).

ترمذی روایت «اسمه اسمی» را که از طریق عبد الله ابن مسعود نقل کرده است، در ادامه می‌گوید: این روایت از امام علی علیه السلام، ابوسعید خدری، ام سلمة و ابوهریره نیز فقط به این شیوه نقل شده و این روایت حسن صحیح است (ر.ک: الترمذی، ۱۴۱۹: ج ۴، ص ۵۰۵).

گنجی شافعی می‌گوید: آدم عاقل در بی‌اعتباری این زیاده (اسم ایبه اسم ابی) شک نمی‌کند؛



علاوه بر این که ائمه حدیث، برخلاف آن اجماع کرده‌اند و ابوداود گفته است که در معظم روایات حقاظ و ثقات، فقط «اسمه اسمی» است ... جمهور بر این اند که «زائده» چیزهایی را از پیش خود در احادیث اضافه می‌کرده؛ بنابراین، این زیادی (اسم ایبه اسم ابی) جزء زیادات اوست (گنجی شافعی، ۱۴۰۴: ص ۴۵۸، به نقل از شرح الاخبار قاضی نعمان مغربی، ج ۳، ص ۳۸۷) و قاعده در زیادی ثقات این است که اگر در مقابل آن، روایاتی قرار دارند که آن زیادی را نداشته باشند، روایت مشتمل بر زیادی از اعتبار ساقط می‌شود (برای آگاهی از حکم زیادات ثقات ر.ک: نور الدین عتر، ۱۴۱۸: ص ۴۲۵). گفته شد که علاوه بر ابن مسعود، از صحابیان دیگری مانند امام علی علیه السلام، ابوسعید خدری، ام سلمه و ابوهریره، نیز به صورت «اسمه اسمی» نقل شده است.

۲-۳. اعتقاد به پایداری و قوام دین تا عصر حاکمیت بنی‌امیه

بن باز معتقد است که قوام دین فقط تا زمان حاکمیت بنی‌امیه بوده است (ر.ک: بن باز، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۰۰)؛ در حالی که از منظر برخی از بزرگان اهل سنت، مانند ابن کثیر، این امر مورد قبول نمی‌باشد؛ زیرا از دیدگاه ابن کثیر، از شرایط مصداق خلفای دوازده‌گانه بودن این است که خلیفه باید به موضوع عدالت گستری و اصلاح جامعه و سوق دادن آن به سوی حق بپردازد؛ درحالی که ابن کثیر از خلفای بنی‌امیه فقط عمر بن عبدالعزیز را دارای چنین ویژگی می‌داند و برخی خلفای بنی‌عباس را نیز یادآور می‌شود (ر.ک: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ج ۳، ص ۵۹). بنابراین، ابن کثیر، افرادی همچون معاویه، یزید و مروان را از مصادیق خلفای دوازده‌گانه نمی‌داند. چگونه می‌توان یزید را از خلفای دوازده‌گانه برشمرد و چگونه می‌تواند وی از عوامل قوام دین دانسته شود، در حالی که او به فسق و فساد علنی مشهور بوده است؟! سخن بن باز، حتی با دیدگاه ابن تیمیه در این خصوص سازگاری ندارد؛ زیرا او نیز برای حاکمان بنی‌عباس، منزلتی قائل بوده است و از آنان ستایش می‌کند (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ج ۸، ص ۲۳۸-۲۳۹)؛ در حالی که بن باز، قوام دین را به زمان بنی‌امیه منحصر می‌داند. به نظر می‌رسد رویکرد بن باز، گویای علاقه شدید وی به بنی‌امیه، بلکه نشان‌دهنده ارادت تمام او به این حاکمیت است.

۲-۴. عدم صدق خلفای دوازده‌گانه بر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

روایات دوازده «خلیفه» یا «امیر»، در متون کهن و منابع معتبر حدیثی اهل سنت، با تعبیرهای

مختلف از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است (ر.ک: بخاری، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۲۶۴۰؛ مسلم نیشابوری، ۱۴۱۲: ج ۶، ص ۳؛ احمد بن حنبل، بی تا: ج ۵، ص ۹۰-۹۷؛ ابوداود، بی تا: ج ۴، ص ۱۷۲؛ ترمذی، ۱۴۱۹: ج ۴، ص ۵۰۱ و حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۴، ص ۵۴۶). در جهان اهل سنت، برخی همواره تلاش کرده‌اند تا مصادیق خلفای دوازده‌گانه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را بیابند و آن مصادیق را تعیین کنند. برخی از آنان به این موضوع به صورت گزینشی و سلیقه‌ای نگرسته و خلفای راشدین، برخی از حاکمان بنی‌امیه و بنی‌عباس را از مصادیق آن دانسته؛ اما نتوانسته‌اند به دیدگاهی برسند که مورد قبول همه باشد. بن‌باز نیز چون برخی دیگر، این حدیث را بر خلفای چهارگانه، معاویه، یزید، عبدالملک بن مروان و چهار فرزند او و عمر بن عبدالعزیز تطبیق کرده است (ر.ک: بن‌باز، بی تا: ج ۴، ص ۱۰۰)؛ در حالی که این حدیث نه بر خلفای راشدین قابل تطبیق است و نه بر خلفای بنی‌امیه. آنان به تنهایی تعدادشان چهارده نفر می‌شود؛ ضمن این که برخی از آنان مانند یزید بن معاویه که ظلم و فسادشان برای همه مسلمانان محرز است، یقیناً نمی‌توانند از مصادیق آن باشند. از سوی دیگر، بن‌باز مشخص نکرده است که به چه دلیل و با کدام معیار، مروان و معاویه بن یزید را از این مجموعه بیرون دانسته و جزو آنان به شمار نیآورده است!؛ چنان که تعداد خلفای بنی‌عباس بیش از این تعداد است و بن‌باز در این قسمت نیز سخنی مورد پذیرش ندارد؛ زیرا برخی از خلفای بنی‌عباس را جزو این مجموعه نمی‌داند؛ در حالی که برخی از افراد مورد اعتمادشان، همانند ابن‌کثیر، تعداد دیگری از بنی‌عباس را نیز در این مجموعه گنجانده و عدالت محوری و اصلاح‌گری را در آن‌ها محرز دانسته است (ر.ک: ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ج ۳، ص ۵۹). با این بیان، می‌توان گفت: گفته‌های بن‌باز در مورد خلفای دوازده‌گانه، قابل قبول نخواهد بود.

۲-۵. مصداق مهدی ندانستن امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام

نقد دیگری که بر این رویکرد وارد است، این که بن‌باز، امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام را که امام دوازدهم شیعیان است، از مصادیق خلفای دوازده‌گانه نمی‌داند؛ به این دلیل که بعد از خلفای مورد پذیرش بن‌باز، دین قوامی نداشته و امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام نیز تا کنون خروج نکرده است (ر.ک: بن‌باز، بی تا: ج ۴، ص ۱۰۰)؛ اما از آن جا که مصداق یابی او برای خلفای اثناعشر مخدوش است،



این ادعای او نیز مخدوش است و به بررسی تفصیلی نیاز ندارد.

۲-۶. مغایرت مهدی موعود در اهل سنت، با مهدی موعود در شیعه

بن باز و عباد معتقدند مهدی از منظر اهل سنت، غیر از مهدی از دیدگاه شیعه است و احادیث دوازده خلیفه بر مهدی منتظر شیعه قابل تطبیق نیست (ر.ک: بن باز، ۱۴۱۶: مقدمه کتاب و العباد، ۱۴۱۶: ص ۶۸). پاسخ این است که اصرار آنان بر عدم انطباق احادیث بر مهدی موعود مورد نظر شیعه، با وجود نصوص متعدد، دور از انصاف علمی است.

هر فرد منصف و آگاه به موازین شرعی و تاریخ اسلام، به خوبی می‌داند که خلفایی مانند معاویه و یزید که خلافت اسلامی را به سلطنت و ملوکیت بنی‌امیه تبدیل کردند، هرگز نمی‌توانند جانشینان واقعی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به‌شمار آیند. از سوی دیگر، باید توضیح داد که منظور از پایدار بودن دین، آن است که حداقل در سرزمین‌های اسلامی، احکام دین خداوند غلبه یابد و پایدار بماند؛ همان طور که در تفسیر آیه شریفه زیر آمده است: «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف: ۱۸۱)؛ و با حدیث شریف از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم انطباق دارد که فرمود: «گروهی از امت من تا نزول عیسی و ظهور مهدی عَلَيْهِ السَّلَام، همچنان بر حق استوار و پایدارند و در راه استواری آن، می‌رزمنند...» (ر.ک: خسروشاهی، ۱۳۹۷: ص ۱۵۸).

حدیث امامان و جانشینان دوازده‌گانه هم کاملاً بر این نکته دلالت دارد که بقای دین، ولو در بخشی از سرزمین‌های اسلامی، از برکت وجود «امام قائم عَلَيْهِ السَّلَام» خواهد بود؛ وگرنه دین به کلی از بین می‌رود؛ و اگر منظور استواری دین در سراسر کره زمین بود؛ آن‌گونه که بن باز گمان کرده است؛ این حدیث به طور کلی نمی‌توانست صحیح باشد؛ زیرا دین اسلام تاکنون، در سراسر جهان برقرار نشده، بلکه در اغلب کشورهای اسلامی، از جمله کشور و محل اقامت خود بن باز هم به اجرا در نیامده است. شگفت‌آورتر آن که بن باز، دین را در دوران خلفای بنی‌امیه، از جمله معاویه و یزید بن معاویه هم برقرار و پایدار می‌داند و گویا فراموش کرده است که همین‌ها، مساجد را ویران کردند؛ حرم امن الاهی را مورد تجاوز قرار دادند؛ احکام شریعت را زیر پا گذاشتند و به مسیحیان جزیه دادند. البته اگر مفهوم پایداری دین و استواری آن، این رویکردها باشد، باید گفت که هم اکنون نیز، دین در آن بلاد استوار و قائم است! (ر.ک: همان، ص ۱۵۹)؛ ولی به نظر



می‌رسد این امر با رویکردهای خود آنان نیز در تضاد آشکار است.

القای این موضوع که در جهان اسلام دو مهدی وجود دارد، یکی مورد قبول شیعیان و دیگری مورد قبول اهل سنت؛ تلاشی است در جهت تجزیه حقیقت مهدویت و ایجاد تفرقه میان امت مسلمان؛ در حالی که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف که در احادیث رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم به آمدنش بشارت داده شده؛ همان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف است که قاطبه مسلمانان انتظارش را می‌کشند و لازمه نوع‌گرایی تکذیب سخنان رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم خواهد بود.

۲-۷. ولادت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف در آخرالزمان

«عبدالمحسن العباد»، نیز چون دیگر نوع‌گرایان، مسئله تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف را نپذیرفته و آن را به آخرالزمان مربوط دانسته است (ر.ک: عباد، ۱۴۰۲: باب ۵-۲۱، ص ۳). پاسخ این است که لازمه این ادعا آن است که زمین و زمان از حجت الاهی و امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف خالی باشد و مردم نسبت به امام زانیشان شناختی نداشته باشند؛ در حالی که در روایات فراوانی از وجود همیشگی حجت خداوند بر زمین، سخن گفته شده و همچنین به مردم نسبت به شناخت امام زانیشان توصیه شده است و این موضوع گویای آن است که زمین و زمان هیچ‌گاه از وجود حجت الاهی خالی نیست و ضروری است مردم هم نسبت به امام زمان خود شناخت داشته باشند. علاوه بر این که برخی از محققان و بزرگان اهل سنت، تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف را پذیرفته و در آثار مکتوب خودشان به زمان و مکان ولادت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف نیز اذعان داشته‌اند (ر.ک: ابن اثیر جزری، ۱۴۲۰: ج ۶، ص ۳۲۰؛ ابن صباغ مالکی، ۱۴۰۹: ص ۲۸۱؛ گنجی شافعی، ۱۴۲۱: ص ۷۹؛ ابن حجر الهیتمی، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۶۰۱؛ قندوزی الحنفی، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۳۲۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۱۹، ص ۱۱۳؛ ابن خلکان، ۱۹۷۱: ج ۴، ص ۱۷۶ و خیرالدین زرکلی، ۱۹۸۹: ج ۶، ص ۸۰). بنابراین، از محققان همانند عباد، انتظار این بود که در تحقیقاتش، ضمن رعایت جانب انصاف، به منابع معتبر اهل سنت در این زمینه مراجعه می‌کرد و اقوال دیگر پژوهشگران را می‌دید و آن‌ها را نیز در آثار خود منعکس می‌کرد. همچنین جا داشت وی منابع معتبر حدیثی شیعه را نیز مورد مطالعه و مذاقه قرار می‌داد که روایات منقول از پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم را درباره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف به طور مشروح آورده‌اند؛ آن‌گاه به داوری می‌نشست و دیدگاه خود را عنوان می‌کرد.



نتیجه‌گیری

نقطه تلاقی دیدگاه امامیه و رویکرد «مهدویت نوعی» در میان اهل سنت معاصر، اصل اعتقاد به وجود منجی است که این اعتقاد، در آموزه‌های قرآن و روایات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ریشه دارد و از این رو، اصل مسئله، از مسلمات فریقین به‌شمار می‌آید؛ اما در تعیین مصداق و شخص مهدی و منجی عدالت‌گستر در جهان، اختلاف دیدگاه وجود دارد. نوع‌گرایان اهل سنت معاصر که از اسلاف خود متأثر هستند، معتقدند که شخص مهدی، فرد مشخصی نیست و هنوز متولد نشده است؛ اما در آخرالزمان فردی از خاندان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ظهور و حکومت عدل جهانی را برپا خواهد کرد. این دسته از اهل سنت، دیدگاه‌های کلامی خود را در مورد مؤلفه‌های مهدویت نوعی، به روایاتی مستند کرده‌اند که در منابع حدیثی آن‌ها نقل شده است. بررسی مستندات این‌گروه براساس داده‌ها و مبانی موجود در منابع روایی آنان، گویای آن است که مجموعه مستندات نمایندگان این رویکرد، مخدوش است و بررسی سندی و محتوایی مجموعه داده‌ها با نگاه علمی و بی‌طرفانه، راهی جز پذیرش «مهدویت شخصی» را در پی ندارد.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله (بی تا). *مسند ابن ابی شیبہ*، محقق: عادل یوسف العزازي و أحمد فرید المزیدي، الرياض، دارالوطن.
۳. _____ (۱۴۲۵ق). *مصنف ابن ابی شیبہ*، محقق: حمد بن عبدالله الجمعة-محمد بن إبراهيم اللحيان، الرياض، الرشد.
۴. ابن اثیر جزری، محمد بن مبارک (۱۴۲۰ق). *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارالکتب العربی.
۵. ابن اثیر، عزالدین (۱۴۰۹ق). *أسد الغابه فی معرفه صحابه*، بیروت، دارالفکر.
۶. ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق). *الفتوح*، بیروت، دارالأضواء.
۷. ابن الأعرابي، *معجم ابن الأعرابي* (بی تا). محقق: أحمد میرین سیاد البلوشي، الرياض / بیروت، دارالکتب العلمیة.
۸. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق). *منهاج السنه النبویه*، محقق: محمدرشاد سالم، قاهره، مؤسسه قرطبه.
۹. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۹ق). *المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة*، محقق: عبدالله التویجری، المملكة العربية السعودية، العاصمة-الغیث.
۱۰. ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۸ق). *الصواعق المحرقة*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۱. ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا). *مسند احمد*، بیروت، دارصادر.
۱۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (بی تا). *مقدمه ابن خلدون*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۳. ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۷۱م). *وفیات الاعیان*، بیروت، دارالفکر.
۱۴. ابن صباغ مالکی، علی بن محمد (۱۴۰۹ق). *الفصول المهمه فی معرفه احوال الاممه*، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۳۹۲ق). *عارضه الأحوذی بشرح صحیح الترمذی*، بیروت، دارالفکر.
۱۶. ابن عطیہ، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیة.



١٧. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (١٤٥٣ق). **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، محقق: عبدالفتاح ابوغده، حلب، مكتب المطبوعات الاسلاميه.
١٨. ابن كثير، اسماعيل (١٤١٩ق). **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، دار الكتب العلميه.
١٩. ابن ماجه، محمد بن يزيد (١٤١٨ق). **سنن ابن ماجه**، بيروت، دار الجيل.
٢٥. أبوبكر البزار، احمد بن عمر (١٤١٨ق). **البحر الزخار بمسند البزار**، محقق: محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنوره، مكتبة العلوم والحكم.
٢١. ابوالفرج اصفهاني، علي بن حسين (بي تا). **مقاتل الطالبين**، محقق: سيد احمد صقر، بيروت، دار المعرفة.
٢٢. ابي داود، سليمان بن اشعث (بي تا). **سنن ابي داود**، بيروت، دار الكتب العلميه.
٢٣. الطبراني، سليمان بن أحمد (بي تا). **المعجم الصغير للطبراني**، الرياض / بيروت، دار الكتب العلميه.
٢٤. _____ (١٤١٥ق). **المعجم الأوسط للطبراني**، محقق: طارق بن عوض الله، القاهرة، دار الحرمين.
٢٥. _____ (١٤٥٤ق). **المعجم الكبير للطبراني**، محقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم.
٢٦. كوراني، علي (١٤٢٦ق). **المعجم الموضوعي لأحاديث الإمام المهدي**، قم، بي تا.
٢٧. الألباني، محمد ناصر الدين (١٤١٦ق). **سلسلة الأحاديث الصحيحه**، رياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
٢٨. _____ (١٤١٢ق). **سلسلة الأحاديث الضعيفه واثرها السيئ في الامه**، رياض، دار المعارف.
٢٩. _____ (١٣٧١ق). **مقاله حول المهدي**، مجلة التمدن الإسلامي، الدمشق، السنة ٢٢.
٣٥. بحراني، سيدهاشم (١٤٢٢ق). **غاية المرام**، بيروت، مؤسسه التاريخ العربي.
٣١. بخاري، محمد بن اسماعيل (١٤٥٧ق). **صحيح البخاري**، بيروت، دار ابن كثير.
٣٢. بستوي، عبد العليم عبد العظيم (١٤٢٥ق). **المهدي المنتظر في ضوء الاحاديث والآثار الصحيحه**، بيروت، دار ابن حزم للطباعه والنشر والتوزيع.
٣٣. بعلي حنبلي، محمد بن علي (بي تا). **مختصر الفتاوى المصريه لابن تيميه**، بيروت، دار الكتب العلميه.
٣٤. بن باز، عبدالعزيز بن عبد الله (بي تا). **مجموع فتاوى و مقالات متنوعه**، رياض، دار القاسم للنشر.
٣٥. _____ (١٣٨٨). **مجلة دانشگاه اسلامي مدينه منوره**، شماره ٣.

۳۶. _____ (۱۴۱۶ق). عقیده اهل السنه و الأثر فی المهدی المنتظر، مقدمه، قاهره، مکتبه السنه.
۳۷. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق). جامع ترمذی (سنن ترمذی)، قاهره، دارالحدیث.
۳۸. تویجری، حمود بن عبدالله (۱۴۱۴ق). اتحاف الجماعه، ریاض، دارالصمیعی للنشر والتوزیع.
۳۹. جزری شافعی، شمس الدین محمد (بی تا). أسنی المطالب، تهران، نقش جهان.
۴۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). المستدرک، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۱. خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۹۷). مصلح جهانی از دیدگاه شیعه و اهل سنت، قم، بوستان کتاب.
۴۲. دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۰۶ق). المؤلف والمختلف، بیروت، دارالمغرب الاسلامی.
۴۳. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳ق). تاریخ الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی.
۴۴. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹م). الأعلام، بیروت، دارالعلم للملایین.
۴۵. زینلی، غلامحسین (بهار و تابستان ۱۳۸۳). مهدویت و مذاهب اسلامی مشترکات و تفاوتها، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۱۱ و ۱۲.
۴۶. سلیمیان، خدامراد (۱۳۸۸). فرهنگ نامه مهدویت، تهران، بنیاد فرهنگی مهدی موعود عجل الله تعالی.
۴۷. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق). فتح التقدير، دمشق، دارابن کثیر.
۴۸. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۲۲ق). منتخب الأثر، قم، انتشارات مؤلف.
۴۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۶). کمال الدین، مترجم: منصور پهلوان، قم، مسجد جمکران.
۵۰. صفری فروشانی، نعمت الله و عرفان، امیرمحسن (تابستان ۱۳۹۳). «گونه شناسی مدعیان دروغین مهدویت»، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۳۰.
۵۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). تاریخ طبری، مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۵۳. عباد، عبدالمحسن (۱۴۰۲ق). الرد علی من کذب بالاحادیث الصحیحة الواردة فی المهدی، ریاض، دارالفضیله.
۵۴. _____ (۱۴۱۶ق). عقیده اهل السنه والأثر فی المهدی المنتظر، قاهره، مکتبه السنه.
۵۵. عتر الحلبي، نورالدین محمد (۱۴۱۸ق). منهج النقد فی علوم الحدیث، دمشق، دارالفکر.
۵۶. قندوزی حنفی، سلیمان (۱۴۱۶ق). ینابیع الموده، قم، دارالاسوة للطباعة والنشر المطبوعه.
۵۷. کتانی، محمد بن جعفر (۱۳۲۸ق). النظم المتناثر من الحدیث المتواتر، مصر، دارالکتب السلفیه للطباعة والنشر.

٥٨. گنجی شافعی، محمد (١٤٠٤ق). **کفایہ الطالب**، بیروت، دار احیاء تراث اهل البيت عليه السلام.
٥٩. _____ (١٤٢١ق). **البيان في اخبار صاحب الزمان**، بیروت، دارالمهجه البيضاء.
٦٠. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن (١٤١٠ق). **تحفه الاحوذی**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
٦١. متقی هندی، علی بن حسام (١٤١٣ق). **کنز العمال**، بیروت، مؤسسہ الرسالہ.
٦٢. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (١٤١٠ق). **عقد الدرر فی اخبار المنتظر**، زرقاء، مکتبہ المنار.
٦٣. ناصف، منصور علی (١٤٠٦ق). **التاج الجامع للاصول**، قاہرہ، دار احیاء الکتب العربیہ.
٦٤. نجفی، سالم صفار (١٤٢٨ق). **موسوعة الامام المهدي المنتظر**، بیروت، دار نظیر عبود.
٦٥. نسائی، احمد بن شعیب (١٤١١ق). **السنن الكبرى**، محقق: حسن عبدالمنعم شلبی، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ.
٦٦. نعیم بن حماد (١٤٢٣ق). **الفتن**، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
٦٧. نیشابوری، مسلم بن حجاج (١٤١٢ق). **صحیح مسلم**، قاہرہ، دارالطباعة العامرہ.
٦٨. الہیثم بن کلیب الشاشی (١٤١٠ق). **المسند للشاشی**، المحقق: د. محفوظ الرحمن زین اللہ، المدینة المنورة، مکتبۃ العلوم والحکم.
٦٩. ہیثمی، نورالدین (١٣٩٩ق). **كشف الأستار عن زوائد البزار**، بیروت، مؤسسہ الرسالہ.

بازشناسی نویسندگان توقیعات کتاب الاحتجاج، منسوب به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف

عصر غیبت کبری

کاظم استادی^۱

چکیده

توقیعات منسوب به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، همه به دوره غیبت صغرا متعلق هستند. در این میان، دو یا سه توقیع منسوب به شیخ مفید، با تاریخ‌های ۴۱۰ و ۴۱۲ ق، در نسخه کتاب الاحتجاج منسوب به طبرسی، گزارش شده؛ که به عصر غیبت کبرا مربوط هستند. برخی از اندیشمندان، در انتساب و اعتبار آن‌ها، تشکیک کرده‌اند. از سوی دیگر، تحقیقات جدید نشان می‌دهند که این توقیعات از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و برای شیخ مفید نیستند. با توجه به عدم انتساب و اعتبار توقیعات منسوب به شیخ مفید به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف؛ این سؤال به وجود می‌آید که اگر این توقیعات موجود در کتاب الاحتجاج، از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و برای شیخ مفید نیستند؛ برای چه کسانی هستند؟ چگونه می‌توان این نامه‌ها را به شخص دیگری استناد داد؟ یا چه دلایلی و قرائنی وجود دارند که نشان دهند، این توقیعات به شخص بخصوصی متعلق هستند؟ پژوهش حاضر، با ذکر مقدماتی، به شواهدی می‌پردازد که نشان می‌دهد این توقیعات، به احتمال بسیار قوی، نامه‌های رد و بدل شده میان ناصر کبیر اطروش و ابن نعمان، حاکم ساریه طبرستان، هستند؛ که به واقعه فتنه حسن بن قاسم، و کمک رسانی لیلی بن نعمان به بازگشت ناصر للحق به حکومت مربوط هستند.

واژگان کلیدی: غیبت کبرا، الاحتجاج، توقیعات امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، شیخ مفید، ناصر اطروش، لیلی بن

نعمان.

مقدمه

«توقیع»، به معنای نامه را نشان کردن و نوشتن عبارتی در ذیل نامه و نیز، به پاسخ‌های نوشته شده بزرگان و امیران و درخواست‌های نوشتاری ایشان گفته می‌شود. واژه «توقیع» ظاهراً نخستین بار در روایتی از امام کاظم علیه السلام دیده شده؛ و در زمان امام رضا علیه السلام برای یادداشت‌هایی که در یک نوشته اصلی نگاشته می‌شده، به کار می‌رفته است؛ ولی پس از آن، کاربرد اصطلاحی توقیع در میان شیعیان گسترش یافته است و حتی به یادداشت‌های مستقل امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، که به پرسش مسبوق نبوده‌اند گفته شده است (ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۳۸۳: سراسر متن).

امروزه، به سبب کاربرد بیش‌تر توقیعات در مسئله مهدویت و غیبت، واژه توقیع، ابتدائاً به توقیعات حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منصرف است؛ و با توجه به تنوع موضوعات و کارکردهای فقهی و اعتقادی توقیعات مذکور و از همه مهم‌تر، استناد عالمان دینی به آن‌ها، این نوشته‌ها و توقیعات دارای اهمیت ویژه‌ای در تاریخ تشیع، مخصوصاً امامیه هستند.

در منابع حدیثی شیعه امامیه، حدود صد توقیع از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف موجودند که بیش‌تر آن‌ها در کتاب‌های کمال‌الدین صدوق و الغیبه طوسی نقل شده‌اند. در باب توقیعات کمال‌الدین، حدود ۴۹ توقیع و در الغیبه نیز حدود ۴۳ توقیع وجود دارند؛ که البته دوازده توقیع آن‌ها تکراری و از کمال‌الدین هستند (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۳: ج ۴، ص ۱۱۷).

توقیعات منسوب به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را می‌توان از جنبه‌های مختلفی، مانند موضوع، مخاطب، کارکرد و نیز تاریخ صدور دسته‌بندی کرد. بنابراین، با توجه به تبیین و کاربرد دو دوره غیبت صغرا و غیبت کبرا، برای حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، توقیعات منسوب به ایشان را نیز، می‌توان در این دو دوره، دسته‌بندی و بررسی کرد.

در منابع و اسناد شیعه، توقیعات متعددی منسوب به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت صغرا وجود دارند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۵: ص ۲۷۳-۲۸۰، ۲۹۰، ۴۱۵ و صدوق، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۵۰۵-۵۰۶). برخی از توقیعات، تاریخ‌دار هستند. توقیعات بسیاری نیز وجود دارند که تاریخ آن‌ها روشن نیست؛ ولی با توجه به قرآینی می‌توان دریافت که این توقیعات در دوره غیبت صغرا صادر شده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۵: ص ۳۵۵ و صدوق، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۴۷۸). همچنین، توقیعات اندکی مطرح هستند که ادعا شده به غیبت کبرا مربوط هستند که مهم‌ترین آن‌ها، توقیعات



منسوب به شیخ مفید در کتاب احتجاج منسوب به طبرسی است.

محمد بن محمد بن نعمان، مشهور به «شیخ مفید»؛ نخستین کسی از شیعه است که حوزه علمی منظمی در بغداد بنیان نهاد؛ و بعد از او، دیگر عالمان، کمیت و کیفیت این حوزه را تکامل بخشیدند. 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 گوناگونی، آثار مهمی تدوین کرده است. بیش‌تر اندیشمندان و پژوهشگرانی که درباره شخصیت علمی او مطالبی نگاشته‌اند، به تخصص و تبحر وی در علوم اسلامی اعتراف داشته، و به آرا و دیدگاه‌های دقیق وی، اهمیت داده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۳۲۷؛ طوسی، بی‌تا: ص ۱۵۷ و حلی، ۱۴۱۷: ص ۱۴۷). حتی عالمان اهل سنت، عبارت‌های بلندی در اهمیت و جایگاه علمی شیخ مفید بیان کرده‌اند (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۱۲۹ و ۱۳۱).

اما از سوی دیگر، کتاب احتجاج کنونی، در میان برخی دانشمندان شیعه، مخصوصاً علمای متأخر و جدید، از جنبه‌های گوناگونی مورد مناقشه و گفت‌وگو است. این کتاب روایات بی‌سند فراوانی دارد که در منابع پیشین وجود ندارند. همچنین توقیعات منسوب به شیخ مفید در احتجاج، تا قرن یازدهم هجری، مورد توجه مؤلفان شیعه برای تألیف آثارشان نبوده است؛ و اولین منابعی که این توقیعات را به صورت کامل از کتاب احتجاج ذکر کرده‌اند؛ آثاری هستند مربوط به قرن یازدهم و دوازدهم هجری.

جدا از این، اساساً متن توقیعات منسوب به شیخ مفید با ترجمه زندگی، موقعیت و توصیفات اجتماعی شیخ مفید هماهنگ نیست. می‌توان دلایلی را بیان کرد که نشان می‌دهند توقیعات موجود در کتاب احتجاج، برای شیخ مفید نیستند؛ برخی از این دلایل عبارتند از:

- اعتبار سندی توقیعات به شیخ مفید، مخدوش هستند؛

- توقیعات منسوب به شیخ مفید در آثار بسیار او نیامده‌اند؛ چه آثار مرتبط با مسئله غیبت و مهدویت و چه غیر آن؛

- این توقیعات در آثار هم عصران و شاگردان شیخ مفید نیز نیامده‌اند؛

- توقیعات مفید، حتی در آثار غیبت تا قرن یازدهم وجود ندارند.

بنابراین و با توجه نفی توقیعات غیبت کبرا توسط آخرین توقیع غیبت صغرا؛ و نیز ساختار



شکلی و چهارچوب متن توقیعات، می‌توان گفت که این توقیعات، از امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیستند (ر.ک: استادی، ۱۴۰۰: ش، سراسر متن).

پیشینه پژوهش

از گذشته دور تا کنون، کتاب‌هایی درباره توقیعات امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف نوشته شده‌اند، همانند کتاب «قرب الإسناد الی صاحب الامر»، از عبدالله بن جعفر الحمیری القمی (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۲۱۹ - ۲۲۰) و نیز کتاب «المصاییح»، اثر شیخ صدوق، که بخشی از کتاب به توقیعات امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اختصاص داشته است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۳۹۰ - ۳۹۱).

در سال‌های اخیر نیز، کتاب‌ها و مقالاتی در زمینه توقیعات امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف منتشر شده‌اند؛ همانند ۱. محمد مهدی رکنی (۱۳۸۰)، «درآمدی بر شناخت توقیعات»، موعود، شماره‌های ۲۹ - ۳۲؛ ۲. محمدرضا جباری (۱۳۸۱)، «نقش و جایگاه توقیعات در عصر غیبت صغرا»، انتظار موعود، بهار ش ۳؛ ۳. محمدجواد شبیری زنجانی (۱۳۸۳)، «دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی (مدخل توقیع)»، ج ۸، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی؛ ۴. محمدتقی اکبرنژاد (۱۴۲۷)، موسوعة توقیعات الامام المهدی، قم: مسجد جمکران؛ ۵. گروه پژوهش موسسه فرهنگی موعود (۱۳۸۸)، کلام مهدوی (مجموعه‌ای از روایات و توقیعات حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف)، تهران: موعود عصر؛ ۶. غلامرضا صالحی (۱۳۸۹)، «ماهیت شناسی توقیعات حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، فرهنگ کوثر، ش ۸۲؛ ۷. سعید توکلی‌زاده (۱۳۹۹)، «چالش‌های حجیت صدور روایات و توقیعات ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوره غیبت کبرا»، پژوهش‌های فقهی تا اجتهاد، بهار ش ۷.

طرح مسئله

جدا از گزارش داستان توقیع امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در مورد فتوای فقهی شیخ مفید (ر.ک: تنکابنی، ۱۳۸۰: ص ۳۸۴)، که هم متنی از آن در دسترس نیست و هم روایتی متأخر و موضوع است (ر.ک: کریمیان، ۱۳۹۳: سراسر متن)؛ تنها دو (یا به تعبیری، چهار) توقیع منسوب به شیخ مفید، به تاریخ ۴۱۰ و ۴۱۲ ق، و در عصر غیبت کبرا گزارش شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۴۹۵ - ۴۹۹)؛ که البته برخی از اندیشمندان، در انتساب و اعتبار آن‌ها، تشکیک کرده و



گفته اند: «هذه التوقيعات لا يمكننا الجزم بصدورها من الناحية المقدسة، فإن الشيخ المفيد قد تولد بعد الغيبة الكبرى بسبع أو تسع سنين، و موصل التوقيع إلى الشيخ المفيد مجهول» (خوبی، ۱۴۱۳: ج ۱۸، ص ۲۲۰). از سوی دیگر، تحقیقات جدید نشان می‌دهند که این توقیعات از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف و برای شیخ مفید نیستند (استادی، ۱۴۰۰: ش، سراسر متن)؛ هر چند عظمت علمی شیخ مفید و جایگاه او نزد علمای شیعه و عامه، به وجود این توقیعات ارتباطی ندارد، و عدم انتساب این توقیعات به شیخ مفید، جایگاه ویژه وی را کمرنگ نمی‌کند. مهم‌تر آن‌که، ایشان در مورد این ارتباط و وجود توقیعات ادعایی نداشته است.

با توجه به عدم انتساب و اعتبار توقیعات منسوب به شیخ مفید از امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف؛ اکنون این مسئله مطرح می‌شود که اگر این توقیعات موجود در کتاب احتجاج، از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف و برای شیخ مفید نیستند؛ پس برای چه کسی یا چه کسانی هستند؟ چگونه می‌توان این نامه‌ها را به شخص دیگری استناد داد؟ چه دلایلی و قرائنی وجود دارند که نشان دهند، این توقیعات به شخص خاصی مربوط و یا این‌که اساساً این توقیعات به نوعی، نوشته‌هایی از افراد ناشناس و مجهول هستند؟ پژوهش حاضر، با ذکر مقدماتی، به بررسی اختصاصی توقیعات شیخ مفید می‌پردازد؛ تا با توجه به قرائنی، نویسندگان آن‌ها را حتی الامکان کشف کند.

۱. اطلاعات موجود از توقیعات

اطلاعات و شواهد متنی توقیعات موجود در احتجاج، می‌تواند ما را در شناخت صاحبان و نویسندگان اصلی توقیعات، راهنمایی کند. برخی از این اطلاعات عبارتند از:

۱-۱. محدوده تاریخ توقیعات

دایره زمانی و محدوده تاریخ ایجاد توقیعات منسوب به شیخ مفید را می‌توان بر اساس عوامل مختلفی در نظر گرفت و بررسی کرد:

الف) محدوده زمانی توقیعات، بر اساس نسخه‌های خطی

نسخه خطی مستقلی از توقیعات منسوب به شیخ مفید وجود ندارد تا با بررسی آن بتوان تاریخ پیدایش آن را حتی الامکان کشف کرد؛ اما اگر بخواهیم محدوده زمانی این توقیعات را بر اساس



نسخه‌های خطی منابعی که آن را نقل کرده‌اند، بسنجیم، دو جست‌وجو قابل اجرا است: یک. نسخه‌های خطی احتجاج؛ دو. نسخه‌ها خطی آثار و منابع دیگر.

کهن‌ترین نسخه شناسایی شده کتاب احتجاج، به قرن هشتم متعلق می‌باشد که کاتب آن، یعنی علی بن ابراهیم بن معلی، تاریخ کتابت را یکشنبه ۱۸ ذی الحجه ۷۳۶ ق درج کرده است (ر.ک: طبرسی، ۷۳۶: برگ آخر). همچنین، قدیمی‌ترین منبعی که بخش کوتاه و ترکیبی از توقیعات منسوب به شیخ مفید را ذکر کرده؛ کتاب الخرائج قطب‌الدین راوندی (م ۵۷۳ ق) است. وی، سه خط از توقیع اول، به علاوه یک خط دیگر از بخش دیگری از توقیع اول؛ و نیز در ادامه، دو خط از بخشی از توقیع دیگر احتجاج را به عنوان یک متن، نقل کرده است. کهن‌ترین نسخه خرائج، بیستم ربیع الثانی سال ۸۹۵ ق، و به نسخه مرعشی (شماره ۶۵۱۲) مربوط است (درایتی، ۱۳۹۱: ج ۱۳، ص ۶۰۸). بنابراین، با توجه به نسخه‌های خطی، توقیعات منسوب به شیخ مفید به قبل از تاریخ ۷۳۶ ق مربوط هستند.

(ب) محدوده تاریخی توقیعات، بر اساس انتساب

با توجه به این که توقیعات موجود در انتهای کتاب احتجاج، به شخص امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ و شیخ مفید منتسب شده‌اند؛ تاریخ آن‌ها با توجه به امامت امام عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ به سال ۲۶۰ ق، و وفات شیخ مفید به سال ۴۱۳ ق (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷: ص ۲۳۹)؛ نمی‌تواند قبل از ۲۶۰ و بعد از ۴۱۳ ق باشد.

(ج) دایره زمانی توقیعات مبتنی بر تاریخ موجود در ضمائمه نامه‌ها

در توضیحات قبل و بعد از توقیعات منسوب به شیخ مفید در کتاب احتجاج، سه تاریخ آمده است:

۱. فِي أَيَّامِ بَقِيَّتِ مِنْ صَفْرِ سَنَةِ عَشَرَ وَأَرْبَعِ مِائَةٍ؛ ۲. وَ يَوْمِ الْحُمَيْسِ الثَّلَاثِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ سَنَةِ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ وَأَرْبَعِ مِائَةٍ؛ ۳. وَ فِي عُرَّةِ سُؤَالِ سَنَةِ اثْنِي عَشْرَةَ وَأَرْبَعِ مِائَةٍ (ر.ک: خطی: طبرسی، ۷۳۶ ق: ص ۵۱۳ - ۵۱۶ و چاپی: طبرسی، ۱۳۸۶: ص ۴۹۵ - ۴۹۹).

چه این تاریخ‌ها را تاریخ کتابت توقیعات بدانیم، و چه آن‌ها را تاریخ استنساخ توقیعات (به زودی در این زمینه سخن خواهیم گفت)؛ بر اساس این تاریخ‌ها و با فرض این که اصیل هستند،



می‌توان گفت که تاریخ ایجاد و نگارش توقیعات کتاب احتجاج، قبل از سال ۴۱۲ ق بوده است.

(د) جمع‌بندی

با توجه به مطالب و تاریخ‌هایی که گذشت؛ توقیعات شیخ مفید، احتمالاً در محدوده سال ۲۶۰ تا ۴۱۲ ق، نگارش یافته‌اند. بنابراین، برای کشف هویت نویسندگان این توقیعات، لازم است در مورد شخصیت‌هایی که در این محدوده زمانی زندگی می‌کرده‌اند، توجه و تأمل کنیم.

۱-۲. ساختار شکلی توقیعات

در کتاب‌های چاپی احتجاج، غالباً تیترو و اصل و فرع توقیعات را پشت سر هم و با یک قلم و تفکیک نشده، درج کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۵۹۶)؛ که تأمل در این توقیعات را غیر دقیق و مبهم می‌نماید؛ اما در این جا برای توجه و تأمل بهتر، این حالات، به صورت تفکیک و متمایز و مطابق نسخه خطی کهن، البته بدون تیترو توقیعات ذکر می‌گردند (ر.ک: خطی: طبرسی، ۷۳۶ ق: ص ۵۱۳ - ۵۱۶ و چاپی: طبرسی، ۱۳۸۶ ق: ص ۴۹۵ - ۴۹۹):

۱. توقیع اول احتجاج

اولین توقیع، حدود دو صفحه، شامل موارد زیر است:

- توضیح قبل از شروع نامه: ذَكَرَ مُوَصِّلُهُ أَنَّهُ يَحْمِلُهُ مِنْ نَاحِيَةِ مُتَّصِلَةٍ بِالْحِجَازِ...؛
- شروع توقیع و سلام: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمَّا بَعْدُ سَلَامٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْوَلِيُّ...؛
- خطبه حمد: فَإِنَّا نَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ نَسْأَلُهُ الصَّلَاةَ عَلَى...؛
- شروع مطلب نامه: وَ نَعْلَمُكَ أَدَامَ اللَّهُ تَوْفِيقَكَ لِنُصْرَةِ الْحَقِّ وَ أَجْزَلَ مَثُوبَتِكَ...؛
- پایان توقیع: ... حَوِيَّةٍ وَ اللَّهُ يُلْهِمُكُمْ الرُّشْدَ وَ يَلْطَفُ لَكُمْ فِي التَّوْفِيقِ بِرَحْمَتِهِ.

۲. تأییدیه یا شبه توقیع دوم

حدود نیم صفحه، شامل موارد زیر است:

- توقیع: هَذَا كِتَابُنَا إِلَيْكَ أَيُّهَا الْأَخُّ الْوَلِيُّ وَ الْمُخْلِصُ فِي وُدِّنَا الصَّيِّئُ وَ النَّاصِرُ...؛
- پایان توقیع: وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ.



۳. توقیع سوم احتجاج

حدود دو صفحه، شامل موارد زیر است:

- توضیح قبل از شروع نامه: مِنْ عَبْدِ اللَّهِ الْمُرَابِطِ فِي سَبِيلِهِ إِلَى مُلْهَمِ الْحَقِّ وَ دَلِيلِهِ؛
- شروع توقیع و سلام: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَلَامٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّاصِرُ لِحَقِّ...؛
- خطبه حمد: فَإِنَّا مُحَمَّدٌ إِلَيْكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِهْتِنَا وَ إِلَهُ آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ وَ...؛
- شروع مطلب نامه: وَ بَعْدُ فَقَدْ كُنَّا نَنْظُرُنَا مُنَاجَاتَكَ عَصَمَكَ اللَّهُ بِالسَّبَبِ الَّذِي...؛
- پایان توقیع: ... عَلَى سَيِّدِنَا الْبَشِيرِ النَّذِيرِ مُحَمَّدٍ وَ إِلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ.

۴. تأییدیه یا شبه توقیع چهارم

حدود نیم صفحه، شامل موارد زیر است:

- توقیع: هَذَا كِتَابُنَا إِلَيْكَ أَيُّهَا الْوَلِيُّ الْمُتْلِهِمْ لِحَقِّ الْعَلِيِّ يَامَلَأْنَا وَ حَظَّ ثِقَتِنَا...؛
- پایان توقیع: الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ الصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ إِلِهِ الطَّاهِرِينَ.

با توجه به ساختار این توقیعات، که ساختار شکلی نامه‌های دیوانی و تأییدیه توقیع دارند، و نیز ساختار متن، از شروع، خطاب و دعای پسوند اشخاص گرفته، تا الفاظ به کار رفته و ترتیب نامه؛ به نظر می‌رسد این توقیعات، نامه‌های سلطانی و حکومتی باشند؛ به این معنا که سبک نگارش نامه و شکل آن، گویای منشآت نویسی، مکاتیب سلطانی و ترسل دیوانی است؛ تا نامه‌های موسوم به «اخوانیات» که میان دوستان و افراد غیر سلطانی رد و بدل می‌گردند (ر.ک: عارفی، ۱۳۹۴ و رمضان، ۱۳۹۲: سراسر متن). به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد این توقیعات، نامه‌هایی حکومتی یا توقیعات رد و بدل شده میان شخصیت‌های حکومتی باشند؛ یعنی نامه‌ها و نوشته‌هایی هستند که میان شخصی که احتمالاً حاکم بلند مرتبه‌ای است و شخص دیگری که او نیز جایگاه ویژه حکومتی دارد؛ رد و بدل شده است.

۱- ۳. موضوع توقیعات

موضوع، مفهوم و معنای متن توقیعات منسوب به شیخ مفید، با توجه به این که آن را از امام عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت کرده‌اند؛ بسیار گنگ و مبهم هستند؛ به گونه‌ای که حتی مترجمان این توقیعات نتوانسته‌اند مراد متن اصلی نامه‌ها را به درستی بفهمند (به عنوان نمونه نک: طبرسی، بی‌تا:



ج ۴، ص ۳۴۶). به عبارت دیگر، جدا از صدر و ذیل نامه، بدنه اصلی نامه و مخصوصاً بسیاری از واژه‌های به کار رفته در آن، جملاتی نامأنوس، نامفهوم و گنگ و گویی متنی رمز آلود و معما گونه هستند.

به عنوان نمونه به این قسمت یکی از توقیعات توجه کنید:

... الْآنَ مِنْ مُسْتَقَرِّ لَنَا يُنْصَبُ فِي شِمْرَاخٍ مِنْ بَهْمَاءَ صِرْنَا إِلَيْهِ أَنْفَاءً مِنْ عَمَالِيلِ الْحَجَانَا إِلَيْهِ السَّبَارِيثُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ هُبُوطُنَا إِلَى صَحْصَحٍ مِنْ غَيْرِ بُعْدٍ مِنَ الدَّهْرِ وَلَا تَطَاوُلٍ مِنَ الزَّمَانِ وَ يَأْتِيكَ نَبَأٌ مِنَّا يَتَجَدَّدُ لَنَا مِنْ حَالٍ فَتَعْرِفُ بِدَلِّكَ مَا نَعْتَمِدُهُ مِنَ الرِّزْقَةِ إِلَيْنَا بِالْأَعْمَالِ وَ اللَّهُ مُوقِفُكَ لِذَلِكَ بِرَحْمَتِهِ فَلْتَكُنْ حَرَسَكَ اللَّهُ بِعَيْنِهِ الَّتِي لَا تَنَامُ أَنْ تُقَابِلَ لِذَلِكَ فَتِنَّةً ... (طبرسی، ۱۳۸۶: ص ۴۹۹).

در محتوای کلی، به نظر می‌رسد که ظاهراً در توقیع اول، شخصی از شخص دیگری کمک می‌خواهد؛ و در بخش اول توقیع اصلی دیگر، کسی اطلاع می‌دهد که ما در منطقه‌ای هستیم و به زودی به کمک شما خواهیم آمد؛ و در بخش دوم همین توقیع، درخواست همکاری و کمک، تکرار شده است.

۱-۴. اطلاعات متنی توقیعات

جدا از کلمات خاص، همانند «شِمْرَاخِ، عَمَالِيلِ، السَّبَارِيثُ» و «صَحْصَحِ»؛ که به نوعی به اطلاعات جغرافیایی یک منطقه خاص کوهستانی و جنگلی، مربوط هستند؛ برخی از واژه‌های دیگر نیز در متن توقیعات وجود دارند، که حاوی اطلاعات ویژه‌ای هستند؛ همانند:

یک. در توقیعات کتاب الاحتجاج آمده است: «الداعی الیه بکلمة الصدق» (ر.ک: طبرسی، ۷۳۶: ص ۵۱۵). اصطلاح «داعی»، به طور خاص توسط شیعیان زیدی در زمان علویان طبرستان و سپس، توسط شیعیان اسماعیلی در الموت و دیگر قلعه‌های دیلم استفاده می‌شده است (ر.ک: رحمتی، ۱۳۹۳: سراسر متن). به عنوان نمونه، این اصطلاح، برای برخی از امامان و حاکمان زیدی شمال ایران و غیر آن به کار رفته است؛ همانند حسن بن زید (م ۲۷۰ق) ملقب به «داعی کبیر»، محمد بن زید (م ۲۸۷ق) ملقب به «داعی الی الحق»، حسن بن علی اطروش (م ۳۰۴ق) ملقب به «داعی الی الحق»، حسن بن قاسم (م ۳۰۹ق) ملقب به «داعی صغیر» و یوسف بن یحیی (م ۴۰۳ق) ملقب به «الداعی الی الله».



دو. همچنین در توقیعات منسوب به شیخ مفید آمده است: «فی سبيله الى ملهم الحق و دليله»؛ «الناصر للحق»؛ «الشیخ الولی الملهم للحق العلی»؛ «لنصرة الحق» (ر.ک: طبرسی، ۷۳۶: ص ۵۱۳ - ۵۱۶). زیدیه جانشینی پیامبر ﷺ را حق حضرت امیرمؤمنان ﷺ می دانستند و اساساً امامت را حق اولاد فاطمه ﷺ می دانند و در ترویج و پیشبرد این حق تلاش می کنند. بنابراین، واژه «حق» در نظام سیاسی و فکری آن‌ها دارای جایگاه ویژه‌ای است. به همین منظور، امامان و حاکمان زیدی را به عنوان کسانی که در طلب حق هستند؛ به القابی ملقب می کردند که در آن واژه «حق» وجود داشته است. به عنوان نمونه، این اصطلاح برای برخی از امامان و حاکمان زیدی شمال ایران و غیر آن، به کار رفته است؛ همانند حسن بن زید (م ۲۷۰ق) «داعی الی الحق»؛ محمد بن زید (م ۲۸۷ق) ملقب به «داعی الی الحق»؛ یحیی بن الحسین (م ۲۹۸ق) ملقب به «الهادی الی الحق»؛ حسن بن علی (م ۳۰۴ق) ملقب به «داعی الی الحق» و «ناصر للحق» و یحیی بن الحسین بن الهارونی (م ۴۲۴ق) ملقب به «ناطق بالحق».

سه. در ابتدای توقیع سوم (و به نوعی توقیع دوم) احتجاج، و به عنوان شروع نامه، لقب «اطروش» آمده است: «سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّاصِرُ لِلْحَقِّ الدَّاعِي». حسن بن علی اطروش (م ۳۰۴ق) به «الناصر للحق» ملقب می باشد (به عنوان نمونه ر.ک: مرعشی، ۱۳۶۳: ص ۲۱۶).

چهار. همچنین، در توقیع اول کتاب احتجاج، آمده است: «الاخ السدید و الولی الرشید». ابن شهرآشوب در کتاب مناقب آل ابی طالب، القابی برای امام حسین ﷺ آورده است؛ مانند «الوصی السدید» و «الولی الرشید» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۲۳۲). به نظر می رسد این القاب مورد توجه برخی از امامان زیدیه، به عنوان قیام کنندگان در راه امر به معروف، همانند امام حسین ﷺ بوده است.

پنج. عبارات و اصطلاحات دیگری نیز در توقیعات آمده است که گویای مفاهیم خاص میان نویسندگان و گیرنده نامه‌ها است؛ همانند «الْوَلِيُّ الْمُخْلِصُ فِي الدِّينِ الْمُخْصُوصُ فِينَا بِالْيَقِينِ»؛ «من الفتنة»؛ «لنصرة الحق»؛ «السلف الصالح»؛ «الاخ الولی»؛ «والناصر لنا»؛ «ولی المجاهد» و «ولی الملهم للحق» (ر.ک: طبرسی، ۷۳۶: ص ۵۱۳ - ۵۱۶). این عبارات و الفاظ خاص، در کنار قرائن و شواهد دیگر متنی، می تواند گویای چهارچوب ویژه و یا تعاملات قبلی میان نویسندگان متن و دریافت کننده آن باشد؛ که پیداست دارای نحله مذهبی یا سیاسی خاص، و یا هماهنگی فکری



و اجتماعی مرتبطی هستند.

۱-۵. شهرت توقیعات و کتاب احتجاج

صاحب کتاب احتجاج می‌گوید: چون مطالب و روایات کتاب مشهور بودند و در دیگر منابع، در دسترس هستند؛ اسناد مطالب و روایات را ذکر نکردم (ر.ک: طبرسی، ۱۳۸۶: ص ۱۰). از سوی دیگر، با جست‌وجوی در منابع مختلف شیعه امامیه و مخصوصاً آثار شیخ مفید و شاگردان وی و منابع غیبیت و مهدویت؛ مشخص می‌شود که این توقیعات منسوب به شیخ مفید، در هیچ‌کدام از این منابع، حتی تا قرن یازدهم قمری وجود ندارند (استادی، ۱۴۰۰: ش، سراسر متن). بنابراین، با توجه به این که توقیعات کتاب الاحتجاج، در منابع شیعه امامیه نیستند و در آثار حوزه حدیثی بغداد و شاگردان شیخ مفید نیز موجود نیستند؛ می‌توان نتیجه گرفت که این توقیعات در منطقه‌ای خاص و محدوده جغرافیایی مشخصی که مؤلف در آن زندگی کرده است؛ مشهور بوده‌اند؛ و مؤلف احتجاج، به مناسبت این شهرت منطقه‌ای، اسناد مطالب خود را درج نکرده است. به عبارت دیگر، توقیعات منسوب به شیخ مفید در دسترس شیعه امامیه نبوده و برای منطقه‌ای یا گروه خاصی، مثلاً علویان زیدی طبرستان بوده‌اند.

۲. سرنخ‌هایی از کتاب احتجاج

چون توقیعات منسوب به شیخ مفید، فقط در کتاب احتجاج آمده‌اند، ممکن است تأمل و توجه به خود کتاب احتجاج نیز سرنخ‌هایی را برای کشف نویسندگان توقیعات در اختیار ما قرار دهد. برخی از این تأملات عبارتند از:

۱-۲. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام

بخش قابل ملاحظه‌ای از کتاب احتجاج، وامدار تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است؛ یعنی از اول کتاب تا خطبه غدیر (حدود ۱۳۰ صفحه) و برخی روایات دیگر میان متن کتاب. به عبارت دیگر، بیش از ۴۰ روایت از ۳۶۳ روایت کتاب احتجاج، از تفسیر مذکور است؛ که طبق تحقیقات جدید، مؤلف این تفسیر، در واقع، حسن بن علی عسکری، ملقب به «ناصر کبیر»، یعنی حاکم سوم زیدیه علویان طبرستان شمال ایران است (ر.ک: استادی، ۱۴۰۰: ذ، ر، سراسر



متن).

با توجه به این که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام تقریباً تا حدود قرن دهم، مورد توجه علمای شیعه امامیه نبوده است (ر.ک: استادی، ۱۴۰۰: ح، سراسر متن)؛ به نظر می‌رسد مؤلف احتجاج به منابع زیدیه در منطقه طبرستان دسترسی داشته و از آن‌ها استفاده کرده است؛ که یکی از آن‌ها، تفسیر حسن بن علی عسکری اطروش بوده است.

۲-۲. محتوای احتجاج، هماهنگ با علایق زیدیه متقدم

زیدیان متقدم، همانند ناصر اطروش، آثار متعددی هماهنگ با محتوای کتاب احتجاج منسوب به طبرسی داشته‌اند. به عنوان نمونه، آثار ولایی و امامتی ناصر کبیر، عبارتند از: «۱. الاحتجاج؛ ۲. الاصول فی إثبات الإمامة و الأئمة من ولد أمير المؤمنين؛ ۳. الأمالی فی اخبار الذی یتضمن فضائل اهل البیت؛ ۴. الامام المفترض الطاعة؛ ۵. الامامة؛ ۶. الحجج الواضحة بالدلائل الراجحة فی الإمامة؛ ۷. الظلامة الفاطمية؛ ۸. المتوسمین فی الإمامة؛ ۹. المسترشد؛ ۱۰. النقض علی ابن الراوندی؛ ۱۱. النقض علی أبی بکر الأصم فی الأصول؛ ۱۲. فدک و الخمس (ناشناس، مخطوط، ق ۸: ص ۱۰).

شبهه این وضعیت «احتجاجی، ولایی و امامتی»، در تفاسیر دیگر زیدیه، مانند تفسیر کتاب الله دیلمی نیز مشاهده می‌شود (ر.ک: قوچانی‌خامنه، ۱۳۹۵: ص ۵۳ و دیلمی، ۱۳۸۸: مقدمه عمادی). حتی برخی از مطالب کتاب احتجاج با آثار زیدیان هماهنگ است؛ به عنوان نمونه، در تفسیر کتاب الله دیلمی (ر.ک: دیلمی، ۱۳۸۸: ذیل سورهٔ مریم)؛ خطبة الزهراء علیها السلام و احتجاج به وسیلهٔ آن، که عیناً در کتاب احتجاج منسوب به طبرسی وجود دارد (همچنین ر.ک: تهرانی، ۱۴۰۸: ج ۴، ص ۲۵۹).

بنابراین، به نظر می‌رسد محتوای کتاب احتجاج، با علایق زیدیه متقدم هماهنگ و قابل تصور است که توقیعات کتاب الاحتجاج، متنی از آثار یا منابع زیدیان متقدم بوده باشد؛ که همانند تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، در کتاب احتجاج به کار برده شده است.

۲-۳. خاستگاه ظهور و نشر احتجاج

درست است که صاحب احتجاج کنونی، ابومنصور طبرسی (استادی، ۱۴۰۰: پ، سراسر متن) و



طبرسی مفسر (م ۵۴۸ق)، یعنی فضل بن حسن بن فضل طَبْرِسی (نک: طبرسی، ۱۳۸۱: ص ۸) نیستند؛ در هر حال، از آن جا که عده‌ای، مانند امین استرآبادی و پیش از او صاحب رساله مشایخ الشَّیعه و پیش از او، محمّد بن اَبی‌جمهور أَحسائی در کتاب عوالی اللثالی (نک: بحرانی، بی‌تا: ص ۳۴۲)؛ کتاب احتجاج را به طبرسی مفسر و همچنین، ابومنصور طبرسی منسوب کرده‌اند (ر.ک: اصفهانی افندی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۴۷)؛ می‌توان به این معنا راه یافت که لاقل صاحب کتاب احتجاج به نوعی به منطقه طبرستان مربوط بوده است؛ البته با توجه به این نکته که «طَبْرِسی» به طبرستان منسوب باشد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۹: سراسر متن).

از سوی دیگر، خاستگاه و جغرافیای زندگی راویان (استادی، ۱۴۰۰: ذ) و نسخه‌های خطی (ر.ک: استادی، ۱۴۰۰: ث)؛ و نیز براساس مهم‌ترین منبعی که برای تألیف احتجاج استفاده شده است، یعنی تفسیر عسکری؛ طبرستان است.

همچنین باید توجه داشت که به واسطه تشکیل حکومت علویان زیدی شمال ایران، خاستگاه مهمی از مجادلات مذهبی میان شیعه و سنی، منطقه طبرستان بوده است (ر.ک: کریمان، ۱۳۴۱: ص ۶۰ و ۶۴؛ جعفریان، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۵۹۱ و معلمی، ۱۳۸۹: سراسر متن). بنابراین، به نظر می‌رسد که خاستگاه کتاب احتجاج و نشر آن نیز منطقه طبرستان و دیلم؛ یعنی مناطق تحت حاکمیت زیدیان شمال ایران بوده است.

۲-۴. جمع‌بندی

بعید نیست که حتی اگر خود متن کتاب احتجاج از زیدیان نباشد، لاقل تألیف کتاب، از منابع زیدیان طبرستان صورت گرفته باشد؛ یا نقش این منابع در تألیف احتجاج، پررنگ باشد. بنابراین، حتی اگر نپذیریم که کتاب احتجاج، کتابی کاملاً زیدی، یا لاقل اثری برآمده از منابع زیدیان است؛ لازم است توجه کنیم که مؤلف احتجاج، از تفسیر حسن بن علی عسکری زیدی، بهره فراوان برده است؛ و این احتمال وجود دارد که دیگر آثار به جای مانده از حسن بن علی اطروش و همچنین از نامه‌ها و مکاتبات علمی و غیر علمی وی نیز، استفاده کرده باشد. به عبارت دیگر، مؤلف کتاب احتجاج، به تصور آن که این توقیعات موجود در منابع عصر خود در طبرستان، واقعاً توقیعاتی از امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الْمَشْرِقِ و منسوب به شیخ مفید هستند؛ از آن‌ها در تألیف



کتاب خود استفاده کرده است.

۳. توقیعات، هماهنگ با چه شخصیتی است

اکنون وقت آن است که با توجه به عدم انتساب توقیعات به شیخ مفید و امام عصر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، روشن شود که اگر این توقیعات کتاب احتجاج، از ایشان نیستند؛ پس برای چه کسانی هستند؟ و متن توقیعات و قرائن جانبی آن‌ها، با چه شخصیتی هماهنگ است؟ در جمع‌بندی سرنخ‌های ما از کتاب احتجاج و نیز جمع‌بندی اطلاعات ما از توقیعات که پیش‌تر گذشت؛ می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً این توقیعات، به شخصیت‌هایی حکومتی و دولتی از قرن سوم تا پنجم، یعنی علویان زیدیه طبرستان در شمال ایران مربوط هستند.

۳-۱. دایره شمول شخصیت‌های هماهنگ با اطلاعات به دست آمده

با توجه به تاریخ طبرستان و حکومت‌های علویان شمال ایران، این شخصیت‌ها به ترتیب تاریخ، می‌توانند در دایره شمول نویسندگان این توقیعات در کتاب احتجاج قرار گیرند:

۱. حسن بن زید (داعی کبیر)؛ از سال ۲۵۰ تا ۲۷۰ ق؛
۲. محمد بن زید (برادر داعی حسن بن زید)؛ از سال ۲۷۰ تا ۲۸۷ ق؛
۳. حسن بن علی (ناصر کبیر اطروش)؛ از سال ۲۸۷ تا ۳۰۴ ق؛
۴. حسن بن قاسم (داعی صغیر، داماد و جانشین ناصر کبیر)؛ از سال ۳۰۴ تا ۳۱۶ ق؛
۵. جعفر بن محمد (برادرزاده ناصر کبیر)؛ از سال ۳۲۰ تا ۳۵۰ ق؛
۶. محمد بن حسن بن قاسم (فرزند داعی صغیر)؛ از سال ۳۵۳ تا ۳۶۰ ق؛
۷. احمد بن حسین هارونی (به اتفاق برادرش، ابوطالب هارونی)؛ از حدود سال ۳۸۰ تا ۴۱۱ ق (ر.ک: موسوی نژاد، ۱۳۸۷: سراسرمتن).

با مطالعه تاریخ و ترجمه و احوال زندگی این حاکمان، قرائن و شواهدی می‌توان یافت که نشان می‌دهند توقیعات، می‌توانند با کدام یک از این حاکمان، یا دولتمردان آن‌ها مرتبط باشند. همه این حاکمان زیدیه طبرستان، جنبه‌های سیاسی، اجتماعی و دینی داشته‌اند؛ اما در بین آن‌ها، ناصر کبیر، از لحاظ علمی، تمایلات دینی و تألیف آثار تخصصی مذهبی و وجهه بسیار پر



رنگ تری داشته است. همچنین در تاریخ زندگی ناصر کبیر، وقایعی ملاحظه می‌شوند که این وقایع، با متن توقیعات منسوب به شیخ مفید دارای شباهت‌ها و هماهنگی‌هایی هستند.

۳-۲. هماهنگی داستان فتنه بر اطروش و متن توقیعات

وقتی حسن بن علی، ناصر کبیر اطروش (م ۳۰۴ق)، در سال ۳۰۱ ق امل را فتح کرد و حاکم طبرستان و امام زیدیه شمال ایران شد؛ احکام پادشاهی و امر و نهی مُلک را به سید حسن بن قاسم (یعنی داعی صغیر) سپرد که پسرعمو و سپه‌سالارش بود.

اما حرص دنیا، حسن بن قاسم را از راه سلامت بگردانید؛ و در پی تیره شدن مناسباتش با حسن اطروش و همچنین تمایل برخی از سپاهیان به او، در سال ۳۰۳ ق ناصر اطروش را گرفته و دست بسته به قلعه لارجان (قلعه ملک بهمن) لاریجان فرستاد. تعدادی از سپاهیان حسن بن قاسم نیز که این واقعه را دیدند، به خانه و حرم ناصر اطروش ریختند و به غارت اموال او پرداختند، و اهل و عیال حرم اطروش را با خود بُردند. پس از این واقعه، برخی از سپاهیان به حسن بن قاسم اعتراض کردند و حسن بن قاسم که اوضاع را وخیم دید، به مقابله با شورشیان پرداخت؛ و در این حین، مجروح و خانه‌نشین شد.

در این هنگام، لیلی بن نعمان، حاکم ناصر اطروش در ساریه، که از سرداران وفادار به حسن بن علی، یعنی ناصر اطروش بود، با حسن بن قاسم همراهی نکرد؛ و با عجله خود را از کوه، جنگل و دشت، به قلعه لارجان جنوب امل رساند و ناصر اطروش را آزاد کرد؛ و سپس به امل رفت و حسن بن قاسم را شکست داد (ر.ک: مرعشی، ۱۳۶۳: ص ۲۱۶ - ۲۲۱ و مادلونگ، ۱۹۸۷: ص ۲۴ - ۳۳ و ۷۱ - ۷۵ و ۸۵ - ۱۰۱ و ۲۰۹ - ۲۴۱).

وقتی این داستان را با متن توقیعات و برخی از اطلاعات و مفاهیم آن، همانند «... مِنْ فَتْنَةٍ قَدْ أَنْفَتَ عَلَيْكُمْ...»، «... كَانَ آمِنًا مِنَ الْفِتْنَةِ الْمُبْطَلَةِ...»، «... حَادِثَةٌ بِالْحَرَمِ الْمُعْظَمِ مِنْ رِجْسِ مُنَافِقٍ مُدْمَمٍ...» و «... الْأَنَّ مِنْ مُسْتَقَرٍّ لَنَا يُنْصَبُ فِي شِمْرَاخٍ مِنْ بَهْمَاءَ صِرْنَا إِلَيْهِ أَنْفَاءً مِنْ عَمَالِيلِ الْجَانَا إِلَيْهِ»؛ مقایسه می‌کنیم، داستان، با متن نامه‌ها و اتفاقات کودتای حسن بن قاسم بر ناصر للحق و کمک رسانی ابن نعمان به ناصر اطروش، کاملاً هماهنگ نشان می‌دهد.



۳-۳. جمع بندی

با توجه به مناقشات انتساب کتاب به طبرسی‌ها، و نیز نفی انتساب کتاب احتجاج به طبرسی، و همچنین با توجه به این‌که بخش قابل توجهی از کتاب، از تفسیر عسکری و متعلق به ناصر اطروش و میراث زیدیه است؛ و جمع‌بندی شواهد و قرائنی که پیش‌تر بیان شد؛ به نظر می‌رسد توقیعات منسوب به شیخ مفید، از ناصر اطروش و مرتبط به واقعه شورش حسن بن قاسم و زندانی شدن ناصر کبیر، و کمک‌رسانی لیلی بن نعمان باشد.

برای توجه بهتر، ضمن بیان شرح حال مختصری از زندگی ناصر اطروش، به تفسیر و ترتیب توقیعات، با توجه به زندگی وی می‌پردازیم تا ارتباط این توقیعات با ناصر کبیر اطروش، روشن‌تر گردد:

۴. شرح حال و آثار ناصر اطروش

حسن بن علی عسکری، ملقب به «ناصر کبیر» و «ناصر للحق» (۲۳۰ - ۳۰۴ ق) سومین حاکم علوی طبرستان؛ از سادات حسینی و از نوادگان امام سجاد علیه السلام و زیدی مذهب بوده است (ر.ک: موسوی تنیانی، ۱۳۹۴: سراسر متن). وی علاوه بر طبرستان، بر نقاط دیگری از شمال ایران، از جمله دیلم و بخش‌های شرقی گیلان حاکم و مرکز حکومتش آمل بوده است. ناصر کبیر را فرمانروایی عادل معرفی کرده‌اند و بر اساس گزارش تاریخ طبری، مردم طبرستان، هیچ حکومتی را همانند حکومت وی، عادلانه ندیده بودند (طبری، بی‌تا: ج ۴، ص ۳۵۳).

سید مرتضی علم الهدی، از مرتبه علمی، زهد و فقاہت ناصر کبیر سخن گفته است (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۹۸: مقدمه). حسن اطروش، نقش مهمی در اسلام آوردن و شیعه شدن مردم طبرستان داشته است. حمایت از عالمان و دعوت از سادات برای زندگی در طبرستان، و همچنین تأسیس مساجد و مدارس دینی را از اقدامات وی دانسته‌اند (ر.ک: مرعشی، ۱۳۶۳: ص ۳۰۸ و سیدکباری، ۱۳۸۷: ص ۵۵۰).

برای ناصر کبیر، تألیفاتی را ذکر کرده‌اند؛ اما با توجه به متن آثار باقی مانده از وی، همانند کتاب البساط و الاحتساب، به نظر می‌رسد کتاب‌های وی، یا لاقلاً آثار به جای مانده از او، تقریرات و یادداشت‌های دروس تعلیمی ناصر للحق برای شاگردانش می‌باشند (ر.ک: اطروش،



۱۴۲۳: ص ۱۲)؛ که یا در زمان حیات او نوشته شده و یا پس از زندگی ناصر کبیر توسط برخی جمع‌آوری و یا نگارش یافته‌اند (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۳۷۳ و ۳۷۷ و امین عاملی، ۱۴۲۱: ج ۵، ص ۱۸۰).

در آثار گوناگونِ فهرستی و رجالی زیدیه و امامیه، کتاب‌ها و آثار متعدد و گاه پرشماری را برای ناصر اطروش برشمرده‌اند؛ که این تعداد، از حدود ۱۴۰۷ (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۵۷) و چهارده اثر (ر.ک: ابن ندیم، بی‌تا: ص ۲۴۴)، تا بیش از یکصد و شصت اثر بیان شده (ر.ک: ناشناس، مخطوط، ق ۸: ص ۱۰ به بعد)؛ و حتی به اعتقاد برخی از زیدیان مذهب قاسمیه، به سیصد اثر نیز می‌رسد (همان، ص ۱۲)؛ هر چند در حال حاضر از این آثار پر شمار، جز دو یا سه اثر، که به وی منسوب هستند؛ چیزی باقی نمانده است. برای دیدن بیش‌تر این عناوین و توضیح برخی از این آثار، می‌توان از فهرس متعدد زیدیه (ر.ک: اطروش، ۱۴۱۸ و ۱۴۲۳: مقدمه) و برخی مقالات جدید امامیه استفاده کرد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۹۸: ص ۱۷۵ و استادی، ۱۴۰۰: ز، سراسر متن).

۵. تفسیر و ترتیب توقیعات، بر اساس زندگانی اطروش

در کتاب‌های چاپی احتجاج، غالباً تیترو اصل و فرع توقیعات را پشت سر هم و با یک قلم و تفکیک نشده، درج کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۵۹۶)؛ که تأمل در این توقیعات را مبهم می‌کند؛ اما در ادامه برای توجه و تأمل بهتر، این توقیعات را تفکیک شده و متمایز و مطابق نسخه خطی کهن ذکر می‌کنیم (ر.ک: خطی: طبرسی، ۷۳۶: ص ۵۱۳ - ۵۱۶ و چاپی: طبرسی، ۱۳۸۶: ص ۴۹۵ - ۴۹۹). البته ترتیب توقیعات در متن احتجاج، اندکی جابه‌جا و درهم ذکر شده است، که در این‌جا، اصلاح و بیان می‌گردد:

۵-۱. ترتیبِ درستِ توقیعاتِ احتجاج

۵-۱-۱. توقیع الف (از طرف ناصر للحق اطروش به لیلی بن نعمان)

حدود دو صفحه و شامل موارد زیر می‌باشد:

متن اصلی توقیع الف

۱. شروع توقیع و سلام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمَّا بَعْدُ سَلَامٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمَخْلُصُ فِي الدِّينِ الْمَخْصُوصُ فِينَا
بِالْيَقِينِ.

۲. خطبه حمد

فَاتَا نَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَنَسْأَلُهُ الصَّلَاةَ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
الطَّاهِرِينَ.

۳. شروع مطلب نامه

وَنُعَلِّمُكَ أَدَامَ اللَّهُ تَوْفِيقَكَ لِنُصْرَةِ الْحَقِّ وَاجْرَلْ مَثُوبَتَكَ عَلَى نُظُوقِكَ عَنَّا بِالصِّدْقِ أَنَّهُ قَدْ أُذِنَ
لَنَا فِي تَشْرِيفِكَ بِالْمُكَاتَبَةِ وَتَكْلِيفِكَ مَا تُؤَدِّيهِ عَنَّا إِلَى مَوَالِينَا قَبْلَكَ أَعَزَّهُمُ اللَّهُ ...

۴. پایان توفیق

... مَا يُدْنِيهِ مِنْ كَرَاهَتِنَا وَسَخَطِنَا فَإِنَّ أَمْرَنَا بَعْتُهُ فُجَاءَةً حَيَّ لَا تَنْفَعُهُ تَوْبَةٌ وَلَا يُنْجِيهِ مِنْ
عِقَابِنَا نَدْمٌ عَلَى حَوْبَةٍ وَاللَّهُ يُلْهِمُكُمْ الرُّشْدَ وَيَلْطُفُ لَكُمْ فِي التَّوْفِيقِ بِرَحْمَتِهِ.

تأییدیه (امضا و پی نوشت) توفیق الف

هَذَا كِتَابُنَا إِلَيْكَ أَيُّهَا الْأَخُ الْوَلِيُّ وَالْمَخْلُصُ فِي وُدِّنَا الصَّيِّئِ وَالنَّاصِرُ لَنَا الْوَلِيُّ حَرَسَكَ اللَّهُ بِعَيْنِهِ
الَّتِي لَا تَنَامُ فَاحْتَفِظْ بِهِ وَلَا تُطَهِّرْ عَلَى حَظِنَا الَّذِي سَطَرْنَا بِهِمَا لَهُ صَمْتَاهُ أَجْدًا وَأَدِّ مَا فِيهِ
إِلَى مَنْ تَسْكُنُ إِلَيْهِ وَأَوْصِ جَمَاعَتَهُمُ بِالْعَمَلِ عَلَيْهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ
آلِهِ الطَّاهِرِينَ.

۵-۲. توفیق ب (از طرف ناصر للحق اطروش به لیلی بن نعمان)

حدود یک صفحه و شامل موارد زیر می باشد:

متن اصلی توفیق ب

۱. شروع توفیق و سلام

مفقود است.

۲. خطبه حمد

مفقود است.



۱. در نسخه کهن احتجاج (۷۳۶ق)، «تظهر» آمده است؛ و در نسخه های متأخر، «تظهر» درج شده است.

۳. شروع مطلب

وَ نَحْنُ نَعْهَدُ إِلَيْكَ أَيُّهَا الْوَلِيُّ الْمُخْلِصُ الْمُجَاهِدُ فِيْنَا الظَّالِمِينَ أَيْدِكَ اللَّهُ بِتَضَرُّهِ الَّذِي أَيْدٍ بِهِ السَّلَفُ مِنْ أَوْلِيَانَا الصَّالِحِينَ أَنَّهُ مِنْ اتَّقَى رَبَّهُ مِنْ إِخْوَانِكَ فِي الدِّينِ وَ...

۴. پایان توفیق

... فَمَا يَحْسِبُنَا عَنْهُمْ إِلَّا مَا يَتَّصِلُ بِنَا تَمَّا نَكْرَهُهُ وَ لَا نُؤْتِرُهُ مِنْهُمْ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ وَ هُوَ حَسْبُنَا وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ وَ صَلَوَتُهُ عَلَى سَيِّدِنَا الْبَشِيرِ النَّذِيرِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الظَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ.

تأییدیه (امضا و پی نوشت) توفیق ب

هَذَا كِتَابَنَا إِلَيْكَ أَيُّهَا الْوَلِيُّ الْمُتْلِهِمْ لِلْحَقِّ الْعَلِيِّ بِأَمْلَانِنَا وَ حَظِّ ثِقَتِنَا فَأَخْفِهِ عَنْ كُلِّ أَحَدٍ وَ اظْهِرْهُ وَ اجْعَلْ لَهُ نُسْخَةً تُظَلِّعُ عَلَيْهَا مَنْ تَسْكُنُ إِلَى أَمَانَتِهِ مِنْ أَوْلِيَانِنَا شِمْلَهُمُ اللَّهُ بِبِرْكَتِنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ الصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ [برخی نسخه‌های متأخر: النَّبِيِّ] وَ آلِهِ الظَّاهِرِينَ.

۵-۱-۳. توفیق ج (از لیلی بن نعمان به ناصر اطروش)

حدود یک صفحه و شامل موارد زیر می باشد:

۱. شروع توفیق و سلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَلَامٌ [برخی نسخه‌های متأخر: سلام الله] عَلَيْكَ أَيُّهَا [برخی نسخه‌های متأخر: أَيُّهَا] النَّاصِرُ لِلْحَقِّ الدَّاعِي إِلَيْهِ بِكَلِمَةِ الصِّدْقِ.

۲. خطبه حمد

فَإِنَّا مُحَمَّدٌ إِلَيْكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ [برخی نسخه‌های متأخر: نحمد الله اليك] إِهْمَنَا وَ إِلَهُ آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ وَ نَسَأَلُهُ الصَّلَاةَ عَلَى سَيِّدِنَا وَ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الظَّاهِرِينَ.

۳. شروع مطلب نامه

وَ بَعْدُ فَقَدْ كُنَّا نَنْظُرُنَا مُنَاجَاتَكَ عَصَمَكَ اللَّهُ بِالسَّبَبِ الَّذِي وَهَبَهُ اللَّهُ لَكَ مِنْ أَوْلِيَائِهِ وَ حَرَسَكَ بِهِ مِنْ كَيْدِ أَعْدَائِهِ وَ شَفَعَنَا ذَلِكَ [برخی نسخه‌های متأخر: ذَلِكَ الْآنَ] مِنْ مُسْتَقَرِّ لَنَا نَاصِبِ [برخی نسخه‌های متأخر: يُنْصَبُ] فِي شِمْرَاخٍ مِنْ بَهْمَا...

۴. پایان توفیق



... وَالْعَاقِبَةُ بِجَمِيلٍ صُنِعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ تَكُونُ حَمِيدَةً لَهُمْ مَا اجْتَنَبُوا الْمُتَهَيَّ عَنْهُ مِنَ الذُّنُوبِ.

تأییدیه توقیع ج

ندارد.

۵-۲. نمونه‌ای از تفسیر متن توقیعات

ناصر اطروش در نامه و توقیع مخفیانه الف و ب، ضمن تشریح برخی مسایل پیش آمده در مورد کودتا و فتنه حسن بن قاسم، و زندانی شدن و تعرض به حرم و اهل و عیالش، از ابن نعمان، حاکم دست نشاندۀ خودش در ساریه، درخواست همراهی و کمک دارد.

ابن نعمان با وصول نامه‌ها، قصد پشتیبانی از ناصر اطروش را می‌کند و با نیروهایش از ساریه طبرستان به سمت قلعه لارجان در جنوب آمل، یعنی محل زندانی شدن ناصر اطروش، حرکت می‌کند.

ابن نعمان در بین راه، برای اطلاع دادن به ناصر اطروش و هماهنگی وضعیت خود با او، مخفیانه نامه‌ای به ناصر اطروش می‌نویسد که توقیع «ج» می‌باشد. در این نامه، محل استقرار جغرافیایی خود که در بالای قله کوه و در نزدیکی محل قلعه لارجان بوده است؛ بیان، و خبر به زودی رسیدن خود را به ناصر اطروش، اعلام می‌کند و می‌نویسد:

... الْآنَ مِنْ مُسْتَقَرِّ لَنَا يُنْصَبُ فِي شِمَاخٍ مِنْ بَهْمَاءَ صِرْنَا إِلَيْهِ أَنْفَاءً مِنْ غَمَالِيلِ الْجَانَا إِلَيْهِ
السَّارِيَتْ مِنَ الْإِيمَانِ وَ يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ هُبُوطَنَا إِلَى صَحْصَحٍ مِنْ غَيْرِ بُعْدٍ مِنَ الدَّهْرِ وَ لَا
تَطَاوُلٍ مِنَ الزَّمَانِ وَ يَأْتِيكَ نَبَأٌ مِنَّا يَتَجَدَّدُ لَنَا مِنْ حَالٍ فَتَعْرِفُ بِذَلِكَ مَا نَعْتَمِدُهُ مِنَ الزُّلْفَةِ
إِلَيْنَا بِالْأَعْمَالِ وَ اللَّهُ مُوقِفُكَ لِدَلِيلِكَ بِرَحْمَتِهِ ... (طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۴۹۸).

۶. منشأ اشتباه انتساب

دلایل متعددی را برای منشأ اشتباه انتساب توقیعات کتاب الاحتجاج می‌توان طرح کرد که برخی از آن‌ها می‌توانند این گونه باشند:

۶-۱. تاریخ درج شده برای استنساخ توقیعات

در کتاب کنونی احتجاج، چند مطلب (حدود هشت صفحه) به نقل از شیخ مفید وجود دارد؛



یعنی توقیعات منسوب به مفید، به علاوه یک احتجاج منسوب به مفید، که بدون فاصله و پس از توقیعات و البته، به ترتیب تاریخی درج شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۴۹۵ - ۵۰۰). در خصوص مطالب این چند صفحه نکاتی قابل توجه است:

۶-۱-۱. اطلاعات تاریخی و حدیثی کامل مطالب شیخ مفید در احتجاج

در ابتدای ذکر این احتجاج منسوب به مفید، در نسخه‌های خطی نوشته شده است: «حدث الشيخ أبو علي الحسن بن معمر الرقي بالرملة في شوال من سنة ثلاث و عشرين و أربعمئة عن الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان» (ر.ک: طبرسی، ۷۳۶: ص ۵۱۶). با توجه به این تاریخ و تاریخ ۴۱۰ و ۴۱۲ ق برای توقیعات دیگر، می‌توان تمامی مطالب منسوب به شیخ مفید در احتجاج را از لحاظ استناد و تاریخ، این‌گونه ردیف کرد:

توقیع اول	ذکر کتاب ورد من الناحية المقدسة	في أيام بقيت من صفر، سنة عشر وأربعمئة	علی	محمد بن نعمان
توقیع سوم	ورد عليه كتاب آخر من قبله	يوم الخميس الثالث والعشرين من ذي الحجة، سنة اثني عشر وأربعمئة	-	-
شبه توقیع چهارم	کتب	في غرة شوال من سنة اثني عشر وأربعمئة	-	-
احتجاج بعد توقیع	حدث الشيخ أبو علي الحسن بن معمر الرقي	في شوال من سنة ثلاث وعشرين وأربعمئة	عن	محمد بن نعمان

بنابراین، سه تاریخ صفر ۴۱۰، ذیحجه ۴۱۲، و شوال ۴۱۳ ق، به همراه یک اسم «الشیخ أبو علی الحسن بن معمر الرقی» و نیز، سه استناد «ذکر، ورد و حدث»، که با «علی» و «عن»، با مطالب منسوب به شیخ مفید، در ارتباط هستند، در اختیار داریم.

به نظر می‌رسد با توجه به شباهت نگارش «محمد» و «معمر» در نگارش نسخه‌های خطی، نام «الحسن بن محمد الرقی» در نسخه برداری و به علت اندکی بدخطی کاتب، به «الحسن بن معمر الرقی» تصحیف و تبدیل شده است. مجلسی نیز در بحار الانوار، این تصحیف را تصحیح



کرده است؛ و به نقل از احتجاج نوشته است: «الحسن بن محمد الرقی» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۷، ص ۳۲۷).

درخصوص وی، ترجمه‌ای وجود ندارد؛ جز آنچه ابومنصور عبدالملک ثعالبی نیشابوری (م. ۴۲۹ یا ۴۳۰ ق) در کتاب یتیمه الدهر، نوشته است: «ظراً علی خُراسان وتصرفت به أسفار و أحوال أفضت إلى أن تقبله الشَّيْخُ أَبُو بَكْرٍ عَلِيُّ بْنِ الْحَسَنِ الْقَهْطَانِيُّ أَيْدَهُ اللَّهُ وَأَحْسَنَ بِهِ وَأَفْضَلَ عَلَيْهِ كَعَادَتِهِ عِنْدَ أُمَّثَالِهِ وَأُوطْنِهِ الْجَوْزْجَانِ» (ر.ک: الثعالبی، ۱۴۰۳: ج ۵، ص ۶۳). بنابراین، با توجه تاریخ شروع تألیف کتاب یتیمه الدهر در سال ۳۸۴ ق و نیز وفات مؤلف در سال ۴۳۰ ق (ر.ک: الزغلول، ۱۳۹۳: سراسر متن)؛ و نیز به اعتبار حیات أَبُو بَكْرٍ الْقَهْطَانِيُّ (بعد ۴۳۵ ق)، دانسته می‌شود که حیات الحسن بن محمد الرقی، حدود ۴۱۳ ق است؛ یعنی با تاریخ توقیعات و احتجاج منسوب به شیخ مفید منطبق می‌باشد.

۶-۱-۲. توجه به احتجاج منسوب به مفید، واقع در بعد از توقیعات

در احتجاج منسوب به شیخ مفید که پس از توقیعات آمده است؛ چند نکته وجود دارد:

یک. در ابتدای احتجاج چنین آمده است: «حدث الشيخ الرقي في شوال من سنة ثلاث و عشرين و أربعمائة عن الشيخ المفيد.» شیخ مفید، حدود یک ماه قبل از شوال ۴۱۳ ق، درگذشته است؛ همان‌گونه که شاگردش، شیخ طوسی، نوشته است: «[شیخ مفید] روز جمعه، سوم ماه رمضان سال ۴۱۳ ق، وفات یافت» (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷: ص ۲۳۹). بنابراین، تاریخ احتجاج، با وجود لفظ «حدث»، یک ماه پس از تاریخ درگذشت شیخ مفید است.

دو. بر عکس عبارت توقیعات که لفظ «علی» برای ابن‌نعمان استفاده شده؛ در این احتجاج، لفظ «عن» برای استناد مطلب به ابن‌نعمان، به کار رفته است.

سه. طبق ترجمه ابومنصور ثعالبی برای الشیخ الرقی، وی که راوی احتجاج منسوب به شیخ مفید است، در «الجوزجان» زندگی می‌کرده است.

جوزجان محل کشته شدن یحیی بن زید بن علی، امام زیدیه است؛ که البته در مورد موقعیت جغرافیای آن، در منطقه جرجان طبرستان و یا جرجان خراسان و حدود قلمرو علویان زیدیه شمال ایران، اختلافاتی وجود دارد (ر.ک: محمدی جلالی، ۱۳۸۵: سراسر متن). در هر صورت،



جوزجان، در قرن پنجم، منطقه‌ای زیدی یا مجاور زیدیان شمال ایران، و بسیار دور از بغداد و محل فعالیت شیخ مفید بوده است.

با توجه به این که متن احتجاج منسوب به شیخ مفید، در هیچ یک از آثار و منابع متقدمان نیامده است؛ این نکته می‌تواند شاهد روشنی باشد که شیخ رقی، این احتجاج را در منابع منطقه زیدیان طبرستان، و از شخص دیگری غیر شیخ مفید، نقل کرده است؛ و به همین دلیل، این احتجاج در منابع شیعه امامی و شاگردان شیخ مفید وجود ندارد.

۳-۱-۶. جمع‌بندی تاریخ توقیعات

با توجه به مطالبی که گذشت، به نظر می‌رسد در نگارش و استنساخ نسخه‌های خطی کتاب احتجاج یا منابع آن، در تیترو توضیحات توقیعات منسوب به شیخ مفید موجود در کتاب احتجاج، الفاظ «عن» بر اثر خطای سهوی، یا با اغراض خاصی به صورت عمدی، به «علی» تبدیل شده است؛ که پس از آن، برای خوانندگان بعدی این تصور را ایجاد کرده است که تاریخ ذکر شده در توضیحات توقیعات، برای خود توقیعات و زمان نگارش اولیه نامه‌ها هستند.

بنابراین، این تاریخ‌ها به کتابت دوره‌های بعدی توقیعات، در منابع احتجاج مربوط هستند؛ یعنی در این تاریخ‌ها، از توقیعات منسوب به شیخ مفید استنساخ رخ داده است. به عبارت دیگر، مؤلف کتاب احتجاج، توقیعات را از منابعی نقل کرده است که در آن منابع، تاریخ ۴۱۰، ۴۱۲ و ۴۱۳ ق، برای توقیعات و احتجاج پس از آن، درج شده بوده است.

۲-۶. وجود نام ابن‌نعمان در توضیح توقیعات

به نظر می‌رسد در متن اصلی توقیعات و نیز نسخه اولیه منابع متقدم کتاب احتجاج؛ عبارت توضیحی نامه‌ها، شامل «نعمان» یا «ابن‌نعمان» بوده است؛ که بر اثر خطای ادراکی نسخه‌بردار از نام نعمان، و تصور این که این نام نعمان با توجه به تاریخ موجود در آن، شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) است؛ عبارت «الشیخ المفید ابی عبدالله محمد بن محمد» را به متن نسخه خطی افزوده و هویت شخصیتی نام توقیعات را از فردی به فرد دیگر، انتقال داده باشد. این رویه، در تغییرات نسخه‌های خطی کتاب‌های مختلفی روی داده است؛ و بسیاری از تفاوت‌های نسخه‌ای در آثار متقدم، از این قبیل تصحیفات و تحریفات سهوی و عمدی نسخه‌برداران هستند.



جدا از این فرض خطای سهوی که ذکر شد، ممکن است این تصحیفات و تحریفات در متن منابع احتجاج، به صورت عمدی انجام شده باشد؛ به این معنا که یک کتاب از میراث یک مذهب و یا فرقه، که در چهارچوب عقیدتی، مشترکات قابل توجهی دارند، در طول زمان، در اختیار افراد و علمای یک مذهب مشابه قرار گرفته؛ و نسخه بردار، عمداً تغییراتی در نسخه خطی خود ایجاد کرده است. به عبارت دیگر، مثلاً برخی منابع کتاب احتجاج که به نظر می‌رسد از میراث زیدیه علویان شمال ایران یعنی طبرستان باشند؛ در طول زمان و تغییرات مذهبی در آن منطقه، در اختیار یک شیعه امامی قرار گرفته است؛ و او با توجه به مشترکات عقیدتی در جانشینی پیامبر ﷺ و علاقه متنی به استنساخ و ترویج متن، به تغییرات جزئی در نسخه خطی دست زده باشد؛ و این آثار را از متن زیدی، به متن امامی تبدیل کرده باشد.

با این تبیین موارد الف و ب، صحیح متن کتاب احتجاج، بدون تصحیفات یا تحریفات رخ داده در نسخه برداری‌های منابع این کتاب، به این شکل هستند:

توقیع اول	ذکر کتاب ورد من	في أيام بقيت من صفر، سنة عشر وأربعمائة	عن	ابن نعمان (لیلی بن نعمان؛ حاکم ساری)
توقیع سوم	ورد علیه کتاب آخر من قبله	يوم الخميس الثالث والعشرين من ذي الحجة، سنة اثني عشر وأربعمائة	عن	ابن نعمان (لیلی بن نعمان؛ حاکم ساری)
شبه توقیع چهارم	کتب	في غرة شوال من سنة اثني عشر وأربعمائة	عن	ابن نعمان (لیلی بن نعمان؛ حاکم ساری)
احتجاج بعد توقیع	حدث الشيخ الحسن بن محمد الرقي	في شوال من سنة ثلاث وعشرين وأربعمائة	عن	ابن نعمان (لیلی بن نعمان؛ حاکم ساری)

۶-۳. وجود برخی عبارات

برخی از عبارات و خطابات متن توقیعات موجود در احتجاج، مانند: «نسخه التوقیع بالید العلیا علی صاحبها» نیز، چنان بلند و پر ابهت هستند؛ که به همراه قرائن دیگر، ذهن خواننده را به سمتی می‌کشاند که لابد توقیع از شخصیت بسیار مهمی است. این شخصیت به نسبت شیخ

مفید، باید بلند مرتبه‌تر باشد؛ و چون شیخ مفید عالم تراز اول جهان تشیع در دوران خویش است؛ پس آن شخص بلند مرتبه، لابد امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است.

همچنین، عبارت توضیحی قبل از شروع توقیع اول، که در آن آمده است: «ذکر موصله انه یحمله عن ناحیه متصله بالحجاز»؛ ذهن خواننده را به حجاز در عربستان و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌برد؛ در صورتی که ابن‌نعمان برای آزادی اطروش و در لشکر کشی خود از ساریه به قلعه لارجان (در ۷۵ کیلومتری جنوب آمل)، وقتی نامه‌ای از میانه راه به ناصر اطروش نگاشته، محل ارسال نامه، اردوگاه او، در منطقه‌ای بر سر راه حجاز بوده است؛ یعنی راهی که حاجیان ساریه طبرستان، از آن طریق، به سفر حج و حجاز می‌رفته‌اند.

همین تصورات، همراه تصور این که نامه به محمد بن محمد بن نعمان منسوب است؛ فضای ذهنی خواننده و نسخه‌بردار را سهواً منحرف می‌کند که این توقیعات به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف مربوط است. این فرض، در حالت سهوی بودن تصحیفات، قابل عرضه است؛ و اگر تحریفات توقیعات در منابع احتجاج، عمدی باشد، چنانچه پیش‌تر اشاره شد؛ این عبارات بلند نیز، حاصل تلاش منحرف‌کننده نسخه، از میراث زیدی به میراث امامیه خواهد بود.

۶-۴. گنگ و نامفهوم بودن متن توقیعات

اگر تصحیفات و تحریفات متن منابع کتاب احتجاج درباره توقیعات را سهوی در نظر بگیریم؛ با گنگی و نامفهوم بودن متن نامه‌ها نیز هماهنگ است؛ به این معنا که متن گنگ و نامفهوم توقیعات، به خیالات و توهمات قبلی نسخه‌برداران کمک کرده و نسخه‌برداران را در توهم خود از لفظ ابن‌نعمان و تاریخ‌های موجود در توضیح نامه‌ها، استوارتر کرده و باعث اشتباه آن‌ها در تغییرات نسخه‌ای شده است.



نتیجه‌گیری

۱. اطلاعات و شواهد متنی توقیعات منسوب به شیخ مفید، می‌تواند ما را در شناخت صاحبان و نویسندگان اصلی توقیعات، راهنمایی کند؛ مثلاً با توجه به مطالب و تاریخ‌های مرتبط با توقیعات، می‌توان نتیجه گرفت که این نامه‌ها احتمالاً در محدوده سال‌های ۲۶۰ تا ۴۱۲ق، نگارش یافته‌اند. همچنین، با توجه به ساختار توقیعات، به نظر می‌رسد این توقیعات، نامه‌هایی حکومتی و نوشته‌هایی رد و بدل شده میان شخصیت‌های حکومتی هستند؛ که ظاهراً در توقیع اول، شخصی از شخص دیگری کمک می‌خواهد. در بخش اول توقیع اصلی دیگر، کسی اطلاع می‌دهد که ما در منطقه‌ای هستیم و به زودی به کمک شما خواهیم آمد؛ و در بخش دوم همین توقیع، درخواست همکاری و کمک، تکرار شده است.

از سوی دیگر، جدا از کلمات خاص متن توقیعات، همانند: «شَمْرَاحٍ»، «عَمَالِیلَ»، «السَّبَارِیْتُ» و «صَحْصَحٍ»؛ که به نوعی اطلاعات جغرافیایی منطقه خاص کوهستانی و جنگلی هستند؛ برخی از واژه‌های دیگر وجود دارند، که حاوی اطلاعات ویژه‌ای برای ما هستند؛ همانند «الدَّاعِی الیه بکلمة الصدق»، «علیهم الحق و دلیله»، «الملهم للحق العلی»، «لنصرة الحق»، «سَلَامُ اللَّهِ عَلَیْكَ أَیُّهَا النَّاصِرُ لِلْحَقِّ الدَّاعِی»، «الولی الرشید»، «الْوَلِیُّ الْمُخْلِصُ فِي الدِّینِ الْمُخْصُوصُ»، «من الفتنة»، «لنصرة الحق»، «السلف الصالح»، «الاخ الولی»، «والناصر لنا» و «ولی المجاهد».

همچنین، با توجه به این که توقیعات منسوب به مفید، در منابع شیعه امامیه تا قرن یازدهم ملاحظه نمی‌شوند و در آثار حوزه حدیثی بغداد و شاگردان شیخ مفید نیز موجود نیستند؛ می‌توان نتیجه گرفت که این توقیعات در منطقه‌ای خاص و محدوده جغرافیایی مشخصی (مانند علویان زیدی طبرستان) که مؤلف در آن زندگی می‌کرده است، مشهور بوده‌اند؛ و مؤلف احتجاج، به مناسبت این شهرت منطقه‌ای، اسناد مطالب خود را، به دلیل شهرت، درج نکرده است.

۲. چون توقیعات منسوب به شیخ مفید، فقط در کتاب احتجاج آمده‌اند؛ ممکن است تأمل و توجه به خود کتاب احتجاج نیز، سرنخ‌هایی را برای کشف نویسندگان توقیعات در اختیار ما قرار دهد. برخی از این سرنخ‌ها عبارتند از: الف) تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام؛ ب) محتوای



احتجاج، با علایق زیدیه متقدم هماهنگ است؛ ج) خاستگاه ظهور و نشر احتجاج. بنابراین، حتی اگر نپذیریم که کتاب احتجاج، کتابی کاملاً زیدی، یا لاقلاً اثری برآمده از منابع زیدیان است؛ لازم است توجه کنیم که مؤلف احتجاج، از تفسیر حسن بن علی عسکری زیدی، بهره فراوان برده است؛ و این احتمال نیز وجود دارد که از دیگر آثار به جای مانده از حسن بن علی اطروش و همچنین از نامه‌ها و مکاتبات علمی و غیر علمی وی استفاده کرده باشد.

۳. در جمع‌بندی کلی توقیعات، می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً این توقیعات، به شخصیت‌هایی حکومتی و دولتی از قرن سوم تا پنجم، یعنی علویان زیدیه طبرستان در شمال ایران مربوط هستند و مطالعه تاریخ و ترجمه و احوال زندگی این حاکمان، نشان می‌دهد این توقیعات می‌توانند از آن ناصر اطروش باشند. یعنی در تاریخ زندگی ناصر کبیر، وقایعی رخ داده است که این وقایع، با متن توقیعات کتاب الاحتجاج دارای شباهت‌ها و هماهنگی‌هایی است و به نظر می‌رسد این توقیعات، به واقعه شورش حسن بن قاسم و زندانی شدن ناصر کبیر، و کمک‌رسانی لیلی بن نعمان مرتبط باشد.

۴. اما این که منشأ اشتباه در انتساب این توقیعات به شیخ مفید چیست؛ دلایل متعددی را می‌توان طرح کرد که برخی از آن‌ها عبارتند از: الف) تاریخ درج شده برای استنساخ توقیعات؛ ب) وجود نام ابن نعمان در توضیح توقیعات؛ ج) وجود برخی عبارات، مانند «بالید العلیا» و «ناحیه متصله بالحجاز»؛ د) گنگ و نامفهوم بودن متن توقیعات.



منابع

۱. ابن شهرآشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶ق). *مناقب آل ابی طالب*، نجف، المكتبة الحیدریة.
۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا). *فهرست ابن ندیم*، مترجم: رضا تجدد، تهران، بی تا.
۳. استادی، کاظم (۱۴۰۰پ). «بررسی انتساب کتاب موسوم به الاحتجاج به ابومنصور طبرسی»، همایش هزاره طبرسی، ساری، دانشگاه آزاد اسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۰ث). «عرفی و بررسی کهن ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، هفت آسمان، ش ۸۳.
۵. _____ (۱۴۰۰ح). «در جستجوی ابوجعفر الحسینی العلوی المرعشی»، همایش هزاره طبرسی، ساری، دانشگاه آزاد اسلامی.
۶. _____ (۱۴۰۰ذ). «بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری»، آیین میراث، ش ۶۹.
۷. _____ (۱۴۰۰ر). «تجزیه و تحلیل محتوای داستان های راویان تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۰۵، ش ۲.
۸. _____ (۱۴۰۰ز). «عرفی آثار قرآنی ناصر للحق اطروش با تأکید بر تفسیر او»، مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۰۵، ش ۴.
۹. اصفهانی افندی، عبدالله (۱۴۰۳ق). *ریاض العلماء*، قم، بی تا.
۱۰. اطروش، حسن بن علی (۱۴۱۸ق). *البساط*، یمن (صعده)، مکتبه التراث الاسلامی.
۱۱. _____ (۱۴۲۳ق). *الاحتساب*، محقق: جذبان، یمن (صعده)، مکتبه التراث الاسلامی.
۱۲. اکبرنژاد، محمد تقی (۱۴۲۷ق). *موسوعة توفیعات الامام المهدي*، قم، مسجد جمکران.
۱۳. امین عاملی، سید محسن (۱۴۲۱ق). *اعیان الشیعة*، بیروت، دار التعارف.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد (بی تا). *لؤلؤة البحرين في الإجازات و تراجم رجال الحديث*، محقق: بحر العلوم، قم، موسسه آل البيت (ع).
۱۵. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۸ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، قم، موسسه اسماعیلیان.
۱۶. توکلی زاده، سعید (بهار ۱۳۹۹). «چالش های حجیت صدوری روایات و توفیعات ولی عصر (عج) در دوره غیبت کبری»، پژوهش های فقهی تا اجتهاد، ش ۷.

۱۷. الثعالبي، عبد الملك بن محمد (۱۴۰۳ق). *بتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*، محقق: محمد قمحية، بيروت، دارالكتب العلمية.
۱۸. جباري، محمدرضا (بهار ۱۳۸۱). «نقش و جایگاه توقیعات در عصر غیبت صغری»، انتظار موعود، ش ۳.
۱۹. جعفریان، رسول (۱۳۷۵). *تاریخ تشیع در ایران*، قم، انصاریان.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). *خلاصة الاقوال*، قم، مؤسسة نشر الفقاهة.
۲۱. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث*، بی جا، نشر موسسه آیت الله خوبی.
۲۲. درایتی، مصطفی (۱۳۹۱). *فهرستگان نسخه های خطی ایران*، تهران، کتابخانه ملی.
۲۳. دیلمی، ابوالفضل بن شهردویر (۱۳۸۸). *تفسیر کتاب الله*، مقدمه: محمد عمادی حائری، تهران، کتابخانه مجلس.
۲۴. ذهبی، محمد بن أحمد (۱۴۱۶ق). *میزان الاعتدال*، بیروت، دارالکتب العلمية.
۲۵. رحمتی، محمد کاظم (۱۳۹۳). *دانشنامه جهان اسلام؛ مدخل داعی*، تهران، دانشنامه جهان اسلام.
۲۶. رکنی، محمد مهدی (اسفند ۱۳۸۰ تا تیر ۸۱). «*درآمدی بر شناخت توقیعات*»، موعود، شماره های ۲۹-۳۲.
۲۷. رضانی، علی (بهار ۱۳۹۲). «*پیشینه ترسل و نامه نگاری در ایران از آغاز تا قرن ششم هجری*»، زبان و ادبیات فارسی آزاد سنندج، شماره ۱۴.
۲۸. زرکلی، خیر الدین (۱۹۸۰م). *الاعلام للزرکلی*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۲۹. زغلول، عارف ابوخلّف (۱۳۹۳). *دانشنامه جهان اسلام، مدخل «عبدالمملک بن محمد ثعالبی»*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۳۰. سیدکباری، علیرضا (۱۳۸۷). *حوزه های علمیه شیعه در گستره جهان*، تهران، امیر کبیر.
۳۱. شبیری زنجانی، محمد جواد (۱۳۸۳). *دانشنامه بزرگ اسلامی (مدخل توقیع)*، ج ۸، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۲. صالحی، غلامرضا (۱۳۸۹). *ماهیت شناسی توقیعات حضرت مهدی (عج)*، فرهنگ کوثر، ش ۸۲.
۳۳. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۳). *کمال الدین و تمام النعمة*، قم، چاپ غفاری.
۳۴. طبرسی، منسوب به أحمد بن علی (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*، تعلیق: السید محمد باقر الخراسان، نجف، النعمان.
۳۵. _____ (۱۳۸۱). *الاحتجاج*، مترجم: بهراد جعفری، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۶. _____ (۱۴۱۳ق). *الاحتجاج*، محقق: ابراهیم بهادری و محمد هادی به، قم، اسوه.



۳۷. _____ (۷۳۶ق). **نسخه خطی احتجاج**، کتابخانه حوزه علمیه اردکان به شماره ۱۷۷ با تاریخ ۷۳۶ق.
۳۸. _____ (بی تا). **الاحتجاج**، مترجم: نظام الدین غفاری، تهران، المكتبة المرتضوية.
۳۹. طبری، محمد بن جریر (بی تا). **تاریخ طبری**، بیروت، بی نا.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). **الغیبة**، محقق: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دار المعارف الإسلامية.
۴۱. _____ (۱۴۱۷ق). **الفهرست**، محقق: جواد قیومی، قم، بی نا.
۴۲. عارفی، هادی (پاییز ۱۳۹۴). «**بررسی جایگاه منشآت و منشآت نویسی در ایران تا پایان قرن هشتم هجری**»، تاریخ نو، ش ۱۲.
۴۳. علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۹۸). **المسائل الناصریات**، محقق: سید حسین موسوی بروجردی، قم، دارالحدیث.
۴۴. قوچانی خامنه، مریم (پاییز ۱۳۹۵). «**معرفی تفسیر کتاب الله و تبیین گرایشات زیدی و ولایی مفسر**»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ش ۴۵.
۴۵. کریمان، حسین (۱۳۴۱). **طبرسی و مجمع البیان** (تحقیق در احوال شیخ طبرسی)، تهران، دانشگاه تهران.
۴۶. کریمیان، محمود (پاییز ۱۳۹۳). «**واکاوی فتاوی منسوب به شیخ مفید**»، حدیث حوزه، ش ۹.
۴۷. گروه پژوهش موسسه فرهنگی موعود (۱۳۸۸). **کلام مهدوی (مجموعه ای از روایات و توقیعات حضرت مهدی علیه السلام)**، تهران، موعود عصر.
۴۸. مادلونگ، ویلفرد (۱۹۸۷م). **اخبار ائمة الزیدیه**، بیروت، المعهد الالماني للابحاث الشرقية.
۴۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۵۰. _____ (بی تا). **بحار الانوار**، بیروت، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۵۱. محمدی جلالی، محمد مهدی (۱۳۸۵). **قیام یحیی بن زید علیه السلام**، قم، وثوق.
۵۲. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳). **دانشنامه امام مهدی علیه السلام**، قم، دارالحدیث.
۵۳. مرعشی، ظهیرالدین (۱۳۶۳). **تاریخ طبرستان و رویان و مازندران**، محقق: برنهارد دارن، تهران، گستره.
۵۴. مسعودی، علی بن الحسین (۱۳۸۵ق). **مروج الذهب**، محقق: عبدالحمید محمد محی الدین، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.

۵۵. معلمی، مصطفی (۱۳۸۹). *روابط خاندان باو با سلاجقه و قدرت سیاسی تشیع امامیه در سده‌های پنجم و ششم هجری*، تبرستان نامه، مازندران، انتشارات رسانش.
۵۶. _____ (پاییز ۱۳۸۹). «*پژوهشی درباره نسبت صحیح طبری*»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، دوره ۴۳، ش ۱.
۵۷. موسوی نژاد، سیدعلی و موسوی تنیانی، سید اکبر (تابستان ۱۳۹۴). «*بررسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره مذهب ناصر کبیر و خاندان او*»، مجله تاریخ اسلام، ش ۶۲.
۵۸. موسوی نژاد، سید علی (تابستان ۱۳۸۷). «*زیدیان شمال ایران در قرن هشتم هجری بر اساس نسخه‌ای تازه یاب*»، هفت آسمان، ش ۳۸.
۵۹. ناشناس (حدود قرن هشتم)، *رسالة في تراجم علماء الزيدية و تأليفاتهم (نسخه خطی ناقص درباره زیدیان گیلان)*، نجف، نسخ خطی کتابخانه کاشف الغطاء، شماره ۱۵۷۳.
۶۰. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۰۷ق). *رجال نجاشی*، محقق: سیدموسی زنجانی، قم، نشر اسلامی.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنظار الموعود مجلة فصلية علمية -
تحقيقية

إنظار موعود

تم وحسب الرسالة المرقمة ٦٠٦٤ والصادرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٣٩٥ من قبل شوراى وهىئة إصدار التراخيص العلمىة التابعة للحوزة العلمىة ترقية مجلة الإنظار الموعود وجعلها فى مصاف المجلات العلمىة - التحقىة

هىئة التحرىر (حسب تسلسل الحروف):

- بهروزى لك، غلام رضا
(أستاذ فى جامعة باقر العلوم علیه السلام)
جبارى، محمد رضا
(معيد فى مؤسسه الإمام الخمينى علیه السلام العلمىة والتحقىة)
خسروپناه، عبدالحسین
(أستاذ فى مركز الدراسات الثقافىة والفكر الإسلامى)
رضانجاء، عزالدین
(أستاذ فى جامعة المصطفى علیه السلام العلمىة)
رضائى الاصفهانى، محمدعلى
(أستاذ فى جامعة المصطفى علیه السلام العلمىة)
زارعى متین، حسن
(أستاذ فى جامعة طهران)
شاکرى الزواردهى، روح الله
(معيد فى جامعة طهران)
صفرى الفروشانى، نعمة الله
(أستاذ فى جامعة المصطفى علیه السلام العلمىة)
کلباسى، مجتبى
(أستاذ فى الحوزه العلمىة)
محمد الرضائى، محمد
(أستاذ فى جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهودىة التخصصى الحوزه العلمىة قم المقدسه

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمین الشیخ محسن القرائى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاکرى الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرىر:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل علیدوست

التنضيد والإخراج:

مسعود سلیمانى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة فى نشر المجلة:

www.entizar.ir

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

موقع مجله الانتظار الموعود

موقع علوم العالم الإسلامى

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصىة



العنوان: قم المقدسه شارع الشهداء (صفائىة) زقاق آمار، مركز المهودىة التخصصى

الهاتف: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦٠ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٨٤١٦٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ٩٠٠/٠٠٠ ريال

السلوكيات والافعال الأخلاقية لتعاليم الإنتظار مع التأكيد على مجالي التعليم والتعلم

روح الله شاكري زواردهي^١

زهراء عواظي^٢

واحدة من أكثر الاساليب والآليات فعالية وكفاءة وتأثيراً على النظام التعليمي للمجتمعات الشيعية هو الإستفادة من «تعاليم الإنتظار» كواحدة من التعاليم العقيدية ومبدأ اصلي يستطيع من وضع بصماته المباشرة على هداية ونمو وتطور المجتمع العلمي .

ولاشك فإن من جملة السلوكيات والافعال الأخلاقية لتعاليم الإنتظار في المجال التعليم والتعلم وجود ثلاثة من المكونات المعرفية وهي: التوجيه والعمل ومحورية العقل والعدالة والمحبة. وبالنظر الى قانمية المكونات الثلاثة المكونة في نص الظهور والإنتظار المطلوب هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن النظم التعليمية والتعليم المتعالى التي تستوعبها هذه المجالات الأخلاقية الثلاثة المهمة فإن تحليل سلوكياتها واستعمالاتها على كونها أهداف تعليمية تكون قادرة وبإمكانها أن تصنع نظاماً تعليمياً فعالاً ومتحركاً وقوياً ومنظومة للتربية المتكاملة وبالتالي تحقيق أهداف المجتمع في مقام العلم والعمل . وقد سعت المقالة هذه ومن خلال الإعتماد على الاسلوب والمنهج الوصفي - التحليلي وإتباع الوضع الأمثل للنظام التعليمى المتبع للحكومة المهدوية لتنظيم وبلورة وتكامل الوضع الفعلي الموجود للنظام التعليمى بالشكل الأفضل وبالتالي التناغم مع كل واحد من المجالات المعرفية والإستفادة المطلوبة من التوجيه والعمل والمحصلة الإنسجام والتلاحم مع المجتمع المنشود والوصول إليه وبالطبع فإن من أهم النتائج لمثل هكذا إعادة نظر هي تحقيق الهدف المتعالى للتزكية والتربية الإلهية والتي محصلتها النهائية هي السعادة والقرب الإلهي .

المصطلحات المحورية: الأخلاق الإسلامية، تعاليم الإنتظار، التعليم والتعلم، السلوكيات الأخلاقية، العقلانية، المحبة، العدالة .

١. أستاذ مساعد فى قسم معرفة الشيعة والمعارف والعلوم الإسلامية بربديس فارابى جامعة طهران .

٢. طالبة فى مرحلة الدكتوراه جامعة المعارف والعلوم الإسلامية (الكاتب المسؤول) .

التحليل النقدي لتاريخ ديويد كوك على الروايات الواردة عن آخر الزمان الدراسة

خاصه ابن صياد^١

زينب السادات الحسيني^٢

نصرت نيل ساز^٣

فرشته سقا^٤

لقد تم اطلاق وتسمية مجموعة من الروايات الواردة عن آخر الزمان الإسلامي عن شخص باسم «ابن الصياد» وقد تناول عدد من المحدثين والعلماء دراسة ومناقشة شخصية هذا الرجل وكونه دجالاً أم لا وذلك من الماضي وحتى يومنا هذا وأعتبر ديويد كوك وهو احد علماء الباحثين في آخر الزمان الإسلامي الروايات حول ابن الصياد بمثابة حلقة فرعية للروايات الدجال العامة وقد وصل وبواسطة المنهج التاريخي الذي تضمنته ووجودها في الجامعات الحديثة الى نتيجة مفادها ان تاريخ هذا الروايات لا بد ان يعود الى النصف الثاني للقرن الثالث الهجري وتطرت هذه الدراسة ومن خلال الإستعانة والإستفادة من جميع الأساليب والمناهج التاريخية للمستشرقين والتي تشمل التاريخ الذي يستند الى المصادر القديمة والسند والنص - السندي الى تحليل ونقد التاريخ الذي إعتمه كوك على هذه الروايات وعملت وبواسطة دراسة التقارير التاريخية والروائية الى نقد آراء كوك حول كون ابن الصياد دجالاً . والنتيجة إن المنهج التاريخي لكوك لا يرتقي الى المستوى المطلوب واللازم ومتردد حول شخصية ابن الصياد وجرى إثبات وبعد الدراسة التاريخية والروائية تشخيص ومع إفتراض الوجود التاريخي إن ابن الصياد لايعتبر شخصاً دجالاً .

المصطلحات المحورية: وضع التاريخ، اساليب وضع التاريخ، ديويد كوك، روايات اخر الزمان، ابن الصياد .

١. مأخوذة من أطروحة الدكتوراه تحت عنوان «التحليل الإنتقادي للأسس والمباني ، منهجية وآراء ديويد كوك ، في مواجهة الروايات الواردة عن آخر الزمان الإسلامي» جامعة مازندران - بابلسر .
٢. أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث ، جامعة مازندران - بابلسر .
٣. أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث ، جامعة تربية المدرس - طهران .
٤. طالب في مرحلة الدكتوراه قسم علوم القرآن والحديث ، جامعة مازندران - بابلسر .



دراسة مجال علم النفس وسياقاته المؤثرة على الإذعان والقبول لمدعي المهدوية في ايران المعاصرة

مسلم كامياب¹

تعتبر عملية دراسة الحركات والتيارات الإنحرافية «المهدوية» من جملة القضايا الغنية والأفكار الخصبية في مجال الدراسات المهدوية، ولاشك فإن الأبحاث التي تدور حول هذه التيارات والحركات ودراسها ضئيلة للغاية وتعتبر الدراسة والمقالة هذه مدخل من أجل الإجابة على السؤال الذي يتمحور حول ماهي المجالات علم النفس وسياقاته التي تساهم في القبول والإذعان لمن يدعي المهدوية كذباً ومن جملة اللوازم والضروريات في التطرق الى هذه الموضوع هي معرفة وتشخيص المجالات والسعي لأجل ملئ الفجوات الموجودة في هذه الركيزة المهمة وكذلك الحيلولة دون وقوع النتائج السلبية العديدة في الجانب العقدي من قبيل التفرقة وإهدار الطاقات والإمكانيات للمجتمع الشيعي وتدمير رؤية وعلاقة الخلاص المهدوية والمقالة التي بين أيدينا والتي تم كتابتها بالاسلوب الوصفي - التحليلي هي بصدد وبالاعتماد على الوثائق المدونة المنتشرة وغير المدونة نظير الملفات الصوتية والتصويرية والملفات والقضايا القضائية لبعض من المدعين المهدوية لكشف بعض السياقات النفسية المؤثرة في عملية إدعاء المهدوية كذباً وأظهرت التحاليل وتكوين البيانات التي تم جمعها يان هناك بعض من الأراضيات الموجودة بين أوساط المريدين مثل «ضعف عزة النفس» و «المبالغة في البساطة» و «حافز الإنجاز لدى المريدين» و «السعي وراء القوة» و «الإختلال في الشخصية» لبعض من المريدين كلها تؤثر بشكل أو بآخر على إيجاد المناخ المناسب لجذب المدعين وتحفيزهم للولوج في هذا الميدان وتلعب تلك العوامل وبالإضافة الى عوامل من قبيل «التواصل الفعال وشخصية المدعي» والتي تؤثر كثيراً على عملية المريد وتربية المريدين دوراً مهماً في هذا الامر .

المصطلحات المحورية: المهدوية، المدعين كذباً، مجالات علم النفس وسياقاته، ايران المعاصرة.

١. طالب في مرحلة الدراسات العليا، المرحلة الرابعة، مركز المهدوية التخصصي، الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

التحليل النظري للمسيحية الصورية ؛ مع التأكيد على نظريات عدد من علماء الاجتماع

مهراب صادق نيا

إن «ظهور المسيحية الصورية» هي بمثابة كابوس ثقيل يهدد عقيدة الموعود ولطالما واجهت المؤسسة الدينية خطر تهديد ظهور تيارات تدعي المسيحية والتي يشار إليها عموماً بالتيارات المنحرفة وصانعة للبدعة، وقد أضحت التيارات التي تدعي المسيحية الصورية ونتيجة التأثير المباشر للتكوينات الاجتماعية وبعد الدخول الى العالم الجديد موضوعاً مفضلاً لدى علماء العلوم الاجتماعية ولاسيما علماء الاجتماع وقد حاول هذا المقال الي إظهار أهم أسباب ظهور المسيحية الصورية في نظرهم وذلك بالإشارة إلي الأدبيات التي أنتجها عدد من علماء الاجتماع في هذا المجال.

وقد اتبعت هذه المقالة المنهج النوعي والاستكشافي وتمّ ومن خلال تحليل المحتوى والمضمون العرفي واستخدام النظريات المقدمة، التطرق الى عملية مجريات وأسباب عوامل ظهور من يدعي المسيحية كذباً وذلك من منظور العلماء والمفكرين . وطبقاً للنتيجة التي ظهرت يمكن تقسيم وتصنيف تلك العوامل الى ثلاثة تقسيمات وهي «العوامل المحددة» و «المؤثرة» و «المسرعة» .

وفي هذا البحث فقد تم إدخال عملية اضطراب المجتمع كعامل حاسم ومفصلي وجرى التعريف كذلك والإشارة الى عوامل مؤثرة منها: فشل النظام المتبع، عدم الرضا العام، وعدم وجود نظام حكومي، اضطراب الكتلة، عدم تحقيق التطلعات العامة، إنتقال القيمة، تمايز القيمة، التحديات الشاملة .

المصطلحات المحورية: المسيحية الصورية، الاف المراتب والدرجات، المسيحية الكاذبة، علم الاجتماع، الإعتقاد بالمسيحية، نشأة العقيدة المسيحية .



دراسة ونقد العملية المهدوية النوعية من منظار علماء اهل السنة المعاصرين^١

٢ مهدي يوسفيان

٣ عبد القادر الاحمدي

مما لاشك فيه فإن «المهدوية» هي من العقائد الإسلامية التي لها جذور ضاربة في الروايات الواردة عن النبي الأكرم ﷺ ويعتقد أكثر أهل السنة بأن المهدي الذي بُشِّرَتْ به الروايات المتواترة لم يولد الى الآن وهو شخص غير معروف بل هو شخص من صلب النبي الأكرم ﷺ ومن ولد مولاتنا فاطمة الزهراء ﷺ وكل من يستطيع النهضة والقيام بالعدالة يمكن أن يكون مصداقاً جلياً للمهدي ويطلق على هذه العملية «بالمهدوية النوعية» وقد اهملت هذه الفئة أبعاداً أخرى في مسألة المهدوية لم تأخذ في كلام النبي الأكرم ﷺ منها وجوب وجود الحجة المحي على الأرض في كل زمان ووجوب معرفة المصداق العيني للإمام صاحب العصر والزمان ﷺ والذي جرى بيان مصداقه في حديث وكلام النبي ﷺ على إنه الولد التاسع من صلب الإمام الحسين ﷺ. وعملت هذه المقالة التي تم كتابتها بصورة وصفية - تحليلية الى دراسة ونقد عملية «المهدوية النوعية» عند اهل السنة المعاصرين، وأظهرت بأن الأدلة التي يقدمها هؤلاء مخدوشة وغير مقبولة على اساس المباني والاسس التي يعتقدون هم بها وتعتمد بياناتهم واساليبهم على حالة من التعصب المذهبي اكثر مما عليها البحوث والتحقيقات العلمية .

المصطلحات المحورية: المهدوية، المهدوية النوعية، المهدوية الشخصية، اهل السنة المعاصرين، الدراسة والنقد.



١. مأخوذة من أطروحة رسالة الدكتوراه بعنوان «نقد ودراسة الأساليب والإتجاهات الكلامية عند أهل السنة المعاصرين حول المهدوية» جامعة المصطفى ﷺ العالمية.

٢. عضو في الهيئة العلمية مركز المهدوية التخصصي، قم المقدسة.

٣. باحث في مرحلة الدكتوراه قسم التيارات الكلامية المعاصرة، جامعة المصطفى ﷺ العالمية.

معرفة كتاب التوقيعات الاحتجاج، المنسوبة للإمام صاحب العصر

والزمان عَلَيْهِ السَّلَام في عصر الغيبة الكبرى

كاظم الاستادى¹

تتعلق التوقيعات المنسوبة للإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَام جميعها الى عصر الغيبة الصغرى وفي خضم ذلك فإن هناك توقيعين أو ثلاثة يعود مصدرها الى الشيخ المفيد وذلك بتاريخ ٤١٠ و٤١٣ ق في نسخة كتاب الإحتجاج المنسوب للطبرسي تتعلق بعصر الغيبة الكبرى، وقد شكك بعض من العلماء في إنتساب وإعتبار تلك التوقيعات ومن جهة أخرى فقد أظهرت الابحاث الجديدة بان تلك التوقيعات لم تكن صادرة من الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَام الى الشيخ المفيد ونظراً الى عدم إنتساب وإعتبار تلك التوقيعات يفتح على السطح سؤال مفاده: إذا لم تكن تلك التوقيعات الموجودة في كتاب الإحتجاج من الإمام صاحب الأمر عَلَيْهِ السَّلَام ومرسلة الى الشيخ المفيد إذن فلمن ياترى تعود؟ وكيف يمكن أن تعود تلك الرسائل الى شخص آخر؟ وماهي الأدلة والقرائن التي تظهر تعلق تلك التوقيعات الى شخص بخصوص؟ ويتناول هذا التحقيق وبعد ذكر مقدمات الى ذكر شواهد تبرز بان هذه التوقيعات وعلى الأرجح هي تلك الرسائل التي تم تبادلها بين ناصر الكبير الأطروش وابن النعمان حاكم منطقة طبرستان وتتعلق بالفتنة التي قام بها الحسن بن القاسم ومساعدة ليلى بن النعمان الى رجوع ناصر للألتحاق بالحكومة.

المصطلحات المحورية: الغيبة الكبرى، الإحتجاج، توقيعات الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَام، الشيخ المفيد، ناصر الأطروش، ليلى بن النعمان.



١. ماجستير فى قسم القرآن والحديث، جامعة القرآن والحديث، قم المقدسة.

Recognition of the Authors of the Inscriptions Attributed to Imam of the Age (a.s) in the Era of Greater Occultation, Written in the book Al-Ihtijaj

Kazem Ostadi¹

The inscriptions attributed to Imam al-Asr (as) all belong to the period of minor occultation. In the meantime, two or three inscriptions attributed to Sheikh Mufid, dated 410 and 412 AH, have been reported in the copy of the book Al-Ihtijaj attributed to Tabarsi, which are related to the era of greater occultation. Some thinkers have been skeptical of their attribution and validity. On the other hand, new research shows that these inscriptions from the Imam of the Age (a.s) for the Sheikh Mufid. Due to the lack of attribution and validity of the inscriptions attributed to Sheikh Mufid written to Imam of the Age (a.s), the question arises that if these inscriptions in the book of Al-Ihtijaj are not from the Imam of the Time (a.s) to the sheikh, whom are they for? How can these letters be cited to someone else? Or what are the reasons and evidences to show that these petitions belong to a certain person? The present study, mentioning a preliminary introduction, deals with the evidences that show that these inscriptions are most likely the letters exchanged between Nasser Kabir Atroush and Ibn Numan, the ruler of Sariyeh Tabarestan, which are related to the sedition of Hassan ibn Qasim, and the assistance of Lily ibn Nu'man to the return of Nasser al-Lahaq to the government.

Keywords: greater occultaion, Al-Ihtijaj, Imam of the Time's (a.s) inscriptions, Sheikh Mufid, Nasser Atroush, Lily Ibn Numan.

1. Master of Art in Quran and Hadith, Quran and Hadith University of Qom.

Examining and Criticizing the Approach of a Typical Mahdism, in View of Contemporary Sunni Thinkers¹

*Mahdi Yousofiyan*²

*Abd Alghader Ahmadi*³

"Mahdism" is one of the Islamic beliefs which has its roots in the narrations of the Prophet (pbuh). Most Sunnis believe that the Mahdi promised in successive narrations has not yet been born and is not a specific person; rather, everyone from the generation of the Prophet (pbuh) and from the children of Hazrat Zahra (a.s) who can rise to justice can be an example of the Mahdi. This approach is called "a typical Mahdism". In this regard, other aspects of the issue of Mahdism have been ignored in the words of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him); like the necessity of having a living proof on earth at any time and the necessity of knowing and recognizing the objective example of the Imam of the Age (a,s), the example of which in the words of the Prophet (a.s) is mentioned as the ninth child of the generation of Imam Hussein (a.s).

This descriptive-analytical study examines and criticizes the approach of "typical Mahdism" in contemporary Sunnis and shows that their claims and reasons are distorted based on their own accepted principles and their approach is based more on religious prejudices rather than scientific research.

Keywords: Mahdism, typical Mahdism, personal Mahdism, contemporary Sunni, review and critique.

1. Excerpted from the doctoral dissertation "Criticizing and Examining Contemporary Sunni Theological Approaches to Mahdism" in Al-Mustafa International University.

2. Faculty Member at the Specialized Center of Mahdism.

3. Ph.D. Student of Field of Contemporary Theological Movements at Al-Mustafa International University.



Theoretical Analysis of False Christs; Examining the Views of a Number of Sociologists

Mehrab SadeghNiay¹

"False christianity" threatens the faith in the promised like a nightmare. The institution of religion has always faced the threat of the emergence of movements claiming to be Messiah and has often been referred to as deviant and heretical movements. Entering the new world, the false Christian movements became the subject of interest of humanities thinkers, especially sociologists, because of the influence they had over social formulations. This article has tried to show what the most important reasons for the emergence of false Christs in their view, referring to the literature produced by a number of sociologists in this field. The approach of this article is qualitative and exploratory and by analyzing the customary content of the presented theories, it has regulated the factors of the emergence of false Christs from the perspective of thinkers. Based on what is concluded, these factors can be divided into three categories: "determining factors", "effective factors" and "accelerator factors". In this study, social disorder has been introduced as a determining factor and also system inefficiency, public dissatisfaction, lack of government, mass disorder, failure to achieve collective ideals, value transition, value differentiation, and pervasive challenges have been introduced as influential factors.

Keywords: false Christs, millennialism, false Messiahs, sociology of beliefs on Christs, origin of Christianity.

1. Assistant Professor of Group Abrahamic Religions at University of Religions and Denominations of Qom.

Investigating the Psychological Grounds Affecting the Acceptance of the Claims of False Claimants of Mahdism in Contemporary Iran

Moslem Kamyab¹

"Study of deviant movements of Mahdism" is one of the great and thought-provoking questions in the field of Mahdism studies. Despite the pervasive approach to the issue of deviations in the field of Mahdism, there is little research on the grounds of inclination to these movements. The reviews in this article are a prelude to answering the question of what are the psychological grounds for accepting the false claims of Mahdism. Knowing these areas and trying to fill the existing gaps paving the ground for it are among the necessities to address this issue. It is also possible to avoid the numerous numbers of negative consequences on beliefs, such as sectarianism, wasting the capacities of the Shiite community and destroying the salvific idea of Mahdism. The following article, with descriptive-analytical method with reference to written, published and unwritten sources such as audio, video files and court cases of some false claimants of Mahdavi, seeks to represent some areas of psychology affecting the false claim of Mahdism. The results of analyzing and combining the collected data show that some areas exist among the disciples, such as "low self-esteem", "simplification" and "motivation for the progress of the disciples", "power-seeking" and "personality disorder". Some followers influence the establishment of platforms for attracting claimants; and these are in addition to factors such as "effective communication and charismatic personality of the claimant," which, in itself, is very effective in this process of discipleship and disciple-training.

Keywords: Mahdism, false claimants, psychological fields, contemporary Iran.

1. Graduate Student of Level 4 at the Specialized Center of Mahdism of Qom Seminary.

A Critical Analysis on David Cook's Histography of the Apocalyptic Narrations about Ibn Sayyad¹

*Zeynab Sadat Husseini*²

*Nosrat Niel Saaz*³

*Fereshteh Sagha*⁴

A group of Islamic apocalyptic narrations have mentioned a person named "Ibn Sayyad". Narrators and scholars have debated whether Ibn Sayyid would be the Antichrist or not from the past to the present. David Cook, one of the apocalyptic Islamic scholars, has considered the narrations about Ibn Sayyad as a sub-cycle of the narrations of the Antichrist and by the method of dating based on being found in the hadith collections has concluded that the history of these narrations should be in the second half of the third century AH. Using all methods of Orientalist historiography, including dating based on the oldest source, document and text-document, this study analyzes and criticizes Cook's historiography on these narrations and examines Cook's view on Ibn Sayyid being the antichrist by examining historical and narrative reports. As a result, Cook's method of historiography is not effective for the most frequent narrations about Ibn Sayyid, and in the study of history and narration, it was determined that Ibn Assyad is not the Antichrist, assuming his historical existence.

Keywords: dating, dating methods, David Cook, apocalyptic narratives, Ibn Sayyad.



-
1. Excerpted from the doctoral dissertation "Critical Analysis of the Foundations, Methods and Perspectives of David Cook in the Face of Islamic Apocalyptic Traditions" Mazandaran University, Babolsar.
 2. Associate Professor of the Group of Quran and Hadith Sciences at Mazandaran.
 3. Associate Professor of the Group of Quran and Hadith Sciences at Tarbiat Modares University of Tehran.
 4. Ph.D Student of Quran and Hadith Sciences at Mazandaran University-Babolsar.

Ethical Functions of the Doctrine of Awaiting with Emphasis on the Two Areas of Teaching and Learning

*Rouhollah Shakeri Zavardehi*¹

*Zahra Avatefi*²

One of the most effective areas affecting the education system of Shiite communities is benefiting from the “doctrine of awaiting”, as one of the belief teachings and fundamental principles that can influence the guidance and growth of the scientific community. Among the ethical functions of the creed of awaiting in the atmosphere of education are the three cognitive, tendency and functional components of rationalism, kindness tendencies and justice orientations. Considering the fact that these three elements are concealed in the context of the desired appearance and awaiting and on the other hand, advanced and transcendent educational systems are indebted to these three important areas of ethics; analyzing the functions of these three components as the goals of teaching can make the educational system dynamic, capable and education-oriented and achieve the goals of Islamic society at the level of knowledge and action. In this article, based on the descriptive-analytical method and by modeling the optimal situation of the educational system of Mahdavi government, the current situation of the educational system is organized in the best way and in accordance with the goals of each cognitive, orientation and functional areas, maximum use and consistency with the target community. The most important achievement of such review is the realization of the transcendental goals of purification and Devine training the result of which is Devine prosperity and closeness.

Keywords: Islamic morals, the doctrine of awaiting, the ethical functions, rationality, kindness, justice.

1. Associate Professor at the Group of Shia Studies and Islamic Knowledge at Farabi Campus, Tehran University.

2. Ph.D Graduate Student of Islamic Ma'aref University (Corresponding Author)

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

IN THE NAME OF ALLAH

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار مود

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: +98253773160

Journal site: www.entizar.ir

Email: entizarmagg@gmail.com

Price: 900/000 Rials



مركز تخصصي مهدويت
مركز تخصصي مهدويت

هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)
تک شماره	۲۰۰۰۰۰ + ۹۰۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۸۰۰۰۰ + ۳۶۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۲۰۷۵ 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، فیابان شهدا (صفائیه)، کوچه شماره ۲۲۵ (آمار)، بن بست شهید علیان،

مرکز تخصصی مهدویت (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۶۶۱



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..... نام خانوادگی..... میزان تحصیلات.....
شغل..... نشانی.....
کد پستی..... تلفن.....
تعداد درخواستی..... شروع اشتراک از شماره.....
مبلغ پرداختی.....
تک شماره‌های.....
نوع درخواست حواله.....
کد اشتراک..... نوع درخواست: پست سفارشی - پیشتاز

محل امضا