

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَفَضَّلًا عَلَیْهِ
پژوهشنامه موعود

سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز:

پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی انتظار پویا؛
مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:

حجت الاسلام و المسلمین مجتبی کلباسی

سر دبیر:

حجت الاسلام و المسلمین مهدی یوسفیان

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه:

حجت الاسلام و المسلمین حسین علی جباری

ویراستار:

ابوالفضل علیدوست

مترجم انگلیسی:

زینب فرجام فرد

مترجم عربی:

ضیاء الذهاوی

اعضاء هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا):

الهی نژاد، حسین (دانشیار پژوهشگاه علوم و
فرهنگ اسلامی)

بهروزی لک، غلامرضا (استاد دانشگاه باقرالعلوم
قم)

دهقانی آرانی، زهیر (پژوهشگر پژوهشکده
مهدویت و موعودگرایی)

شاکری زواردهی، روح الله (دانشیار دانشگاه
تهران پردیس فارابی)

صفری فروشانی، نعمت الله (استاد جامعه
المصطفی العالمیه)

عرفان، امیرمحسن (استادیار دانشگاه معارف اسلامی
قم)

کلباسی، مجتبی (استاد حوزه علمیه قم)
معنوی، سیدمجتبی (فاضل حوزوی، پژوهشگر

پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی انتظار پویا)
یوسفیان، مهدی (فاضل حوزوی، مدیر

پژوهشکده مهدویت موعودگرایی انتظار پویا)



آدرس نشریه: قم، خیابان شهدا (صفائیه) کوی ۲۲ (آمار) بن بست شهید علیان، پلاک ۲۴، تلفن:

۰۲۵۲۷۸۴۱۴۱۰؛ دورنگار: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶؛ صندوق پستی: ۳۷۱۳۵۱۱۹

پست الکترونیکی: mouoodmag@gmail.com

وب سایت نشریه: www.mouoodmag.ir

کانال مجازی: @mahdaviatmag

شماره شاپا: ۲۴۱-۲۷۱۷

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

دو فصلنامه پژوهشنامه موعود زیر نظر پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی انتظار پویا می‌باشد و به منظور تبیین، بسط، ارتقای سطح دانش و آگاهی، نقد و نظر، آشنایی با مفاهیم جدید در حوزه مهدویت و موعودگرایی تأسیس شده است. این دو فصلنامه تلاش دارد آخرین دستاوردهای علمی متخصصان و اندیشمندان معارف مهدویت و موعودگرایی را به مخاطبان خود عرضه کند. مقاله‌های دریافتی پس از گذراندن مراحل ارزیابی منتشر می‌شود و در اختیار علاقمندان مباحث مهدویت و موعودگرایی قرار می‌گیرد.

الف) شرایط عمومی

۱. مقاله می‌باید با مباحث مهدویت و موعودگرایی ارتباط داشته باشد؛

۲. مقاله به تبیین و بسط مباحث مهدویت، ارتقای سطح آگاهی و دانش، نقد و نظر و آشنایی مخاطبان با مفاهیم جدید مهدویت و موعودگرایی بپردازد؛

۳. حجم کل مقاله حداقل ۳۶۰۰ کلمه و حداکثر ۷۰۰۰ کلمه باشد؛

۴. فونت متن مقاله B Mitra با شماره ۱۴ و حاشیه ۱۰ باشد و فونت آیات و روایات B Mitra با شماره ۱۴ و پررنگ و در محیط Word ارائه شود؛

۵. در صورت نیاز، ترجمه آیات و روایات و کلمات عربی و انگلیسی و توضیح مفاهیم در پاورقی آورده شود.

۶. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام، نام خانوادگی، مرتبه و جایگاه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی و نیز پست الکترونیکی به همراه شماره تماس، همراه مقاله ارسال شود؛

ب) نحوه تنظیم مقاله

نظم و ترتیب منطقی مباحث به صورت ذیل رعایت شود.

۱. **چکیده:** چکیده مقاله حداکثر ۱۵۰ کلمه که حاوی بیان مسئله، هدف، روش، و یافته پژوهش باشد.

۲. **واژگان کلیدی:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی پر تکرار، مرتبط با محتوا، که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. **مقدمه:** مقدمه مقاله معمولاً به تعریف مسئله، پیشینه پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله می‌پردازد.

۴. **بدنه اصلی:** بدنه اصلی، محتوای ترویجی بوده و می‌بایست موارد ذیل مورد نظر قرار گیرد:

- تبیین و بسط مباحث مهدویت و موعودگرایی؛
- ارتقای سطح دانش و آگاهی مهدویت و موعودگرایی؛
- نقد نظر در زمینه مباحث مهدویت و موعودگرایی؛
- آشنایی مخاطبان با مفاهیم جدید مهدویت و موعودگرایی.

۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه مقاله گویای یافته‌های تفصیلی تحقیق است و به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌شود و پاسخ اجمالی به سؤالات اصلی و فرعی مقاله داده می‌شود، لذا می‌بایست از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی،

مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود؛

۶. **ارجاعات:** ارجاع به صورت پاورقی و به صورت ذیل آورده شود:

- **کتاب:** نام خانوادگی نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه. به عنوان نمونه: صدوق، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۲. ذکر شود.
- **مجله:** نام خانوادگی نویسنده، عنوان مقاله، شماره صفحه.
- **صفحه اینترنتی:** نام خانوادگی نویسنده، آدرس کامل صفحه.

۷. **ارجاع پایانی (فهرست منابع):** کتاب شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق در انتهای مقاله بر اساس شیوه‌های ذیل آورده شود:

- **کتاب:** نام خانوادگی، نام، **عنوان کتاب** (پررنگ)، مترجم / محقق / مصحح، ناشر، تعداد جلد، نوبت چاپ، مکان چاپ، سال چاپ؛
- **مجله:** نام خانوادگی، نام، **عنوان مقاله** (پررنگ)، نام نشریه، شماره نشریه، تاریخ نشر؛
- **صفحه اینترنتی:** نام خانوادگی و نام، عنوان مطلب، نام سایت، آدرس صفحه به صورت کامل؛
- **نرم افزار:** نام نرم افزار، شماره نسخه، مرکز تولید و پشتیبانی.

ج) تذکرات

- مطالب مقاله مبین آرای نویسنده یا نویسندگان آن است و بازتاب دیدگاه فصلنامه نیست؛
- تمامی مسئولیت مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد؛
- مقاله همزمان به جای دیگر ارسال نشده و به چاپ نرسیده باشد؛
- فصلنامه در ویرایش مقاله (به صورتی که به اصل مطلب صدمه نزند) آزاد است؛
- مقاله دریافتی در صورت تایید یا رد، بازگردانده نمی‌شود؛
- چاپ و نشر مقاله پس از گذراندن مراحل ارزیابی و پذیرش ضوابط فصلنامه امکان پذیر است؛
- نقل و اقتباس از مطالب فصلنامه به شرط ذکر دقیق و کامل منبع بلا مانع است.

د) شیوه‌های ارسال مقاله

۱. **حضوری:** مراجعه به دفتر مجلات واقع در مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

۲. **غیر حضوری** (ارسال لوح فشرده و فایل الکترونیکی):

- از طریق صندوق پستی به شماره: ۳۷۱۳۵/۱۱۹؛
- از طریق سایت به آدرس: www.mouoodmag.ir؛
- از طریق رایانامه به آدرس: mouoodmag@gmail.com؛
- از طریق فضای مجازی به آدرس: @mahdaviatmag.

فهرست مقالات

- ۷ اعتبار سنجی معیارهای مشروعیت حکومت در جامعه مهدوی
امید درویشی
- ۲۵ بررسی و نقد گمانه‌های مشعشعیان و مدعی یمانی معاصر، در پیدایی قائم و مهدوی اول قبل از ظهور
محمد شهبازیان / مسلم کامیاب
- ۴۹ نقش باورداشت مهدویت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران
محسن شریعتی
- ۶۵ سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت، (از ۱۹۴۶ تا ۱۹۷۸ میلادی)
زهیر دهقانی آرانی
- ۹۵ واکاوی نقش گناه و توبه در تأخیر و تعجیل ظهور منجی یهود
رحیم کارگر / جمال فلاح یخدانی
- ۱۱۷ بررسی جایگاه و نقش محمد بن همام اسکافی در نهاد وکالت
محمد مهدی صمصامی / جواد جعفری
- ۱۳۹ ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی

اعتبار سنجی معیارهای مشروعیت حکومت در جامعه مهدوی

امید درویشی^۱

چکیده

یکی از موضوعاتی که در مباحث سیاسی اجتماعی وجود دارد، مقوله «مشروعیت» نظام‌های سیاسی است که از دیرباز تا کنون مورد توجه حکومت‌ها بوده است. حکومتی که در عصر پساظهور توسط امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف برپا می‌شود، همانند سایر حکومت‌ها نیازمند برخورداری از مشروعیت است. اما این نکته که مشروعیت حکومت آن حضرت چه مبنایی دارد، موضوعی است که نوشته حاضر در پی تبیین آن است. در این نوشتار تلاش شده است برخی از مبانی مشروعیت حکومت‌ها، از قبیل مشروعیت الهی، برتری ذاتی حاکمان، مشروعیت حاصل از زور و غلبه، مشروعیت حاصل از سنت و همچنین مبنای قرارداد اجتماعی مورد بررسی قرار گیرند و با حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اعتبار سنجی شوند. نوشتار پیش‌رو با روشی توصیفی-تحلیلی چنین نتیجه می‌گیرد که منشأ مشروعیت حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف «مشروعیت الهی» است و آن حضرت از طرف خداوند این حق را پیدا کرده است تا بر کل دنیا حاکمیت داشته باشد. برخی دیگر از مبانی مشروعیت، همانند وراثت و یا برتری ذاتی نیز در مشروعیت حکومت آن حضرت نقش دارند و در واقع، به نوعی مشروعیت الهی حکومت امام عصر را پشتیبانی می‌کنند.

واژگان کلیدی: حکومت، مشروعیت، مشروعیت الهی، قرارداد اجتماعی، سنت، قدرت، برتری ذاتی

مقدمه:

یکی از اساسی‌ترین مباحثی که در فلسفه سیاسی مطرح می‌شود، بحث «مشروعیت حکومت» است. این بحث از دیرباز تاکنون در کانون تحقیقات نظریه پردازان سیاسی اجتماعی قرار داشته است. اهمیت و ضرورت بحث درباره مشروعیت، آن دلیل است که ثبات سیاسی هر حکومت، به برخورداری از مشروعیت بستگی دارد. اگر حکومت فاقد مشروعیت باشد، دچار بحران می‌شود. هر چه میزان مشروعیت بیش‌تر باشد، استمرار حیات سیاسی نیز بالاتر است. به همین دلیل، هر نظام سیاسی تلاش می‌کند تا مبانی مشروعیت خود را در بین افکار عمومی نهادینه کند تا آنان را با حاکمیت خویش همسو گرداند و از این طریق مانع ایجاد بحران مشروعیت شود. بنابراین، کسب مشروعیت در تحقق و تداوم هر حکومت، یکی از ضروریات آن حکومت محسوب می‌شود. همان‌طور که بحث از مشروعیت در همه نظام‌های سیاسی مطرح است؛ نظام سیاسی مهدوی نیز نیازمند مشروعیت است. اما این نکته که منشأ برخورداری نظام سیاسی مهدوی از مشروعیت چیست و حقانیت قدرت سیاسی آن بر چه اساسی است؛ مسئله‌ای است که این نوشتار در صدد پاسخ به آن است. به بیان دیگر، پژوهش پیش‌رو تلاش می‌کند به این سؤال پاسخ دهد که معیارهای اعتبار مشروعیت حکومت در جامعه مهدوی چیست.

بحث از مشروعیت سیاسی، دارای قدمت بسیاری است و بسیاری از اندیشمندان، آن را مطرح کرده‌اند. در آثار مکتوبی همانند «جمهوریت» افلاطون که از زمان یونان باستان به یادگار مانده است؛ مباحث مشروعیت سیاسی به چشم می‌خورد. از آن زمان تا کنون، مشروعیت یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در حوزه فلسفه سیاسی، آثار متعددی را به خود اختصاص داده است؛ هرچند امروزه در ادبیات سیاسی، به صورت سازمان‌یافته‌تری مطرح می‌شود.

مشروعیت حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر پساظهور در منابع روایی فراوانی منعکس شده است. از طرفی، بر اساس مبانی سیاسی اسلام، مشروعیت حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، مشروعیتی الهی است که بسیاری از اندیشمندان شیعی در آثار خود به صورت کلی به آن اشاره کرده‌اند. از طرف دیگر، مباحث اصلی برخی از آثاری که به معیارهای مشروعیت حکومت اسلامی اشاره کرده‌اند؛ ناظر به مشروعیت حکومت در عصر غیبت است و در مورد مقایسه معیارهای مشروعیت در مورد حکومت پساظهور مسکوت هستند. نگارنده تا کنون به منبعی که بین معیار مشروعیت

الاهی حکومت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و سایر معیارهای مشروعیت، مقایسه‌ای صورت داده باشد؛ دست پیدا نکرد. امید است پژوهشگران عرصه مهدویت زوایای جدیدتری از مباحثی همچون نوشتار حاضر برای تشنگان معارف مهدویت بگشایند.

برای تبیین بهتر موضوع، ابتدا به توضیح برخی مفاهیم می‌پردازیم:

مفهوم مشروعیت

«مشروعیت» اسم مصدر است و به معنای منطبق بودن با احکام شرع.^۱ در ادبیات دینی، مشروع، یعنی آنچه موافق شرع است و نیز چیزی که براساس شرع، جایز باشد.^۲ شرع به مجموعه قوانینی اطلاق می‌شود که از سوی خداوند، توسط پیامبران الاهی برای جامعه بشری ابلاغ شده است. «شرعی، یعنی آنچه مطابق احکام و دستورات خداوند باشد.»^۳ کار شرعی، یعنی «کاری که شرع آن را روا داشته است.»^۴ وقتی بخواهیم مشروعیت مسئله‌ای را تبیین کنیم، باید ببینیم که آن مسئله با دستورهای الاهی که توسط پیامبران ابلاغ شده است، سنخیت دارد یا نه. حکومت مشروعه نیز به معنای «حکومتی است که منطبق بر قوانین شرع اسلام باشد.»^۵

مفاهیم این واژه در ادبیات غربی با ادبیات اسلامی متفاوت است و مطابق «Legitimacy» است که به معنای قانونی بودن، حقانیت، بر حق بودن، درستی، صحت، اعتبار، موجه بودن، معقول بودن و منطقی بودن^۶ آمده است. به تعبیر وینسنت ریشه واژه مشروعیت، واژه لاتین «Legitimacy» به «قانون» است و نیز با کلمات «legislator» (قانون‌گذار) و «legislation» (قانون‌گذاری) هم‌ریشه است.^۷ بنابراین، مشروعیت از نظر لغوی، در ادبیات

۱. انوری، فرهنگ فشرده سخن، ج ۲، ص ۲۱۹۹.

۲. معین، فرهنگ فارسی معین، ج ۳، ص ۴۱۴۴.

۳. سیاح، فرهنگ جامع عربی، ج ۱، ص ۷۲۰.

۴. جر، فرهنگ لاروس، ج ۲، ص ۱۹۰۴.

۵. معین، فرهنگ فارسی معین، ج ۳، ص ۴۱۴۴.

۶. حق شناس، فرهنگ معاصر هزاره، ص ۹۱۸.

۷. وینسنت، نظریه‌های دولت، ص ۶۷.

فارسی و عربی به معنای مطابقت با شرع و در ادبیات لاتین به معنای قانونی بودن و حقانیت است.

در عرصه دانش سیاسی، واژه مشروعیت با معنای لغوی آن متفاوت است و با شرع و قانون ارتباطی ندارد، بلکه شرع و قانون در ردیف معیارهای مشروعیت قرار دارند. در مطالعات سیاسی، مشروعیت دارای تعابیر متعددی است. اندرو وینسنت می‌گوید: «اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب کسانی که تحت کاربرد آن قرار می‌گیرند؛ معتبر یا موجه تلقی شود. چنین اقتداری قانونی، عادلانه و برحق شناخته می‌شود.»^۱

عبد الحمید ابوالحمد می‌گوید: «مشروعیت، قدرت پنهانی است که در جامعه و کشور هست و مردم را بی‌فشار به فرمان‌بری وادار می‌کند.»^۲ همچنین وی مشروعیت را باوری می‌داند که بر اساس آن، حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان‌بردن برای شهروندان محقق می‌شود.^۳ ماتی‌ه دوگان درباره مشروعیت می‌نویسد: «مشروعیت باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض، محق است فرمان صادر کند و شهروندان موظفند به آن گردن نهند.»^۴ علاوه بر این‌ها، تعابیر دیگری برای مشروعیت بیان شده است. تعابیری همانند: «قانونی بودن»، «طبق قانون بودن»،^۵ «اصل دلالت‌کننده بر پذیرش همگانی»، «دست یافتن شخص یا گروهی معین به مقام سیاسی»^۶ و «توجیه عقلانی حق اعمال قدرت از سوی حکمرانان».^۷

بنابراین، مشروعیت، به معنای معیار و پشتوانه‌ای معتبر است که هر نظام سیاسی برای استفاده قهرآمیز از قدرت از آن استفاده می‌کند و به صورت انحصاری، مدعی اعمال حاکمیت بر مردم است و مردم نیز به دلیل این که دستگاه حاکم از این معیار برخوردار است، از حکومت

۱. همان.
 ۲. ابوالحمد، مبانی سیاست، ج ۱، ص ۲۴۴.
 ۳. همان، ۲۴۵.
 ۴. دوگان، سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، ص ۴.
 ۵. عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۱۰۵.
 ۶. همان، ص ۱۰۶.
 ۷. کریمی‌والا، مقارنه مشروعیت حاکمیت در حکومت علوی و حکومت‌های غیردینی، ص ۲۴.

اطاعت می‌کنند.

بحث از مشروعیت و مبانی آن از جمله مباحثی است که قدمتی همسو با تاریخ دارد و بسیاری از نظریه‌پردازان در این عرصه مباحثی را مطرح و سعی کرده‌اند با تکیه زدن بر دیوار محکم «مشروعیت»، حاکمیت حاکمان را محقق جلوه بدهند و این مسئله را تبیین کنند که «حاکم» به چه دلیل بر مردم حق حکومت دارد و مردم به چه دلیلی باید از نظام حاکم اطاعت سیاسی داشته باشند. به بیان دیگر، در پی تبیین این مطلب بوده‌اند که اعمال حاکمیت حاکمان بر مردم، بر چه مبنایی است.

پاسخ به این سؤال اساسی، در فلسفه سیاسی، نوعی ضرورت محسوب می‌شود و در مبانی اندیشه سیاسی مکاتب مختلف بشری ریشه دارد. بدین ترتیب مبنای مشروعیت حاکمان، در هویت‌ها و مبانی اعتقادی جامعه ریشه دارد. به همین دلیل معیار کسب و سنجش مشروعیت در هر جامعه‌ای با دیگر جوامع متفاوت است.

با توجه به این مطلب، تمامی حکومت‌ها جدا از ماهیت، اهداف و ساختارشان، نیازمند مشروعیت هستند و با توجه به فرهنگ سیاسی و ایدئولوژی حاکم بر ملت، تلاش می‌کنند به این سؤال پاسخی قانع‌کننده ارائه کنند که هیأت حاکمه به چه دلیلی دارای حق اعمال حاکمیت بر مردم سرزمین خود را دارند. دستاورد پاسخ به این سؤال آن است که حاکمان مورد قبول عامه مردم قرار می‌گیرند و حاکمیتشان استمرار پیدا می‌کند؛ چرا که استمرار نظام سیاسی هر حکومت، به اعتماد و حمایت مردم وابسته است و اگر این اعتماد حاصل نشود، زمینه‌های تمرد، عدم اطاعت و عصیان مردم ایجاد خواهد شد.

هر چه مردم نسبت به این سؤال اساسی، پاسخ قانع‌کننده‌تری دریافت کنند، اعتمادشان به نظام حاکم بیش‌تر خواهد شد و میزان مشروعیت آن حکومت افزایش پیدا خواهد کرد. در چنین نظامی، مردم خود را از حکومت بیگانه نمی‌دانند و خود را موظف می‌بینند که از آن نظام سیاسی اطاعت کنند.

بنابراین، چون هویت سیاسی و فرهنگی حاکم بر سرزمین‌ها و اقوام مختلف، متفاوت است؛ در طول تاریخ به این سؤال پاسخ‌های متعددی داده شده است و این‌گونه پاسخ‌ها منشأ شکل‌گیری نظریه‌های متعددی در عرصه برخورداری از مشروعیت شده است که برخی از آن‌ها

عبارتند از: اقتدار سنتی، اقتدار کاریزماتیک و صفات شخصی ویژه، اقتدار قانونی عقلایی، تداوم نهادهای سیاسی و اجتماعی، سنت عدم خشونت، باورهای دینی و باور به ارزش‌ها،^۱ شرع مقدس، زور و قدرت، وراثت، ریش سفیدی، برتری ذاتی، قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی، اراده عمومی و.... تبیین تمامی این معیارها و بررسی ارتباط و عدم ارتباطشان با حکومت جهانی و حاکمیت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ السَّرِيفِ پژوهشی جداگانه می‌طلبد که در این نوشتار به برخی از آن‌ها به صورت مختصر اشاره می‌شود:

الف) مشروعیت از جانب خداوند

در این مبنا، مشروعیت حکومت از جانب خداوند است و قوانینی مقبولیت دارند که منشأ الهی داشته باشند. حاکمانی که از جانب خداوند تعیین شده‌اند، حق حکومت بر مردمان را دارند. بر اساس این مبنا؛ از آن‌جا که حاکمیت در آموزه‌های وحیانی ریشه دارد، مردم باید از حکومت چنین اشخاصی که از جانب خداوند تعیین شده‌اند، تبعیت کنند. بر همین مبنا و به دلیل همین معیار است که برخی از حاکمان ستم‌پیشه، برای توجیه حکومتشان سعی کرده‌اند حکومت خویش را به ناحق از جانب خداوند جلوه دهند و این رویکرد از دیرباز وجود داشته است. در ادعاهای فرعون‌های مصر باستان و همچنین در دنیای غرب در قرون وسطا این رویکرد مشاهده می‌شود. در قرن اخیر نیز رگه‌هایی از این ادعای ناحق ملاحظه می‌گردد؛ به طوری که برخی از حاکمان ادعا می‌کردند که «ظل الله» هستند و به پشتوانه این ادعا، سیاست‌های غلط و فسق و فجورهای خود را توجیه می‌کردند.

اما در مقابل چنین حکومت‌های غاصبی که مشروعیتشان را به ناحق الهی معرفی می‌کردند؛ مشروعیت برخی حکومت‌ها الهی بوده است. حکومت پیامبران الهی و ائمه معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، به ویژه حکومت پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امیر المومنین عَلَيْهِ السَّلَامُ، مصادیق بارز و نمونه‌ای کامل از حکومت‌هایی هستند که از مشروعیت الهی برخوردار بوده‌اند.

۱. عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۱۰۷.

ب) برتری ذاتی حاکمان

برخی اعتقاد دارند که چون جنس حاکمان، از جنس افراد دیگر برتر است؛ آنان حق حاکمیت بر دیگران را دارند. به عنوان نمونه «کاست‌ها» در هندوستان و یا طبقه «اشراف» در یونان باستان، اعتقاد داشتند که چون از نژاد برتر هستند، حق حاکمیت دارند. ارسطو به برتری ذاتی حاکمان قائل بوده است. او در این زمینه می‌گوید: «از همان ساعت تولد، بعضی برای فرمان برداری و برخی دیگر برای فرمان‌روایی تعیین می‌شوند.»^۱

برخی اندیشمندان، برخورداری از شخصیت «کاریزمایی» را در عرصه مشروعیت پر رنگ کرده‌اند. «کاریزما در اصل واژه‌ای مربوط به الاهیات و به معنای موهبت پروردگار است... اقتدار کاریزماتیک، خصلتی راز و رمزگونه دارد و دربرگیرنده توانایی برانگیختن حس وفاداری، بستگی عاطفی و هیجانی و حتی از خودگذشتگی است.»^۲ ماکس وبر از اندیشمندان است که برخورداری از شخصیت کاریزمایی را در مشروعیت بخشی برجسته کرده است. وی می‌گوید: «واژه کاریزما برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد به کار می‌رود که به سبب همین ویژگی از افراد عادی متمایز می‌گردد و به عنوان کسی تلقی می‌شود که صاحب توانایی‌ها یا خصوصیات فوق طبیعی، فوق انسانی، یا حداقل استثنایی است.»^۳

داشتن شخصیت کاریزمایی، عواطف و احساسات مردم را برمی‌انگیزاند و اعتمادی بی‌بدیل و اطاعتی بی‌چون و چرا را به ارمغان می‌آورد و باعث می‌شود که ارتباط حاکم و مردم، نه از نوع اداری و مبتنی بر سلسله مراتب عرفی، بلکه از سنخ مرید و مرادی باشد.

ج) مشروعیت حاصل از زور و غلبه

در این نوع از مشروعیت، آنچه موضوعیت دارد، «زور» و «غلبه» است و کسی حق حاکمیت دارد که قدرت و قوه قهریه بیش‌تری داشته باشد و بتواند بر سایر جریان‌های سیاسی غلبه پیدا کند و دیگران را مطیع خویش سازد. چنین شخص و یا اشخاصی، به دلیل برخورداری از قوه قهریه،

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۰۲.

۲. هیوود، سیاست، ص ۳۰۷.

۳. وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۴۵۴.

حق حاکمیت دارند و مشروعیت حاکمیتشان به دلیل قدرتشان است. به همین دلیل مردم باید مطیع او باشند.

برخی جریانات و افراد، همانند سوفسطائیان، احمد بن حنبل، غزالی، ابن تیمیه، هابز، نیچه و ماکیاولی، طرفداران این نظریه هستند.

احمد بن حنبل می‌گوید: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت به عقد بیعت احتیاج نیست؛ هر چند که آن حاکم فاجر باشد.»^۱ همچنین وی معتقد است: «اگر کسی با شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و خلیفه و امیر مومنان نامیده شود، بر هر فردی که به خدا و روز آخرت ایمان دارد، جایز نیست که شب را به صبح بیاورد و او را به امامت نشناسد؛ چه امیر نیکوکار باشد، یا فاسد.»^۲

امروزه نیز در عرصه سیاست‌گذاری بین‌المللی، برخورداری از قدرت و زور کاربرد دارد و برخی کشورها به گمان این که از قدرت سیاسی، نظامی و اقتصادی بالایی برخوردار هستند، خود را از این حق برخوردار می‌دانند که در امور دیگر کشورها دخالت و سایر کشورها از سیاست‌های دیکته شده آن‌ها پیروی کنند.

د) مشروعیت حاصل از سنت

اصطلاح «سنت» همه چیزهایی را در بر می‌گیرد که از گذشته به حال انتقال یافته‌اند و در واقع اقتدار سنتی، بدان سبب مشروع دانسته می‌شود که همیشه وجود داشته و تاریخ آن را مقدس کرده است.^۳ این معیار، بیش‌تر در جوامعی که به صورت سنتی اداره می‌شوند، رایج است و به شیوه‌های وراثت، شیخوخیت، پدرسالاری، خون، نژاد و... نمود پیدا کرده است.

ه) قرارداد اجتماعی

یکی دیگر از ملاک‌های مشروعیت در فلسفه سیاسی، خواست و رضایت عمومی شهروندان

۱. ماوردی، احکام السلطانه، ص ۲۴.

۲. همان.

۳. هیوود، سیاست، ص ۳۰۷.

است که در ادبیات سیاسی اندیشمندان، با تعبیر متعددی ارائه شده است. طبق این نظریه، ملاک مشروعیت حکومت، «قراردادی» است که بین افراد جامعه، با نظام سیاسی حاکم منعقد می‌شود. طبق این قرارداد، مردم پیروی کردن از دستورهای نظام سیاسی حاکم را بر خود لازم می‌دانند و از دستورهای هیأت حاکم پیروی می‌کنند. در مقابل، حکومت نیز متعهد می‌شود تا زیرساخت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری اداره مطلوب جامعه را فراهم کند تا در سایه آن زیرساخت‌ها، رفاه، آسایش، نظم، امنیت و... برای مردم تأمین شود. در خصوص چنین قراردادی، نظریات متعددی بیان شده است و اندیشمندانی مانند ژان ژاک روسو، توماس هابز و جان لاک تفسیرهای متعددی از این نظریه ارائه کرده‌اند و آن را بسط و گسترش داده‌اند.

اما در این مورد که طرفین قرارداد چه کسانی هستند، اختلاف دیدگاه‌هایی ملاحظه می‌شود. برخی معتقدند یک طرف قرارداد شهروندان و طرف دیگر هیأت حاکم است. برخی معتقدند که بین خود شهروندان چنین قراردادی حاصل می‌شود.

بر اساس نظریه «قرارداد اجتماعی»، حکومتی مشروعیت دارد که مردم نسبت به آن رضایت داشته باشند و شهروندان بر اساس حق تعیین سرنوشت خویش می‌توانند با هم توافق کنند که حکومتی را قبول داشته باشند، یا نه.

برجسته‌ترین متفکر این نظریه، ژان ژاک روسو فرانسوی است که می‌گوید: «تمام افراد بشر آزاد و مساوی خلق شده‌اند و هیچ یک از آن‌ها بر دیگران برتری نداشته، حق ندارد بر هموعان خود مسلط شود. زور، ایجاد هیچ حقی نمی‌کند. بنابراین؛ تنها چیزی که می‌تواند اساس قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد، قراردادهایی است که با رضایت بین افراد بسته شده باشد.»^۱

سنجش مبانی مشروعیت متداول، با نوع مشروعیت نظام سیاسی مهدوی

همان طور که بیان شد، برخورداری از مشروعیت، در همه نظام‌های سیاسی، اصل اساسی رایج است. حکومت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الیه نیز از این قانون مستثنا نیست و از نوعی مشروعیت

۱. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۴۱

برخوردار است. بی شک برخی از معیارهای مشروعیت، در حکومت آن حضرت، به عنوان معیار اصلی محسوب می‌شوند؛ برخی دیگر نیز به منزله وسیله و ابزاری هستند که معیار اصلی را تأیید می‌کنند. برخی دیگر نیز در مشروعیت حکومت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف هیچ نقشی ندارند که در ادامه بحث، این موضوع بیش تر تبیین می‌شود.

مشروعیت الاهی

بر اساس آموزه‌های اسلامی، تنها خداوند است که بر همگان برتری دارد و حق حاکمیت بر تمامی موجودات، به ویژه انسان‌ها از آن خداوند است. آیات فراوانی از قرآن کریم به این مسئله اشاره کرده‌اند.^۱

از آن جا که خداوند دارای چنین ولایت و حاکمیتی است؛ می‌تواند حق حاکمیت خود را به برخی افراد، از جمله پیامبران الاهی واگذار کند. بر اساس آیات قرآن کریم، این حق به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم داده شده و خداوند همه مسلمانان را به تبعیت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ملزم کرده است؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»^۲؛ خدا را اطاعت کنید و پیغمبر را فرمان برید و بترسید و اگر سرباز زنید، آنچه بر عهده رسول ما است، آن است که به طور آشکار پیام ما را برساند.

علاوه بر پیامبر اکرم، ائمه معصوم عليهم السلام از چنین حقی برخوردار شده‌اند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»^۳ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا و رسول خدا و صاحبان امری را که از میان خود شما هستند، اطاعت کنید.

بنابراین، حق حاکمیت که مخصوص خداوند است، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینانش که همان ائمه معصوم عليهم السلام هستند، واگذار شده است که اولین آن‌ها امیر المومنین، علی علیه السلام است و آخرین آن‌ها امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز در این زمینه فرموده‌اند:

۱. مانند «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فتح: ۱۴)؛ «اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری: ۹)؛ «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» (شوری: ۱۰)؛ «إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷) و «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷).

۲. مائده: ۹۲.

۳. نساء: ۵۹.

«إِنَّ خُلَفَائِي وَ أَوْصِيَائِي وَ حُجَجَ اللَّهِ عَلَى الْخَلْقِ بَعْدِي أَشْنَا عَشَرَ أَوْهُمْ أَحْي وَ آخِرُهُمْ وَ لَدِي قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْوَكُ قَالَ عَلِيٌّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ قِيلَ فَفَنَ وَ لَدَكَ قَالَ الْمُهَدِيُّ الَّذِي يَمَلُؤُهَا قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئْتُ جَوْرًا وَ ظُلْمًا... وَ يَبْلُغُ سُلْطَانُهُ الْمَشْرِقَ وَ الْمَغْرِبَ؛»
 جانشینان و اوصیای من و حجت های خداوند بر خلق بعد از من، دوازده تن هستند.
 نخستین آنان برادرم است و آخرین ایشان فرزندم می باشند. سؤال شد: ای رسول خدا!
 برادرت کیست؟ فرمود: «علی بن ابی طالب». سؤال شد: فرزندت کیست؟ فرمود:
 «مهدی که زمین را از عدل و داد آکنده می سازد؛ همان گونه که از ظلم و ستم پر شده
 بود... و سلطنت او همه شرق و غرب جهان را دربرمی گیرد.»

بر اساس آموزه های دینی، منشأ مشروعیت حکومت پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، به ویژه حکومت امام عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى در دوران پس از ظهور، دستور و خواست صریح خداوند و به تعبیر دقیق تر، «مشروعیت الاهی» است.

مشروعیت بر اساس برتری ذاتی

همان طور که بیان شد، یکی از معیارهای مشروعیت، «برتری ذاتی» است. برخی از حاکمان به دروغ ادعا می کردند که از دیگران «برتر» هستند و به خاطر وجود این مؤلفه، به حاکمیت خویش مشروعیت می بخشیدند؛ چنان که فرعون اعلام می کرد: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى».^۲

اما برخی از افراد، به دلیل دارا بودن برخی صفات ذاتی و یا تفضلات الاهی، نسبت به دیگران برتری هایی دارند و به واسطه داشتن چنین فضایل ذاتی، از حق حاکمیت برخوردار می گردند. برتری برخی از افراد بر دیگران، مسئله ای است که در ادبیات دینی ما پذیرفته شده است؛ چنان که قرآن کریم در مورد پیامبران می فرماید: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...»؛ این پیامبران را برخی بر بعضی برتری و فضیلت دادیم...^۳ همچنین هنگامی که طالوت برای ریاست بر بنی اسرائیل معرفی شد، یهودیان اعتراض کردند که چرا او باید بر ما پادشاهی کند، با آن که ما نسبت به او به جهان داری «شایسته تر» هستیم و او مردی است تهی دست که لایق

۱. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲. نازعات: ۲۴.

۳. بقره: ۲۵۳.

سلطنت نیست. در مقابل این اعتراض واهی، پیامبرشان به آنان چنین فرمود: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۱؛ به درستی که خدا طالوت را بر شما برگزید و او را به گشادگی و بسیاری در دانش و در جسم افزونی داد و خدا [که مالک است]، ملک و مملکت خویش را به هر که خواهد، می‌دهد و خدا صاحب رحمت گسترده و به حال بندگان داناست.»

در ادبیات دینی اسلام، مسئله نژاد و اصالت خانوادگی و اصالت تبار موضوعیت دارد و بر اساس ادله عقلی و نقلی در خصوص ائمه معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، به‌ویژه وجود مقدس امام عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاءُ الشَّرِيفِ، به صراحت می‌توان گفت که آنان نسبت به دیگر افراد دارای برتری هستند.

این که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»؛ همانا خداوند می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند»^۲؛ نشان دهنده این معیار است. عبارات متعددی از زیارت جامعه کبیره نشان دهنده برتری ذاتی ائمه معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نسبت به بقیه افراد می‌باشد.

صرف نظر از این مؤلفه، برتری ذاتی امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاءُ الشَّرِيفِ نسبت به مردم، موجد حق حکومت برای وی در عصر ظهور است. بنابراین، هر چند منشأ اصلی مشروعیت حاکمیت امام عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاءُ الشَّرِيفِ همان مشروعیت الهی است؛ آن حضرت از این جهت که بر دیگر افراد در آن دوران برتری ذاتی دارد، حق حاکمیت نیز ویژه اوست.

مشروعیت بر اساس سنت

از دیگر معیارهای مشروعیت، سنت و هنجارهایی است که در برخی جوامع رواج دارد. یکی از سنت‌های رایج در عرصه مشروعیت سیاسی، مقوله «وراثت» است. تأمل در روایات، نشان می‌دهد که سلسله امامت از نسل ویژه‌ای هستند که به پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ منتهی می‌شوند. در بسیاری از روایات، انتصاب امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاءُ الشَّرِيفِ به امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و پیامبر گرامی

۱. بقره: ۲۴۷.

۲. احزاب: ۳۳.

اسلام ﷺ تأکید شده است؛ چنان که پیامبر گرامی اسلام ﷺ می فرماید: «الْمَهْدِيُّ مِنْ وُلْدِي اِئِمَّةٌ اِسْمِي وَكُنْيَتُهُ كُنْيَتِي؛ مهدی از اولاد من است. نامش نام من و کنیه اش کنیه من است.»^۱

همچنین امام علی عليه السلام می فرماید: «صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ وُلْدِي هُوَ الَّذِي يُقَالُ مَاتَ أَوْ هَلَكَ لَا بَلْ فِي آيِ وَادٍ سَلَكَ؛ صاحب این امر از فرزندان من است و او کسی است که در مورد او می گویند مرده، یا از بین رفته است و معلوم نیست به کجا رفته است.»^۲ امام حسین عليه السلام نیز در این زمینه می فرماید: «مِنَّا اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا أَوْهُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ عليه السلام وَ آخِرُهُمُ التَّاسِعُ مِنْ وُلْدِي وَ هُوَ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ يُحْيِي اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...؛ دوازده هدایت کننده از [نسل] ما هستند که اولین آن ها امیر المومنین، علی عليه السلام است و آخرین آن ها، نهمین فرد از فرزندان من؛ و او است که قیام کننده بر حق است و خداوند به واسطه او زمین را زنده می کند بعد از آن که مرده باشد.»^۳

همچنین وقتی از امام موسی کاظم عليه السلام سؤال می شود که آیا شما «قائم بالحق» هستید؛ حضرت می فرماید: «أَنَا الْقَائِمُ بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ الْقَائِمَ الَّذِي يُطَهِّرُ الْأَرْضَ مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ وَ يَأْتِيهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا هُوَ الْحَامِسُ مِنْ وُلْدِي...؛ من قیام کننده بر حق هستم؛ ولی قیام کننده ای که به واسطه او زمین از دشمنان خدا پاک و پر از عدل و داد می شود، همان طور که پر از ظلم شده است؛ پنجمین نفر از فرزندان من است.»^۴

همچنین هنگامی که راوی از امام رضا عليه السلام سؤال می کند که قیام کننده شما اهل بیت چه کسی است؛ حضرت می فرماید: «الرَّابِعُ مِنْ وُلْدِي ابْنُ سَيِّدَةِ الْأِمَاءِ؛ چهارمین از فرزندان من که فرزند سرور کنیزان است.»^۵

مجموع این گونه روایات گویای این نکته هستند که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف از نسل خاصی است. بر این اساس، می توان گفت کسی در عصر پساظهور حق حکومت بر مردم را دارد که از نسل پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصوم عليهم السلام باشد. اصل انتصاب به پیامبر گرامی

۱. رازی، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، ص ۶۷.

۲. نعمانی، الغیبه، ص ۱۵۶.

۳. رازی، کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر، ص ۲۳۲.

۴. همان، ص ۲۶۹.

۵. همان، ص ۲۷۵.

اسلام ﷺ و امامان معصومین عليهم السلام موضوعیت دارد.

هر چند این ملاک در تبیین مشروعیت حکومت مهدوی لازم است؛ کافی نیست. بنابراین، «وراثت» نیز که یکی از معیارهای مشروعیت حاکمیت‌ها به شمار می‌آید، در حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز دارای نقش است و به منزله ابزار و وسیله‌ای است که مشروعیت الهی حکومت آن حضرت را پشتیبانی می‌کند.

مشروعیت حاصل از زور و غلبه

با توجه به متون دینی، جوامع بشری دوران آخرالزمان، با نابسامانی‌ها و ناهنجاری‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مواجه خواهند شد و برای رهایی از چالش‌ها تلاش می‌کنند. وقتی که این جوامع با جریان ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، شعارها، اهداف و برنامه‌های این تحول عظیم روبه‌رو می‌شوند، پذیرش حاکمیت و برنامه‌های امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را نقطه رهایی می‌یابند. به همین دلیل نوعی مقبولیت فراگیر اجتماعی برای حکومت آن حضرت ایجاد خواهد شد؛ چنان که پیامبر گرامی اسلام در مورد این گرایش می‌فرماید: «تَأْوِي إِلَيْهِ أُمَّتُهُ كَمَا تَأْوِي النُّحْلُ إِلَى يَعْسُوبِهَا...؛ امت به حضرت مهدی پناه می‌برند، آن‌گونه که زنبور به ملکه خویش پناه می‌برد»^۱.

علاوه بر این، پس از شکل‌گیری حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، برخی افراد، مسلمان نمی‌شوند؛ اما با وجود این که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف داری قدرت بی‌رقیبی است؛ آن حضرت از این زور و قدرت برای مسلمان شدن این افراد استفاده نمی‌کند و از آن‌ها «جزیه» دریافت می‌کند.

براین اساس، می‌توان گفت که در جریان ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، مصادیقی از به‌کارگیری قدرت، به چشم می‌خورد و حضرت با برخی افراد و جریان‌ات با قوه قهریه برخورد می‌کند؛ اما این رویکرد با انگیزه تعمیق حاکمیت و تغلیب دین اسلام بر سایر ادیان است. با توجه به مقبولیت عمومی‌یی که در جوامع بشری برای پذیرش حاکمیت امام عصر وجود دارد و همچنین ماهیت حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، زور و غلبه از مبانی مشروعیت حکومت آن حضرت محسوب نمی‌شود.

۱. ابن طاووس، التشریف بالمتن فی التعریف بالفتن، ص ۱۴۷.

مشروعیت بر اساس از قرارداد اجتماعی

«قرارداد اجتماعی» نیز که یکی دیگر از معیارهای مشروعیت، از منظر برخی نظریه پردازان علوم سیاسی است؛ در مشروعیت بخشی به حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف جایگاهی ندارد؛ زیرا مردم در اعتبار بخشیدن به مشروعیت حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف نقشی ندارند. هر چند در عصر پسا ظهور، افکار عمومی و جامعه بشری در «کارآمد بخشی» به نظام سیاسی مهدوی نقش دارند؛ در مورد تکوین حق حاکمیت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف که در واقع از آن خداوند متعال است و به اولیا و پیامبران الهی و امامان معصوم علیهم السلام و از جمله به آن حضرت اعطا شده است؛ فاقد نقش آفرینی هستند.

نتیجه

«مشروعیت سیاسی» یکی از مهم ترین مباحثی است که در فلسفه سیاسی مطرح است و همه حکومت ها بدان نیازمند هستند. حاکمان سیاسی همواره تلاش کرده اند به این پرسش پاسخ دهند که چرا حق اعمال حاکمیت بر مردم را دارند و آحاد جامعه باید از آن ها پیروی کنند. حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، همانند سایر حکومت ها نیازمند مشروعیت است. با توجه به هویت های سیاسی و فرهنگی حاکم بر سرزمین ها و اقوام مختلف، عوامل متعددی برای مشروعیت بخشی به حکومت ها بیان شده است. در این پژوه به پنج نوع مشروعیت اشاره شده که عبارتند از: مشروعیت الهی، مشروعیت ذاتی، مشروعیت سنتی، زور و غلبه و قرارداد اجتماعی.

با توجه به مبانی دینی، مشروعیت حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف «مشروعیت الهی» است؛ اما در کنار این معیار، برخی دیگر از ملاک ها و معیارها نیز به منزله ابزاری هستند که بر مشروعیت الهی حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را پشتیبانی می کنند و عبارتند از: برتری ذاتی و مشروعیت سنتی. اما زور و غلبه و همچنین قرارداد اجتماعی جزء مبانی مشروعیت حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف محسوب نمی شوند.

منابع

قران کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *کمال الدین و تمام النعمه*، دار الکتب الإسلامیه، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹ ه. ش.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، *التشریف بالمتن فی التعریف بالفتن*، موسسه فرهنگی صاحب الامر، چاپ اول، قم، ۱۴۱۶ ق.
۳. ابوالحمد، عبد الحمید، *مبانی سیاست*، انتشارات طوس، چاپ دهم، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۴. انوری، حسن، *فرهنگ فشرده سخن*، انتشارات سخن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۵. جر، خلیل، *فرهنگ لاروس*، مترجم: سید حمید طبیبیان، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۶. حق شناس، علی محمد و حسین سامعی و نرگس انتخابی، *فرهنگ معاصر هژازه*، انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ بیستم، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۷. خزاز رازی، علی بن محمد، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، بیدار، چاپ اول، قم، ۱۳۶۰ ش.
۸. دوگان، ماتیة، *سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۹۷-۹۸، ۱۳۷۴ ش.
۹. روسو، ژان ژاک، *قرارداد اجتماعی*، مترجم: غلامحسین زیرک زاده، انتشارات شرکت سهامی خاص، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۱ ش.
۱۰. سیاح، احمد، *فرهنگ جامع عربی*، کتاب فروشی اسلام، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۵۴ ش.
۱۱. شاکرین، حمید رضا، *علیرضا محمدی، دین و سیاست*، ولایت فقیه جمهوری اسلامی، دفتر نشر معارف، چاپ یازدهم، قم، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. عالم، عبد الرحمان، *بنیادهای علم سیاست*، نشرنی، چاپ بیست و سوم، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، مترجم: سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. کریمی والا، محمد رضا، *مقارنه مشروعیت حاکمیت در حکومت علوی و حکومت های غیردینی*، بوستان کتاب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. ماوردی، محمد بن حسین فراء، *احکام السلطانیة*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۷. نعمانی، محمدابن ابراهیم، *الغیبه*، مکتبه الصدوق، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۷ ق.

۱۸. وبر، ماکس، *اقتصاد و جامعه*، مترجم: عباس منوچهری، انتشارات سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۹. وینسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، مترجم: حسین بشیریه، نشر نی، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۷ش.
۲۰. هیوود، اندرو، *سیاست*، مترجم: عبدالرحمان عالم، نشر نی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۲ش.

بررسی و نقد گمانه‌های مشعشعیان و مدعی یمانی معاصر، در پیدایی قائم و مهدوی اول قبل از ظهور

محمد شهبازیان^۱
مسلم کامیاب^۲

چکیده

اندیشه سترگ مهدویت در طول تاریخ همواره مورد هجمه‌های جریان‌های انحرافی و دروغین قرار گرفته است. برخی از آنان، با طرح آموزه‌هایی مانند «مهدی اول»، «مهدی قبل از ظهور» و «تعدد مهدیین» بستری را به منظور مطرح کردن خود به جای مهدی موعود ایجاد کرده‌اند؛ تا حدی که کارکردهای عصر ظهور و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را به نام خود مصادره کرده‌اند. «سید محمد بن فلاح»، موسس فرقه مشعشعیان و «احمد اسماعیل بصری»، موسس گروهک یمانی، از جمله مدعیانی هستند که با طرح تعدد مهدیین و معرفی خود به عنوان اولین مهدی در صدد مصادره آموزه‌های مهدویت به نفع خود بوده‌اند.

نوشتار پیش رو که به روش توصیفی-تحلیلی انتقادی سامان یافته است؛ ضمن تبیین دیدگاه این دو فرقه و پیشینه شناسی آن، استنادات این دو فرقه را واکاوی کرده است. فهم اشتباه از واژه مهدی، استفاده از روایت‌های جعلی و متون غیر معتبر مانند الهدایه الکبری و الفتن ابن حماد و استفاده از تأویل‌های بدون دلیل از مهم‌ترین دلایل واهی آنان است.

واژگان کلیدی: مهدویت، محمد بن فلاح، مشعشعیان، احمد اسماعیل بصری، یمانی، تعدد

مهدی.

در طول تاریخ، مدعیان بسیاری در عرصه مهدویت وجود داشته‌اند. با توجه به ادعاهای صورت گرفته در زمینه مهدویت، می‌توان آنان را به چند دسته عنوان کرد:

۱. ادعای امامت و مهدویت (که شامل مهدویت نوعی و شخصی می‌گردد)؛
۲. ادعای نیابت خاص از جانب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و عدم اتمام آن به نواب اربعه؛
۳. ادعای زمینه سازی ظهور در قالب افرادی مانند یمانی، شعیب بن صالح و خراسانی؛
۴. ادعای ارتباط با حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در قالب خواب، مکاشفه و دیدار حضوری (برخی دلیل این ارتباط را همسری یا فرزندگی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌دانند).

در این میان، دو مدعی دروغین را می‌توان نام برد که با تمسک به تأویل‌های بدون دلیل و روایت‌های جعلی و غیر معتبر، «مهدی» بی قبل از ظهور «حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف» را ادعا کرده‌اند. براساس ادعای این دو مدعی، «مهدی قبل از ظهور» یا به عبارتی «مهدی اول» به انذار مردم و فراهم کردن ظهور «مهدی موعود» موظف است؛ زیرا با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، دیگر زمانی برای گرایش به حق وجود نداشته و ایشان برای عذاب دشمنان قیام خواهند کرد. در ادامه پس از بیان دیدگاه هریک از این دو مدعی، به نقد دلایل ادعایی آنان خواهیم پرداخت.

در زمینه نقد ادعاهای این دو مدعی، درباره مشعشعیان، دو اثر وجود دارد: اولین اثر به نام «مشعشعیان»، نوشته احمد کسروی^۱ است. در این اثر به چگونگی تشکیل دولت مشعشعیان توسط سید محمد فلاح و ادعاها و جهالت‌های وی و نیز به حاکمان این فرقه و حکومت آنان در خوزستان اشاره شده است. اثر بعدی، نوشته علی رنجبر^۲ به ماهیت فکری و اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی مشعشعیان پرداخته است. در این کتاب، از سویی مشعشعیان به عنوان یک خیزش اجتماعی متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی سده نهم هجری، به ویژه در منطقه جنوب بین‌النهرین و خوزستان معرفی شده و از چگونگی شکل‌گیری و رهبری آن سخن به میان

۱. رک: کسروی تبریزی، احمد، مشعشعیان، انتشارات فردوس، تهران. ۱۳۷۸. وی گرایش‌های خاص مذهبی داشته و حضرت امام خمینی رحمته الله علیه در اثری به نام کشف الاسرار آثار وی را به نقد کشانده است.

۲. رنجبر، محمد علی، مشعشعیان ماهیت فکری و اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، انتشارات آگاه، ۱۳۸۲.

آمده است. این روند در مرحله حکومت مستقل بوده اما در دوران فرمان‌روایی پیرو و وابسته به حکومت صفویه عنوان شده است. از سوی دیگر، به ماهیت فکری و اعتقادی مشعشعیان توجه شده و در این بُعد، به مهم‌ترین اصول اندیشه‌ای و تحولات فکری آن‌ها پرداخته شده است. این دو تالیف، بیش‌تر به جنبه‌های تاریخی و شکل‌گیری مشعشعیان تمرکز دارند و از ورود به مباحث ادعایی این جریان و حدیث پژوهی پرهیز کرده‌اند.

درباره نقد ادعای احمد اسماعیل دو دسته اثر منتشر شده‌اند: دسته اول آثاری هستند بیش‌تر کلی و موضوع محور. کتاب «از تبار دجال» و «ناقوس گمراهی»، اثر نصرت‌الله آیتی از این دسته می‌باشند.^۱ دسته دوم آثار، به تعدد مهدی، به صورت جزئی و مسئله محور پرداخته‌اند. «دوازده خورشید»، اثر سیدمهدی مجتهد سیستانی، از این دسته است. کتاب مذکور که نزدیک‌ترین اثر به پژوهش پیش‌رواست؛ به بیان روایات تعداد اوصیا، خلفا، ائمه و نیز در ادامه به روایات مهدیین و قائم پرداخته؛ اما روایات مورد بحث را به طور آشکار تبیین نکرده است. در این اثر، بدون پرداختن به اصل شبهه، به برخی روایات مورد استناد آنان بسنده شده است.

۱. مشعشعیان

«مشعشعیان»، فرقه‌ای منسوب به سید محمد بن فلاح (متوفای ۸۶۶ یا ۸۷۰ ق) است. پس از ادعاهای وی، استادش، احمد بن فهد حلی (متوفای ۸۴۱ ق) حکم قتل او را صادر کرد. مهم‌ترین منبع در معرفی آرای سید محمد فلاح، کتاب خود او با نام «کلام المهدی» است. سید محمد فلاح در ابتدای کتابش، تاریخ نگارش این مجموعه را سال ۸۵۵ ق^۲ و در جای دیگر ۸۶۵ ق^۳ ذکر می‌کند. می‌توان احتمال داد کتابت این مجموعه ده سال به طول انجامیده و

۱ آیتی، نصرت‌الله، از تبار دجال، قم، موسسه آینده روشن، ۱۳۹۳ و آیتی، نصرت‌الله، ناقوس گمراهی، چاپ اول، قم، بنیاد فرهنگی مهدی موعود، ۱۳۹۶ ش.

۲ رک: افندی، ریاض العلماء، ج ۴ ص ۸۰.

۳ نسخه خطی این کتاب در سایت کتابخانه مجلس موجود است و شامل ۳۶۶ برگ و جمعا ۷۳۲ صفحه می‌باشد.

۴ فلاح، کلام المهدی، ص ۴.

۵ همان، ص ۱۰۹.

یا این‌که این کتاب، گردآوری مجموعه‌ای از رسائل نگارش یافته توسط سید محمد می‌باشد. سید محمد فلاح، حجت بن الحسن العسکری را امام دوازدهم شیعیان معرفی می‌کند؛^۱ اما وی عنوان می‌کند که در کنار نامیده شدن امام دوازدهم به «مهدی»، لازم است که نایب و زمینه ساز ظهور او را نیز «مهدی» عنوان کرد. از نظر سید محمد فلاح، حضرت مهدی در زمان ظهور از چنان توانایی برخوردار است که هیچ کس را یارای مقابله با او نیست. هنگام ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف حضرت خضر و حضرت عیسی علیه السلام همراه او هستند و به صورت اجتناب ناپذیری همه مردم تسلیم او خواهند شد و این اجبار، فرصتی برای آزمایش صالحان از نا صالحان باقی نمی‌گذارد و به همین دلیل است که وجود نایب مهدی ضرورت پیدا می‌کند. و این فرد، شخصی است که از توانایی امام دوازدهم برخوردار نیست و برای پیروزی به یاری نیاز دارد و در این صورت، برای مردم فرصتی فراهم می‌شود که انتخاب کنند: یا از جمله پرهیزکاران حامی قائم مقام امام دوازدهم، یعنی سید محمد فلاح باشند و یا از گروه عصیانگران.^۲ به عبارت دیگر، از منظر سید محمد فلاح، در آخرالزمان، دو مهدی وجود دارند: یکی از آن‌ها امام دوازدهم و دیگر، هدایت شده‌ای است که به عنوان باب و حجاب و زمینه ساز ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف عمل می‌کند.^۳

این مدعی در اثبات تعدد عنوان «مهدی» و این‌که نایب مهدی نیز مهدی خوانده می‌شود؛ واژه «مهدی» را اسم مفعول، به معنای فرد «هدایت شده پس از ضلالت» دانسته است! او در تبیین دیدگاه خود می‌گوید:

مهدی کسی است که نسبت داده شده به هدایت بعد از گمراهی و انحراف. در این زمینه حدیثی از مفصل بن عمر، از امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف وارد شده است؛ مبنی بر این‌که از ایشان پرسید: مهدی به چه معنایی است که به باقی ائمه علیهم السلام اطلاق نشده است؟ حضرت فرمودند: به معنای اسم مفعول و فردی هدایت شده است.^۴

۱. همان، ص ۱۱۰.

۲. رنجبر، مشعشعیان، ص ۲۲۱.

۳. فلاح، کلام المهدی ص ۱۰، ۷۲ و ۱۱۰.

۴. همان، ص ۷۲.

نقد

در پاسخ به ادعاهای مذکور می‌توان چنین گفت:

اول: فریقین با توجه به دیدگاه مشهور لغویان، معنای این واژه را هدایت شده به سوی حق ذکر کرده^۱ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام در ادعیه به همین معنا توجه کرده‌اند.^۲ البته یاقوت حموی در اشتقاق واژه مهدی سه وجه به شرح ذیل ذکر می‌کند:

واژه مهدی می‌تواند از این سه وجه گرفته شده باشد:

۱. این‌که از واژه «هدی» گرفته شده؛ یعنی هدایت او ذاتی است و اکتساب از کسی دیگر نمی‌باشد. اگر این دیدگاه را بپذیریم، باید «میم» آن را با «ضمه» خواند؛ یعنی «مهدی»؛
۲. اسم مفعول از «هدی - یهدی» است و اصلش «مهدوی» بوده که با ادغام «واو» در «یاء» برای از بین بردن سختی تلفظ - و کسره گرفتن «دال»، به صورت «مهدی» در آمده است؛
۳. به دلیل نسبت آن به «مهد» و گهواره حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشد؛ چراکه حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام دارای فضیلت اختصاصی سخن‌گویی در گهواره است [که باعث هدایت مردم شد]. حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام نیز در آخرالزمان برای هدایت مردم ظهور می‌کند.^۳

برخی از نویسندگان معتقدند که می‌توان اسم مفعول را در معنای فاعلی نیز به کار برد؛ چرا که در آیه شریفه «إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا»^۴ و یا آیه شریفه «حِجَاباً مَسْتُوراً»^۵؛ «مأتی» به معنای «آتی» و «مستور»، به معنای «ساتر» است و یا اعشی در شعر «و سَاعِيَتِ مَعْصِيَا إِلَيْهَا وَشَاتَهَا» گفته است که «مَعْصِيَا»، به معنای «عاصیا» می‌باشد. از این رو، «مهدی» در معنای فاعلی به کار می‌رود و مطابق آیه قرآن که می‌فرماید:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^۶ ما آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۵۵ و طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۷۶.

۲. کلینی، الکافی، ج ۳ ص ۳۱۰.

۳. حسینی زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰ ص ۳۳۲.

۴. مریم: ۶۱.

۵. اسراء: ۴۵.

۶. انبیا: ۷۳.

هدایت می‌کنند.»^۱ مهدی کسی است که خداوند او را به عنوان راهبر قرار داده است. اگر چه معنای لغوی این کلمه برای افراد مختلفی به عنوان «صفت» ذکر شده^۲ و تمامی ائمه علیهم‌السلام نیز به این عنوان یاد شده‌اند؛^۳ باید توجه داشت که اصل در روایات این است که این عبارت، به موعود پایانی انصراف داشته و حتی در دوره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - در کنار معنای لغوی - این کلمه به اسم خاص تبدیل شده و با توجه به روایت فریقین، این عنوان خاص برای موعود مصلح به کار رفته است؛ همان موعود که حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بدان بشارت داده‌اند.^۴ از طرف دیگر، اشاره به واژه «مهدی» در بیان ائمه علیهم‌السلام بر نام حضرت حجت بن الحسن علیه‌السلام دارد. به عنوان نمونه در روایات چنین آمده است که مهدی ائمه وآله‌الطهارت و قائم آنان، همان نهمین فرزند از امام حسین علیه‌السلام می‌باشد.^۵ همچنین روایات فریقین، علت نامگذاری ایشان را به مهدی چنین برشمرده‌اند: هدایت مردم برای کشف تورات و انجیل تحریف نشده در انطاکیه؛^۶ هدایت به اموری که بر مردم مخفی است و ایشان از حقیقت آن (حتی مطالب در قلوب) مطلع است^۷ و هدایتگری به سوی خدای متعال در دوران ظهور.^۸

با توجه به آنچه در توضیح واژگان «مهدی» عنوان شد؛ مهدی به معنای فردی «هدایت شده پس از گمراهی» نمی‌باشد برای اثبات قید گمراهی، هیچ قرینه و دلیلی وجود ندارد. نیز باید توجه کرد در روایت‌هایی که در آن‌ها به مهدی بودن ائمه علیهم‌السلام اشاره گردیده، تکمیل هدایت آنان به

۱. هاشمی خوبی، منهاج البراعة، ص ۳۰۵ و مهدی پور، پژوهش مهدوی، ص ۶۳.
۲. جمعی از نویسندگان، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان (مقاله بازتاب مهدویت در تاریخ اسلام، فرمانیان، مهدی)، ص ۲۸۸.
۳. کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۵۳۶ و رک: صدوق، کمال‌الدین، ج ۲ ص ۵۱۳.
۴. ابن حماد، الفتن، ص ۲۶۲ و طوسی، الغیبة، ص ۱۸۰.
۵. لغویان به علم شدن این نام برای حضرت حجت وآله‌الطهارت اشاره کرده‌اند. رک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۵۵؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۵، ص ۲۵۴ و مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۷۶.
۵. صدوق، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۴۱.
۶. نعمانی، الغیبة، ص ۲۳۷ و ابن حماد، الفتن، ص ۲۵۱.
۷. مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۸۳؛ طبری، دلائل الامامة، ص ۴۶۷ و الفتن، ص ۲۴۹.
۸. طبری، دلائل الامامة، ص ۴۶۹.

سوی خدای متعال و به دست آوردن مقام‌های کمال هدایت و یا هدایت گر بودن آنان ذکر شده است؛ نه این‌که آن‌ها پس از گمراهی و ضلالت هدایت شده باشند.

دوم: سید محمد فلاح در اثبات ادعای خود، به روایتی از مفضل بن عمر و او به نقل از امام باقر علیه السلام تمسک جسته که این روایت در هیچ منبعی یافت نگردیده و با چنین عبارتی ذکر نشده است.

سوم: در روایت‌های مهدوی، «مهدی آل پیامبر»، به آخرین موعود و امام انصراف داشته و جز حضرت حجت بن الحسن مصداقی ندارد.^۱

چهارم: گمانه مشعشعیان بر این است که در زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف هیچ تبلیغی و اندازی صورت نمی‌گیرد و حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پس از اتمام حجت خواهند آمد؛ در حالی که قرآن، به سنت‌هایی الهی اشاره کرده؛ که از جمله آن‌ها سنت «هدایت» و «اتمام حجت» است.^۲ اقتضای عدالت و رحمت خداوند، در رساندن مخلوقات - به ویژه انسان - به تعالی و تکامل است. از این رو، هدایت تکوینی و تشریحی را اراده و در آیات متعددی به آن اشاره کرده است.

«إِن عَلَيْنَا لِلْهُدَى؛ مسلماً هدایت کردن بر عهده ما است»^۳

این هدایت به معنای ارشاد و دلالت بر امری آشکار بوده و به اهل ایمان اختصاص ندارد.^۴ خدای متعال این هدایت را بر خود لازم می‌داند؛^۵ اگر چه مردم از این هدایت استقبال نکنند^۶ و با توجه به سنت خود، در هر زمان که لازم بوده است، حجت الهی را بر مردم ارسال داشته و حجت را در امر هدایت بر آنان تمام کرده است.^۷ وجه این سنت علاوه بر رحمت و عدالت الهی، عدم

۱. رک: صدوق، کمال‌الدین، ج ۲، ص ۳۳۳ و خزاز، کفایه الاثر، ص ۵۹، ۱۲۱.

۲. در بحث از سنت‌های الهی، (رک: سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن، احمد مراد خانی تهرانی، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی).

۳. اللیل: ۱۲.

۴. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۶۸.

۵. انعام: ۱۲.

۶. انسان: ۳.

۷. به عنوان نمونه رک: طه: ۱۳۴؛ اسراء: ۱۵ و انفال: ۴۲.

امکان احتجاج و بهانه‌گیری‌های مردم و جوامع بشری ذکر شده است.^۱ با توجه به این سنت، شیعیان به ضرورت حضور حجت‌الاهی در هر دوره‌ای معتقد هستند و همچنین بر این باورند که پس از اتمام رسالت حضرت محمد ﷺ، دوازده نفر جانشین ایشان گردیده و امر هدایت مردم را به عهده گرفتند.

از طرف دیگر، روایت‌های متعدد به این نکته اشاره دارند که حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی در ابتدای ظهور خود امر تبلیغ را به عهده گرفته و در هدایت امت تلاش خواهند کرد و این امر تا چندین ماه ادامه خواهد داشت. در گزارشی وارد شده است که ایشان پس از تبلیغ در مکه و بیان استنادات قرآنی و روایی، افرادی را به عنوان نماینده خود در مکه قرار می‌دهند؛ اما مردم مکه آنان را کشته و از دستوره‌های ایشان سرپیچی می‌کنند. امام مهدی عجل‌الله‌تعالی پس از شنیدن این خبر، به مکه بازگشته و عاملان قتل را قصاص می‌کنند؛ اما افراد دیگر را مورد مواخذه قرار نمی‌دهند و برای تبلیغ دعوت خود به سرزمین‌های دیگر می‌روند.^۲

۲. احمد اسماعیل بصری

احمد اسماعیل بصری^۳، از مدعیان جدید و معاصر به حساب می‌آید. وی مدعی است که قبل از حضرت مهدی، حجت بن الحسن عجل‌الله‌تعالی، فرد دیگری با عنوان «مهدی» وجود خواهد داشت که به زمینه سازی برای ظهور موظف می‌باشد.^۴ وی دارای عقیده‌ای است همانند عقیده سید محمد فلاح که عنوان می‌کند مهدی دوم (مهدی قبل از ظهور)، وظیفه هدایت مردم و انذار آنان را دارد؛ چرا که حضرت مهدی حجت بن الحسن عجل‌الله‌تعالی، برای اجرای عذاب الاهی می‌آید و

۱. نساء: ۱۶۵.

۲. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۴۲ و ج ۵۲، ص ۳۴۱.

۳. وی متولد بصره است و دارای ادعاهای متعددی است. ادعای یمانی، مهدی اول و قائم اول از مهم‌ترین ادعاهای وی است. جهت نقد دیگر ادعای این فرد (رک: محمد شهبازیان، ره افسانه (با ویراست و اضافات)؛ نصرت‌الله آیتی، از تبار دجال و مهدی سلمان پور، رسول ابلیس).

۴. اسماعیل بصری، وصی فی القرآن و التوراة و الانجیل، ص ۱۶ و ۱۸.

فرستی برای انذار وجود ندارد.^۱ تفصیل این ادعا را می‌توان در کتاب‌هایی که توسط این جریان تدوین گردیده است، مشاهده کرد.^۲ آنان ادعا دارند که در برخی روایات، از فردی با عنوان «مهدی» نام برده شده که نمی‌توان مصداق آن را حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَام دانست. در ادامه به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

۱-۲. روایت مفضل بن عمر

این جریان به روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ به مفضل بن عمر استناد کرده و مدعی‌اند که مصداق عبارت «مهدی آل محمد»، احمد اسماعیل بصری می‌باشد. آن‌ها متن روایت را به نقل از کتاب مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی چنین ذکر می‌کنند:

صَاحَ صَائِحٌ بِالْحَلَّاقِ مِنْ عَيْنِ الشَّمْسِ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ يَسْمَعُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ هَذَا مَهْدِيُّ آلِ مُحَمَّدٍ - وَيُسَمِّيهِ بِاسْمِ جَدِّهِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَيُكَنِّيهِ، وَ يُنْسِبُهُ إِلَى أَبِيهِ الْحُسَيْنِ الْحَادِي عَشَرَ إِلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - بَايَعُوهُ تَهْتَدُوا، وَلَا تُخَالِفُوا أُمَّرَهُ فَتَضَلُّوا؛^۳ گوینده‌ای از چشمه خورشید، به زبان عربی فصیحی بانگی می‌زند که اهل آسمان‌ها و زمین آن را می‌شنوند و می‌گویند: «ای مردم عالم! این مهدی آل محمد است، و او را به نام و کنیه جدش پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌خواند و به پدرش، حسن عَلَيْهِ السَّلَام امام یازدهم، تا حسین بن علی عَلَيْهِ السَّلَام اجماعین نسبت می‌دهد. آن‌گاه گوینده می‌گوید: «با وی بیعت کنید که رستگار می‌شوید و مخالفت امر او ننمایید که گمراه خواهید شد.»

همچنین پیروان احمد بصری با تمسک به این روایت، او را «احمد الحسن»، عنوان داده‌اند؛ چرا که این مهدی که مصداق آن احمد اسماعیل بصری است؛ از طریق امام حسن عسکری عَلَيْهِ السَّلَام

۱ همان، ص ۲۰.

۲ در این زمینه لازم است به این چهار کتاب مراجعه شود: دراسة فی شخصية اليماني الموعود، ناظم العقيلي، وحدة شخصية المهدي الاول والقائم و اليماني، علاء السالم، حوار قصصی، عبدالعالی المنصوری. المهدي و المهديين فی القرآن والسنة، ضياء الزیدی.

۳ حلی، مختصر البصائر، ص ۴۴۳.

به خاندان رسول خدا ﷺ متصل می شود.^۱

نقد

اولاً: این ادعا سخنی بدون دلیل است و هیچ قرینه و یا شاهی بر این مدعا در روایت وجود ندارد و هر فردی می تواند به همین روش، خود را مصداق عبارت مهدی در روایت مذکور بداند. **ثانیاً:** اولین منبع این روایت کتاب الهدایة الكبرى، تالیف حسین بن حمدان خصیبی است. حسن بن سلیمان حلی نیز این روایت را از الهدایة الكبرى اخذ کرده است.^۲ پس از مراجعه به متن کامل روایت در منبع اول متوجه می شویم که عبارتی از حدیث، اشتباها حذف شده و در نقل حسن بن سلیمان از قلم افتاده است. متن کامل روایت و صحیح آن چنین است:

صَاحٍ صَائِحٍ بِالْحَلَاتِقِ مِنْ عَيْنِ الشَّمْسِ «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» يَسْمَعُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا مَعْاشِرَ الْحَلَاتِقِ هَذَا مَهْدِيُّ آلِ مُحَمَّدٍ وَ يُسَمِّيهِ بِاسْمِ جَدِّهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ يُكْتَبُ بِكُنْيَتِهِ وَ يُنْسَبُ إِلَى أَبِيهِ الْحَسَنِ الْحَادِي عَشَرَ.^۳

اگر دقت شود، در متن اصلی عبارت «و یکنیه بکنیته» درج گردیده؛ یعنی نام او، نام حضرت محمد ﷺ و کنیه او کنیه ایشان، یعنی «ابوالقاسم» می باشد و این مطلب جز بر حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف تطبیق ندارد. باید گفت که استدلال به این روایت، عدم دقت و اطلاع این گروه را نشان می دهد و با این که احمد بصری، کنیه خود را «ابوالعباس» دانسته،^۴ نمی توان کنیه ذکر شده در روایت را که ابوالقاسم است، به او نسبت داد. در نتیجه این روایت، به نام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تصریح دارد که بنابر روایات، ایشان همانام رسول خدا ﷺ و کنیه ایشان، کنیه جد بزرگوارشان است.^۵

۱. ابن اسماعیل، الوصیة المقدسة، ص ۶۰؛ السالم ووحدة شخصية المهدي الأول والقائم واليماني، ص ۱۸.
۲. حلی، مختصر البصائر، ص ۴۳۳.
۳. خصیبی، الهدایة الكبرى، ص ۳۹۷ و حلیة الأبرار، ج ۶، ص ۳۸۰.
۴. ابن اسماعیل بصری، الجواب المنیر، ج ۱-۳، ص ۱۹۲.
۵. صدوق، کمال الدین، ج ۱، ص ۲۸۷.

ثالثاً: در متن روایت تاکید شده است که این مهدی مذکور، در تاریخ ۲۵۷ ق متولد شده^۱ و در بین رکن و مقام با او بیعت می‌شود و ۳۱۳ یار دارد و امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام او را همراهی می‌کنند.^۲ در عبارتی دیگر از روایت نیز بحث ندایی به نام و کنیه ایشان (که مطابق با نام و کنیه رسول خداست) مطرح شده که با این قسمت اشاره شده از روایت، هم‌سو می‌باشد.^۳ افزون این که، از نظر ادبیات عرب، چون عبارت «یکنیه» در باب تفعیل بوده و دو مفعولی است، حتماً باید مفعول دوم را که «بکنیه جده» می‌باشد را در تقدیر گرفت.

با این شواهد قطعی، مراد از مهدی در این روایت، شخص حجت بن الحسن عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشد و روایت بر دو مهدی در آخرالزمان دلالت ندارد.

۲-۲. روایت حذلم بن بشیر

روایتی از حذلم بن بشیر نقل شده است که در آن، ظهور و آمدن سفیانی را هم‌زمان با مخفی شدن حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام عنوان شده است:

وَرَوَى حَذْلَمُ بْنُ بَشِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَ صَفَّ لِي خُرُوجَ الْمُهَدِيِّ وَعَزْفِي دَلَالَتَهُ وَعَآلَمَاتِهِ فَقَالَ يَكُونُ قَبْلَ خُرُوجِهِ خُرُوجُ رَجُلٍ يُقَالُ لَهُ عَوْفُ السُّلَمِيِّ بِأَرْضِ الْجَزِيرَةِ وَ يَكُونُ مَأْوَاهُ تَكْرِيتٌ وَ قَتَلَهُ بِمَسْجِدِ دِمَشَقَ ثُمَّ يَكُونُ خُرُوجُ شُعَيْبِ بْنِ صَالِحٍ مِنْ سَمَرْقَنْدَ ثُمَّ يَخْرُجُ السُّفْيَانِيُّ الْمَلْعُونُ مِنَ الْوَادِي الْيَاسِسِ وَ هُوَ مِنْ وُلْدِ عُثْبَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ فَإِذَا ظَهَرَ السُّفْيَانِيُّ اخْتَفَى الْمُهَدِيُّ ثُمَّ يَخْرُجُ بَعْدَ ذَلِكَ؛ حذلم بن بشیر می‌گوید: به محضر مبارک علی بن حسین عَلَيْهِ السَّلَام عرض کردم: ظهور حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و علامت‌های آن را برای من توصیف بفرمایید. امام زین العابدین عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند: «پیش از قیام ایشان، مردی به نام عوف سلمی در سرزمین جزیره قیام می‌کند. وطن او تکریت خواهد بود و در مسجد

۱. حلی، مختصر بصائر، ص ۴۴۰.

این تاریخ، یکی از زمان‌های ذکر شده در روایات است که برای حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام ذکر شده و بیان آن به منزله تأیید نیست. ما برای نقد ادعای احمد بصری، این قسمت از روایت را ذکر کردیم.

۲. حلی، مختصر بصائر، ص ۴۴۲.

۳. همان ص ۴۳۵.

۴. طوسی، الغیبة، ص ۴۳۳.

دمشق کشته می‌شود. بعد از او شعیب بن صالح از منطقه سمرقند قیام می‌کند و بعد سفیانی ملعون در سرزمین خشک و در بیابانی قیام می‌کند. او از اولاد عتبه بن ابی سفیان است. آن‌گاه سفیانی قیام کند، مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مخفی شده و پس از آن قیام می‌فرماید.

طرفداران احمد بصری این روایت را مصادره کرده و چنین ادعا می‌کنند:

الف) عبارت «اختفی» بر این مطلب دلالت دارد که قبل از آمدن سفیانی، این مهدی آشکار است و بعد از آمدن سفیانی پنهان می‌شو؛ در حالی که می‌دانیم حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف بعد از قیام سفیانی آشکار می‌شوند و لذا باید مهدی دیگری قبل از سفیانی باشد که با آمدن او پنهان می‌شود.^۱

ب) مراد از «اختفی» در این جا غیبت است. اگر عبارت اختفای مهدی را به حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف برگردانیم؛ لازم می‌آید ایشان دارای سه غیبت باشند: دو غیبت در گذشته و یک غیبت بعد از آمدن سفیانی؛ که این مسئله قطعاً باطل است و حضرت حجت دارای سه غیبت نیستند و لذا مراد از مهدی در این جا، مهدی دیگری است.^۲

نقد

اولاً: این روایت فقط در کتاب غیبت شیخ طوسی بیان شده و در میان اصحاب حدیث به مفاد آن اعتنا نشده است.

ثانیاً: روایت فاقد سند است و راویان قبل از حذلم بن بشیر مشخص نیستند و لذا روایت فاقد اعتبار است.

ثالثاً: بر فرض پذیرش متن روایت و تحلیل گروهک یمانی؛ مبنی بر این که مهدی دیگری قبل از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهد آمد؛ باید پرسید این ادعای کلی با مصداق خارجی، احمد اسماعیل بصری چه ارتباطی دارد؟ این مطلب را به هر فردی می‌توان نسبت داد.

رابعاً: مفاد این روایت، خلاف ادعاهای انصار احمد بصری است؛ چرا که:

الف) اگر اختفا به معنای غیبت باشد، این اشکال به خود احمد اسماعیل بصری نیز وارد

۱. منصور، حواری، حواری، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۶.

می‌گردد که وی دارای دو غیبت است؛ در حالی که احمد و انصارش ادعا دارند او تنها یک غیبت خواهد داشت و این غیبت ادعایی او در سال ۲۰۱۲ به پایان رسیده است.^۱ از طرف دیگر، هم‌زمان با غیبت ادعایی در این جریان - که سال ۲۰۰۶ م بوده است - ظهور سفیانی و خروجش اتفاق نیفتاد.

ب) احمد اسماعیل و اتباعش، به این دلیل مراد از مهدی را احمد اسماعیل دانسته‌اند که قائلند حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قبل از سفیانی وجود ندارد تا با ظهور او مخفی گردد؛ در حالی که این کلام آنان باطل است و در برخی گزارش‌ها و روایات^۲ بدین مطلب اشاره گردیده که گویا حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قبل از سفیانی در مدینه حضور داشته^۳ و مخفیانه به همراه وزیرش به مکه می‌روند، سپس در مکه اعلان ظهور و خروج می‌کنند.^۴

نکته قابل تأمل در پاسخ این است که پیروان احمد بصری، مراد از این وزیر همراهی کننده را احمد بصری می‌دانند.^۵ یعنی در تعارضی آشکار و بر خلاف سخن قبلی خود، به حضور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به همراه احمد بصری قبل از ظهور سفیانی معتقد بوده و ایشان بعد از آمدن سفیانی به سمت مکه می‌روند. در نتیجه مراد از اختفا در این روایت، همان حرکت مخفیانه حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به سمت مکه می‌باشد و مراد از خروج هم اعلان دعوت ایشان است و با فردی دیگری غیر از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ارتباطی ندارد.

۲-۳. بیعت مهدی با مهدی!

یکی از کتاب‌هایی که تلاش دارد تعدد مهدی را در آخرالزمان اثبات کند و مصداق یکی از این

۱. عقیلی، رساله فی روایة الاصحیح بن نباته، ص ۴۶ و <http://almahdyoon.co/ir/showthread.php?t=31989>.

۲. توجه شود استدلال به این دسته روایات از منظر نقد دیدگاه مدعی یمانی است، نه این‌که نگارنده به اعتبار این روایات نیز پایبند باشد. نیز معتقدیم اگر بخواهیم مطلبی را استنباط کنیم، باید این دسته روایات در بوته نقد سندی و دلالتی قرار گیرند.

۳. کلینی، الکافی، ج ۸ ص ۲۲۵.

۴. عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۶۴.

۵. عقیلی، دراسة فی شخصیه الیمانی الموعود، ص ۲۱۰ و الزیدی، المهدی و المهدیین، ص ۶۱.

مهدیان را احمد اسماعیل بصری بداند؛ کتاب «المهدی و المهديين في القرآن والسنة»، تالیف ضیاء الزیدی، از مبلغان و انصار احمد بصری است. او در مقدمه کتاب خود می‌گوید:

آن گونه که مردم گمان دارند، عبارت «مهدی»، تنها به محمد بن الحسن عسکری علیه السلام اطلاق نمی‌شود، بلکه، ما به وجود مهدی دیگری غیر از او و در زمان ظهور معتقد هستیم و این ادعا به روایات آل محمد مستند است که در اثبات این مطلب فرمودند: همانا مهدی برای بیعت با مهدی برانگیخته شده و حرکت می‌کند.^۱

نقد

با مراجعه به متن روایت و روایت‌های مشابه، مشخص می‌گردد که نویسنده کتاب المهدی و المهديين تحریفی آشکار در حدیثی با مضمون دیگر صورت داده تا بتواند ادعای خود را اثبات کند؛ همان‌گونه که نویسنده کتاب ذکر کرده، متن روایت در منابع اهل سنت چنین است:

حدثنا سعيد أبو عثمان عن جابر عن أبي جعفر قال: تنزل الرايات السود التي تقبل من خراسان الكوفة، فإذا ظهر المهدي بمكة بعث بالبيعة إلى المهدي؛^۲ امام باقر علیه السلام فرمودند: پرچم‌های سیاهی که از خراسان می‌آیند، وارد کوفه می‌شوند. هنگامی که مهدی علیه السلام در مکه ظهور می‌کند، اهالی پرچم‌های سیاه به بیعت با ایشان برانگیخته می‌شوند و حرکت به سوی ایشان می‌کنند.

در این گزارش، سخن از بیعت لشکر خراسانی با حضرت مهدی علیه السلام است، نه بیعت مهدی دیگری با حضرت مهدی علیه السلام. موبد این مطلب که پرچم‌های سیاه با حضرت مهدی علیه السلام بیعت می‌کنند، روایت دیگری است از امام باقر علیه السلام که نعیم بن حماد نقل کرده است:

عن جابر، عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام، قال: يظهر المهدي بمكة عند العشاء، و معه راية رسول الله صلى الله عليه وسلم، و قميصه، و سيفه، و علامات... فيفتح الله تعالى للمهدي أرض الحجاز، و يستخرج من كان في السجن من بني هاشم. و تنزل الرايات السود الكوفة، فيبعث^۳ بالبيعة إلى المهدي و يبعث المهدي جنوده في الأفق، و يميت الجور و أهله؛^۴ حضرت

۱. الزیدی، المهدی و المهديين، ص ۵.

۲. ابن حماد، الفتن، ص ۲۲۲.

۳. در عقد الدرر «فتبعث» ذکر شده است. (مقدسی شافعی، عقد الدرر، ص ۱۹۶).

مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در مکه، هنگام نماز عشا ظهور می‌کند؛ درحالی‌که پرچم و پیراهن و شمشیر پیامبر عَلَيْهِ السَّلَام را همراه دارد. خدای متعال در فتح حجاز او را یاری می‌کند و حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام زندانیان از بنی هاشم را آزاد می‌کند. پرچم‌های سیاه به کوفه وارد می‌شوند و صاحبان پرچم‌های سیاه با حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام بیعت می‌کنند. سپس حضرت، یارانش را به سراسر عالم می‌فرستند و ستمکاران و ظلم از بین می‌روند.

اولاً: این روایت در منابع شیعی وجود ندارد^۱ و لذا اعتبار آن محل تأمل است.

ثانیاً: این روایت، گویای بیعت پرچم‌های سیاه با حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشد؛ نه بیعت فردی با عنوان مهدی با حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام!

ثالثاً: پیروان یمانی دروغین تلاش دارند که مراد از مهدی‌یی را که نخست ذکر گردیده است، احمد بصری بدانند و مهدی دوم نقل شده را حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَام بیان کنند؛ در حالی‌که به صراحت روایت، مهدی نخست ذکر شده از مکه ظهور می‌کند و مراد از آن، حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است و مراد از مهدی دوم ذکر شده نیز، حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَام است که پرچم‌های سیاه با او بیعت خواهند کرد.^۲ در واقع مراد از هر دو مهدی، حضرت حجت بن الحسن عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشند.

۴-۲. استناد به روایات واقفیه

شیخ طوسی در قسمتی از کتاب الغیبة تلاش می‌کند به شبهه‌هایی در مورد تولد و عمر طولانی حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام پاسخ دهد.^۳ لذا پس از بیان روایاتی در اثبات تولد حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و این‌که ایشان می‌تواند عمر طولانی داشته باشد، به روایاتی اشاره می‌کند؛ از جمله: «لِأَنَّهُ يَبْقَى بَعْدَ

→

۱. ابن حماد، الفتن، ص ۲۴۱ و رک: ابن حماد، الفتن، ص ۲۱۲.

۲. نقل این روایت توسط شیخ طوسی و در کتاب الغیبة، ص ۴۵۲، دلیلی بر وجود طریق و منبع شیعی برای این روایت ندارد چرا که جناب شیخ طوسی این روایت را از طریق نعیم بن حماد و اهل سنت ذکر کرده است.

۳. جماعت احمد اسماعیل بصری قبول دارند که حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام از مکه ظهور کرده و حرکت احمد اسماعیل از بلاد خراسان است که عراق را نیز از نظر آن‌ها شامل می‌شود. (رک: المهدی و المهديين، ص ۵۶).

۴. طوسی، الغیبة، ص ۴۱۹.

مَا يَمُوتُ؛ برای این‌که ایشان پس از آن‌که می‌میرد، به امر خداوند متعال قیام خواهد کرد.»^۱ «مَثَلُ أَمْرِنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مَثَلُ صَاحِبِ الْحِمَارِ؛ مثل امر ما در کتاب خداوند، مثل صاحب حمار است که خداوند او را يك صد سال میراند و سپس او را زنده کرد.»^۲ البته این موارد در ظاهر با استدلال ایشان در تعارض است و در نهایت به پاسخ آن‌ها می‌پردازد. ایشان روایت‌های در ظاهر معارض با حیات و زنده بودن حضرت مهدی عَجَلُ اللَّهِ تَحَالُ وَرَحْمَةُ الرَّحِيمِ را با دو جواب پاسخ می‌دهد که؛
اولاً: اگر به فرض روایت را بپذیریم؛ این روایت خبر واحد می‌باشد که با روایات قطعی در تولد و طول عمر حضرت مهدی عَجَلُ اللَّهِ تَحَالُ وَرَحْمَةُ الرَّحِيمِ تاب مخالفت ندارد.
ثانیاً: می‌توان مراد از قیام بعد از مرگ را قیام ایشان بعد از فراموشی یادشان دانست و چنین می‌گوید:

توجیه این اخبار و نظایر آن، این است که می‌گوییم: مقصود از موت در این اخبار، از بین رفتن ذکر و یاد اوست؛ نه مردن و فوت ایشان؛ چون بیش‌تر مردم معتقد می‌شوند که او از دنیا رفته و استخوان‌هایش هم پوسیده است؛ اما بعداً خداوند او را ظاهر می‌کند؛ درست مثل ظاهر کردن صاحب حمار که خداوند پس از این‌که او حقیقتاً از دنیا رفته بود، زنده‌اش فرمود.

این توجیه در تأویل اخبار دور نیست، بلکه نزدیک است؛ علاوه بر این‌که همگی خبر واحد هستند و موجب علم نمی‌شوند. پس به سبب آن‌ها، از اعتقادی که عقل‌ها به آن دلالت می‌کنند و اعتبار صحیح، ما را به سوی آن کشیده و به اخبار متواتر هم که قبلاً ذکر کردیم قوت گرفته؛ نمی‌توان عدول کرد؛ بلکه لازم است در این اخبار توقف کنیم و به اعتقادی که برای ما معلوم شده تمسک جوییم و حال آن‌که تأویل آن‌ها بعد از آن است که صحت آن‌ها را قبول کنیم؛ چنان‌که در تأویل نظایر آن‌ها، عادت همین است. علاوه بر این روایاتی است که با این اخبار منافات داشته و با آن‌ها معارضه می‌کنند^۳

۱. همان، ص ۴۲۲.

۲. همان.

۳. طوسی، الغیبة، ص ۴۲۳ و رک: ص ۸۴ و ۲۲۰.

اشکال احمد اسماعیل به شیخ طوسی

احمد اسماعیل بصری، در پاسخ به این سؤال که:

«ما هو تفسیر هذه الرواية " قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَيِّ شَيْءٍ سُمِّيَ الْقَائِمُ قَالَ لِأَنَّهُ يَقُومُ بَعْدَ مَا يَمُوتُ أَنَّهُ يَقُومُ بِأَمْرِ عَظِيمٍ يَقُومُ بِأَمْرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛^۱ تفسیر این روایت چیست: خدمت حضرت صادق ع عرض کردم: چرا [حضرت مهدی ع] «قائم» نامیده شده است؟ فرمودند: «زیرا او قیام می‌کند، بعد از این‌که [یادش] می‌میرد و قیام می‌کند به امر بزرگی که خدا به او دستور داده است.»

وی با تمسک به این روایت‌های ضعیف و اخبار واحد، سخن شیخ طوسی را نقد کرده و چنین معتقد است:

اولاً: توضیح شیخ طوسی دلیل مبتنی بر روایات ندارد و این تأویل اشتباه است.

ثانیاً: هیچ کس تا کنون به این نکته قائل نبوده که حضرت مهدی ع موعود ع فوت کرده است.

در نتیجه مراد از قائم، باید کسی باشد که حقیقتاً می‌میرد و دوباره زنده می‌شود و در برداشتی بدون دلیل و بر پایه ذوقیات خود، مراد از قائم را فردی می‌داند که در گذشته به جای حضرت عیسی ع به صلیب کشیده شده و احمد اسماعیل معتقد است که آن شخص، خودش است و بر اساس معجزه به زمین آمده و به جای حضرت عیسی کشته شده و دوباره امروز در حیات طبیعی به دنیا آمده است!!!^۲

پاسخ به اشکال احمد اسماعیل بصری

همان‌گونه که واضح است، شیخ طوسی این دسته از روایات را نقد کرده و نمی‌پذیرد. این کلمات بدون دلیل ذکر شده و احمد اسماعیل تنها به برداشت‌ها و ذوقیات خود اعتماد کرده است و لذا در پاسخ به او این چنین می‌توان گفت:

اول: به فرض که خلقت فردی به صورت معجزه آسا را قبول کنیم و قائل شویم که خدای

۱. اسماعیل بصری، الجواب المنیر، ج ۷، ص ۱۳۷.

۲. همان، ص ۱۴۳.

متعال فردی را که هنوز زمان تولدش نرسیده است، به جای عیسی مسیح به زمین فرستاد تا کشته شود؛ چه دلیلی وجود دارد که این فرد احمد اسماعیل بصری باشد؟ در کدام روایت یا آیه‌ای این مطلب ذکر شده است؟ آیا هرکس نمی‌تواند ادعا کند که من همان مصداق فرد به صلیب کشیده شده هستم؟!

به فرض قبول این نظریه باطل، تعیین مصداق به دلیل علمی نیاز دارد.

دوم: در هیچ یک از اخباری که نقل گردید، مصداق مشخصی برای شبیه عیسی نقل نشده و تنها ادعا شده که فرد شبیه عیسی، یهودا اسخربوطی نیست، بلکه یک یهودای خیالی دیگری است؛ اما در منابع اسلامی درباره شبیه عیسی، اقوال متعددی آمده است. طبرسی در تفسیر خود با نقل سه قول از سه فرد، «طیطانوس»، «سرجس» و «بودس زکریا بوطا» نام برده است.^۱ با توجه به این گزارش‌ها، نه تنها احمد اسماعیل برای ادعای خود دلیلی ندارد، بلکه گزارش‌های موجود در منابع روایی خلاف سخن او را مطرح می‌کنند.

سوم: احمد اسماعیل مدعی است که در تاریخ گزارش نشده است افرادی از شیعیان به فوت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قائل باشند و جامعه شیعی همیشه مهدی موعود را زنده می‌دانسته و اهل سنت هیچ گاه به حیات او قائل نبوده و تولدش را چهل سال قبل از ظهورش می‌دانند. لذا شیخ طوسی از روایت تفسیر اشتباهی نموده‌اند.^۲

این کلام احمد اسماعیل، خود بر بی سوادی او و جهلش از منابع اسلامی و تاریخی دلالت دارد؛ چرا که در روایت معصوم عجل الله تعالی فرجه الشریف وجه شباهت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به حضرت عیسی عجل الله تعالی فرجه الشریف را گمانه‌های مرگ نسبت به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دانسته‌اند و این پیشگویی از جانب امامان معصوم عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده است که گروه‌هایی پس از حضرت عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف به مرگ فرزند ایشان قائل هستند.

شیخ طوسی گزارش می‌کند که فرقه‌هایی می‌آیند و به وفات حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قائل

۱. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۲. اسماعیل بصری، الجواب المنیر، ج ۷، ص ۱۴۳.

خواهند بود.^۱ این روایت را گزارش نوبختی در فرق الشیعه تایید می‌کند که پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام، گروهی به وفات فرزند ایشان معتقد بوده‌اند.^۲ شیخ مفید نیز گزارشی ذکر می‌کند که در اعتقاد برخی از شیعیان به مرگ حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف صراحت کامل دارد. ایشان می‌گویند:

فرقه‌ای دیگر بعد از امام حسن عسکری علیه السلام به این قائل بودند که فرزندش، محمد امام است و او همان منتظر می‌باش؛ اما این فرزند فوت کرده و در آینده دوباره زنده می‌شود و به شمشیر قیام و جهان را از عدل پر می‌کند.^۳

در زمان ما نیز فردی با نام «علیرضا پیغان» مدعی بود که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف فوت کرده و اکنون او امام چهاردهم و نجات بخش عالم است!^۴

چهارم: بنابر روایات و قاعده عقلی، روایات‌های هم خانواده می‌توانند توضیح دهنده و مبین یکدیگر باشند. بررسی‌ها نشان می‌دهند که تفسیر شیخ طوسی موافق روایات‌های دیگر است و دارای شواهدی از بیانات ائمه علیهم السلام است. ایشان به درستی قیام بعد از مرگ را به ظهور بعد از فراموشی نام و یاد آن حضرت، و به عبارت دیگر، خفا و غیبت دانسته است. شیخ صدوق گزارش را چنین ذکر کرده است:

صقر بن ابی دلف گوید: از امام جواد علیه السلام چنین شنیدم: امام پس از من، فرزندم علی است. دستور او دستور من و سخن او سخن من و طاعت او طاعت من است و امام پس از او، فرزندش حسن است. دستور او دستور پدرش و سخن او سخن پدرش و طاعت او طاعت پدرش باشد. سپس سکوت کرد.

گفتم: ای فرزند رسول خدا! امام پس از حسن کیست؟ حضرت به شدت گریست و سپس فرمود: «پس از حسن، فرزندش، قائم به حق امام منتظر است.» گفتم: ای فرزند رسول

۱. طوسی، الغیبة، ص ۱۷۰ و برای دیدن روایتی دیگر در این زمینه رک: نعمانی، الغیبة، ص ۱۸۰ و صدوق، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۳۲۷.

۲. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۹۸.

۳. مفید، الفصول المختارة، ص ۳۲۱.

۴. پیغان، کتاب القائم، ص ۵۷ (نسخه‌ای از این کتاب نزد نگارنده موجود است).

خدا! چرا او را قائم می‌گویند؟ فرمود: «زیرا او پس از آن که یادش از بین برود...»^۱

پنجم: افزون بر این که این روایت مجمل است و معنای آن با روایت‌های دیگر مشخص می‌گردد؛ می‌توان تحریف و دست کاری در آن را توسط فرقه‌ای محتمل دانست که به مرگ امام حسن عسکری علیه السلام و قیام مجدد او بعد از مرگشان قائل بوده‌اند. نوبختی در فرق الشیعه این گروه را چنین معرفی می‌کند:

فرقه دوم: قائل بودند که امام حسن عسکری علیه السلام فوت کرده است و زندگی پس از مرگ دارد و او، همان قائم و مهدی است؛ چرا که در روایات داریم که معنای قائم این است که قیام می‌کند بعد از مرگش و قیام می‌کند؛ در حالی که فرزندی ندارد و اگر فرزندی داشته باشد، آن فرزند مرده است. پس شکی نیست که قائم همان امام حسن عسکری علیه السلام می‌باشد و ایشان فوت کرده‌اند و فرزندی نیز ندارند... و برای ما روایت شده که قائم وقتی می‌آید، مردم می‌گویند چگونه فلانی امام است؛ در حالی که استخوان هایش پوسیده شده است!^۲

این جریان موجب استناداتی دیگر برای تعدد قائم، مانند تفاوت در چهره شده است که بیان آن‌ها موجب اطاله کلام می‌شود.^۳

نتیجه‌گیری

جریان‌های ادعایی، همیشه دارای تطور و تغییر در آموزه‌ها و ادعاهای خود هستند و برای کسب محبوبیت بیش‌تر در میان مریدان خود و فرمان‌پذیری آنان به انتساب عناوین متعدد به خود اقدام می‌کنند. در این میان، دو مدعی مذکور: سید محمدبن فلاح و احمد اسماعیل بصری؛ اگر چه خود را در ابتدای کار، باب و نایب امام معرفی کردند؛ در ادامه، کارکردهای مختص حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، مانند اتمام حجت بر مردم عالم و گستراندن عدالت در عالم را به خود

۱. ابن بابویه، کمال‌الدین، ج ۲، ص ۳۷۸.

۲. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۹۷.

۳. جهت مطالعه بیش‌تر رک: تحلیل چهره‌شناسی حضرت مهدی علیه السلام و نقد دیدگاه تعدد قائم، عزالدین رضانژاد، محمد شهبازیان، فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود، ش ۴۳.

نسبت داده و از این طریق خود را آخرین راه به سوی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف عنوان ساخته‌اند. این دو به دلایلی چند تمسک کرده‌اند که برخی از آنان جعلی و برخی دیگر احادیث غیر معتبر مبتنی بوده و تعدادی از ادعاهای آنان نیز تأویل و تفسیرهای نابجا و بدون دلیل است و لذا با نگرش صحیح به روایات روشن می‌شود که وجود مندر پایانی قبل از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با عناوینی مانند «مهدی قبل از ظهور» یا «مهدی اول»، ادعایی بدون دلیل است و در واقع شخص حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف انذار دهنده پایانی هستند.

منابع

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة، محقق: علی اکبر غفاری، صدوق، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۷ق.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، اسماعیلیان، چاپ چهارم، قم، ۱۳۶۷ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین وتمام النعمة، محقق: علی اکبر غفاری، اسلامیه، ۲جلد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۵ق.
۴. ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری، دارالمعرفة، چاپ اول، بیروت، ۱۳۷۹ق.
۵. ابن حماد، نعیم، الفتن، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۶. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، الثاقب فی المناقب، انصاریان، چاپ سوم، قم، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارصادر، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۸. اسماعیل بصری، احمد، الوصیة المقدسة (انتشارات انصار احمد اسماعیل)، ۲۰۱۰ م.
۹. افندی، عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، موسسه تاریخ العربی، چاپ اول، بیروت، ۱۴۳۱ق.
۱۰. الانصاری، ابومحمد، جامع الادلة، انتشارات انصار الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه، بی تا.
۱۱. آیتی، نصرت الله، از تبار دجال، موسسه آینده روشن، چاپ اول، قم، ۱۳۹۳ش.
۱۲. _____، ناقوس گمراهی، بنیاد فرهنگی مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه، چاپ اول، قم، ۱۳۹۶ش.
۱۳. بحرانی، سید هاشم، حلیة الابرار، معارف اسلامیة، چاپ اول، قم، ۱۴۱۱ق.
۱۴. بن اسماعیل، احمد، الحوایب المنیر، انتشارات انصار احمد اسماعیل، ۲۰۱۶ م.
۱۵. _____، احمد، وصی و رسول فی التوراة والانجیل والقرآن، انتشارات انصار احمد اسماعیل، ۲۱۰ م.
۱۶. بن قیس، سلیم، کتاب سلیم، الهادی، چاپ اول، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۷. بن کثیر، اسماعیل، البدایة و النهایة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م.
۱۸. بیهقی، احمد بن الحسین، دلائل النبوة، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۱۹. بیغان، علیرضا، کتاب القائم، بی جا، بی تا.
۲۰. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، انجمن آثار ملی، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۵ش.
۲۱. جمعی از نویسندگان، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، دارالفکر، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۲۳. حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، نشر الاسلامی، چاپ اول، قم، ۱۴۲۱ق.
۲۴. حیون، نعمان بن محمد، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عجل الله تعالی فرجهم، جامعه مدرسین، چاپ اول، قم، ۱۴۰۹ق.
۲۵. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثني عشر، مصحح: حسینی کوهکمری، عبد اللطیف، ناشر: بیدار، قم، ۱۴۰۱ق.

۲۶. خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، البلاغ، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۲۷. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، دارالکتاب العربی، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۲۸. رنجبر، محمد علی، *مشعشعیان*، آگاه، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۹. الزیدی، ضیاء، *المهدی والمهدیین فی القرآن والسنة*، ۲۰۰۹م.
۳۰. السالم، علاء، *وحدة شخصية الیمانی*، انتشارات انصار احمد اسماعیل، ۲۰۱۲م.
۳۱. شهبازیان، محمد، عزالدین رضائزاد، *تحلیل چهره شناسی حضرت مهدی علیه السلام و نقد دیدگاه تعدد قائم*، مشرق موعود، شماره ۴۳، پاییز ۱۳۹۶.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ناصر خسرو، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۳. طبری، محمد بن جریر، *دلائل الإمامة*، بعثت، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، مرتضوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵ش.
۳۵. طوسی، محمد بن الحسن، *کتاب الغیبة*، دارالمعارف الاسلامیة، چاپ اول، قم، ۱۴۱۱ق.
۳۶. عاملی نباطی، علی من محمد، *الصراط المستقیم إلى مستحق التقادیم*، المكتبة الحیدریة، چاپ اول، نجف، ۱۳۸۴ق.
۳۷. العقیلی، ناظم، *دراسة فی شخصية الیمانی*، انتشارات انصار الامام المهدی علیه السلام، ۲۰۱۱م.
۳۸. _____، *رسالة فی روایة اصبع بن نباته*، انتشارات انصار احمد اسماعیل، ۲۰۱۱م.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر المطبوعة العلمیة*، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰ق.
۴۰. فلاح، سید محمد، *کلام المهدی*، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به آدرس: <http://dlib.ical.ir/site/catalogue/696812> به شماره ثبت ۷۴۳۴۴.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۰۷ق.
۴۲. المبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن، *تحفة الاحوذی*، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
۴۳. مجلسی، محمد باقر، *حیة القلوب*، سرور، ششم، قم، ۱۳۸۴ش.
۴۴. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، داراحیاء التراث العربی، جلد ۱۱۱، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۴۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الفصول المختارة*، (الف)، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ق.
۴۶. _____، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، (ب)، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ق.
۴۷. مقدسی شافعی، یوسف، *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، مسجد مقدس جمکران، چاپ سوم، ۱۴۲۸ق.
۴۸. المقریزی، تقی الدین احمد بن علی، *إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ط الأولى، ۱۴۲۰ق.

۴۹. المنصوری، عبدالعالی، حوار قصصی مبسط فی الدعوة الیمانیة، انتشارات انصار الامام المهدی علیہ السلام، ۲۰۱۱ م.
۵۰. مهدی پور، علی اکبر، پژوهش مهدوی، رسالت، چاپ اول، قم، ۱۳۸۸ ش.
۵۱. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، دارالاضواء، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۵۲. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، منهاج البرائة فی شرح نهج البلاغة، مكتبة الاسلامیة، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۰۰ ق.

نقش باورداشت مهدویت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران

محسن شریعتی^۱

چکیده

پژوهش پیش‌رو به بازتاب باورداشت مهدویت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران می‌پردازد. مفروض این پژوهش آن است که انقلاب اسلامی تحت تأثیر اندیشه مهدویت بوده و نمونه بارز انقلاب‌هایی است که مبتنی بر بعد موعودگرایی و انتظار، رخ داده است؛ به ویژه با رویکرد و قرائتی که از سال ۱۳۴۲ ش، توسط امام خمینی علیه السلام از مهدویت ارائه شد. این باورداشت رسماً به عنوان عاملی قوی و محرکی بزرگ در عرصه سیاسی و انقلابی مردم ایران نمودار گشت. روش تحقیق در این مسئله توصیفی - تحلیلی و بر پایه مطالعات جامعه‌شناسی استوار است. یافته‌های این مقاله در چهار حوزه به شرح ذیل دسته‌بندی می‌شود: باورداشت مهدویت در مرحله نخست، بر حوزه بینشی و تغییر در جهان‌بینی مردم ایران، تأثیرگذار بود و بعد از ایجاد جهان‌بینی، در حوزه ارزش‌ها مفید بوده و در واقع ایجاد ارزش‌های مهدوی در راستای انقلاب نمود یافت. باورداشت مهدویت در حوزه هنجارهای رفتاری هم بر انقلاب تأثیر گذاشت یعنی مقوله مهدویت، ارزش‌هایی ایجاد کرد که در محتوا و ماهیت انقلاب اثر گذاشت و در نهایت در حوزه نمادها و سمبل‌های مهدوی، برای تسریع در امر انقلاب ایران ظهور و بروز پیدا کرد.

واژگان کلیدی: مهدویت، انقلاب ایران، بینش، ارزش، هنجار، نماد.

مقدمه

با رواج علوم جدید و فلسفه‌های پوزیتیویستی در مجامع علمی غربی، ظاهراً از رونق مباحث متافیزیکی و دینی کاسته شد تا آن‌جا که پوزیتیویست‌ها گزاره‌های دینی و متافیزیکی را فاقد هرگونه معنا و مفهوم اعلام کردند. اما با بی اعتباری تحلیل‌های پوزیتیویستی، بار دیگر معنادار بودن گزاره‌های دینی و متافیزیکی از سوی بسیاری از صاحب‌نظران پذیرفته شد^۱ تا جایی که تعداد بالایی از جامعه‌شناسان، به تأیید گزاره‌های دینی و به نفع وجود دین در بستر جامعه فرضیه‌سازی کردند^۲. وجود جنبش‌ها و انقلاب‌های برآمده از دین در جوامع سنتی و سرعت بخشی به رشد این جوامع، نظریات کارل مارکس به مسلخ کشیده و تهدیدی جدی برای بی‌تأثیری نظریات غربی قلمداد شد.

شاید یکی از مهم‌ترین نکاتی که نظریه‌پردازان انقلاب در خصوص انقلاب اسلامی ایران باور دارند؛ این است که این انقلاب رخداد بزرگ سیاسی است که کارکرد و ساختار آن با همه انقلاب‌های دنیا دارای تفاوت ماهوی است. از نظر آنان، این انقلاب را هرگز نمی‌توان صرفاً به یکی از ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و دینی منحصر دانست. با وجود کاوش‌های صورت گرفته در زمینه انقلاب اسلامی ایران و نگاه ویژه به جنبه‌های اجتماعی و بستر تکوین آن؛ به تأثیر مهدویت بر این انقلاب و گونه‌های این تأثیرگذاری کم‌تر توجه شده است.

این پژوهش کوشش دارد از نقش مهدویت در پیدایش انقلاب اسلامی ایران سخن بگوید. مسئله مشخص این مقاله عبارت است از «مطالعه نقش آموزه مهدویت در ایجاد روحیه اعتراض در جامعه ایران و بسیج مردم در نفی حکومت شاهنشاهی و شکل دادن انقلاب اجتماعی تأثیرگذار» و این فرضیه را محک بزند که گفتمان مهدویت، در نهادینه‌سازی و ایجاد انقلاب ایران نقش بنیادینی ایفا کرد.^۳ (سؤال اصلی)؛ برای شکل‌گیری انقلاب ایران با توجه به باورداشت مهدویت می‌توان در چهار حوزه بحث و گفت‌وگو کرد (سؤالات فرعی) و در واقع مهدویت در چهار

۱. صدیق سروستانی، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۶۰.

۲. همیلتون، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، ص ۳۰.

۳. روشن است که نمی‌توان مدعی شد تنها همین نکته عامل تکوین انقلاب اسلامی است.

حوزه برای انقلاب ایران تأثیرگذار بوده و نقش آفرینی داشته است. این عناصر تأثیرگذار بر انقلاب را می‌توان در حوزه بینش‌ها، ارزش‌ها، رفتارها و سمبل‌هایی که از سوی اندیشه مهدویت می‌تواند به جامعه سیاسی ایران عرضه شود، مورد بحث قرار داد. بنابراین مجموع این عناصر را می‌توان در حوزه‌های ذیل دسته بندی کرد:

۱. در حوزه بینش‌ها؛ ۲. در حوزه ارزش‌ها؛ ۳. در حوزه هنجارهای رفتاری؛ ۴. در حوزه نمادها و سمبل‌ها.

نقش مهدویت در قاموس فکری تشیع و زایش انقلاب‌ها

با مطالعه انواع حرکت‌های مهدویت‌گرا در مناطق مختلف جهان اسلام، این نتیجه ملاحظه می‌شود که اندیشه مهدویت برآمده از آموزه‌های اسلامی، مورد قبول همه مذاهب و گروه‌های اسلامی بوده است و آن چنان در جهان اسلام پذیرفته شده که نه تنها هیچ کس با اصل آن مقابله نکرده، بلکه هر کس که با تکیه بر این اندیشه قیام کرده است، شمار قابل توجهی از مردم مسلمان به امید و آرمان‌رهایی از ستم و رسیدن به عدالت پیرو او شده‌اند.^۱

موضوع انتظار ظهور حضرت حجت، آخرین امام زنده شیعیان در عصر غیبت، یکی از مهم‌ترین عناصر تفکر شیعی است. این عنصر که شیعه را از دیگر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌سازد، مهم‌ترین عامل تحرك و پویایی شیعیان می‌باشد.^۲ مؤلفه «انتظار»، آن‌ها را همواره در حالتی آماده‌باش قرار می‌دهد^۳ و منشأ آگاهی و هوشیاری و بیداری دائمی آن‌هاست. در واقع خاصیت انتظار سازنده و اصیل، آماده‌باش، هوشیاری و بیداری دائم و حرکت هدفمند است و فکر و روحیه شخص منتظر را تنظیم می‌کند و انسان را بر اساس طرح و برنامه به حرکت و عمل وای دارد.^۴

مهدویت به عنوان میراث گران‌بار مذهب شیعه، همواره به عنوان بستری برای معادلات

۱. فرمانیان، بازتاب مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام، ص ۳۱۹.

۲. صمدی، تأثیر مردم در تعجیل در ظهور، فصلنامه مشرق موعود، ش ۴، ص ۵۷.

۳. رامین، آخرین انقلاب؛ انقلابی آخر، فصلنامه مشرق موعود، ش ۱۰، ص ۱۱۵.

۴. موسوی، تربیت سیاسی در پرتو انتظار، همان، شماره ۶، ص ۲۸.

فردی و اجتماعی شیعیان نقش آفرینی کرده است؛ به ویژه با رویکرد و قرائتی که از سال ۱۳۴۲ش توسط امام خمینی علیه السلام از مهدویت ارائه شد، این باورداشت رسماً به عنوان عاملی قوی و محرکی بزرگ در عرصه سیاسی و انقلابی مردم ایران نمودار گشت. به عبارت دیگر، در تکوین انقلاب اسلامی ایران، این رویکرد عملیاتی شد و در متن زندگی و عرصه جامعه قرار گرفت و لذا بسترسازی مهدویت برای انقلاب اسلامی ایران، از چشم جامعه شناسان مخفی نماند و آنان در پی هستی و واکاوی آن برآمدند و از جمله بسترها و عوامل شکل‌گیری در انقلاب و زایش انقلابی مردم ایران را، «باورداشت مهدویت» دانسته و طبعاً از آن به عنوان عوامل مهم و اصلی انقلاب نام می‌بردند.

میشل فوکو، یکی از عوامل موثر بر انقلاب اسلامی ایران را «مذهب تشیع» می‌داند. مذهب تشیع _ در اعتقاد او _ دو ویژگی دارد: اعتقاد به امام زمان و نقش آن در زندگی مردم شیعه و دیگری وجود روحانیت شیعه و نقش آن در حفظ دین. از منظر میشل فوکو: اعتقاد به امام زمان موتور محرک هیجانات اجتماعی تشیع را همواره روشن نگه داشته، مردم را در حالت آمادگی دائم قرار می‌دهد؛ چرا که وقتی انتظار فرج بر همه مسلمانان شیعه «واجب» شد، آن‌ها در حالت آمادگی کامل قرار می‌گیرند. بنابراین، برای هر حادثه‌ای آماده خواهند بود. به ویژه، بر خود واجب می‌بینند که زمینه ظهور امام را فراهم کنند. پس نه تنها در آمادگی کامل هستند، بلکه اقدام به اصلاح، سرلوحه امورشان است^۱.

اسکاچپول که پیش از انقلاب اسلامی ایران، با نوشتن کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی»، نظریه خود را درباره وقوع انقلاب بیان کرده بود؛ پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در سال ۱۹۸۲ میلادی با نوشتن مقاله‌ای تحت عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران»؛ نظریه خود را به نوعی اصلاح کرد. او در کتاب پیشین خود با رویکردی کاملاً مارکسیستی وقوع انقلاب‌ها را بیش‌تر «ساختارگرایانه» تحلیل و نقش عناصر فرهنگی و ذهن کنشگران را در پیدایش انقلاب‌ها را کم‌رنگ عنوان کرده است؛ اما در این مقاله، انقلاب اسلامی ایران را چالشی برای نظریه خود یافت. لذا این‌گونه به خصلت متمایز بودن انقلاب ایران اشاره می‌کند: اگر

۱. رمضان نرگسی، دغدغه‌های میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران، آموزه، ش ۷، ص ۱۴۴.

بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که عمداً و آگاهانه توسط «نهضت اجتماعی توده‌ها» تکوین یافته است تا نظام پیشین را سرنگون سازد؛ به طور قطع، آن انقلاب، انقلاب ایران علیه شاه است. انقلاب آن‌ها تصادفاً و ناآگاهانه صورت نگرفت، بلکه به صورت آگاهانه و منطقی پی‌ریزی شد. این انقلاب مرا وادار می‌سازد تا به درک خود درباره نقش بالقوه و محتمل سیستم‌های عقاید و ادراکات فرهنگی در شکل بخشیدن به کنش‌های سیاسی عمق و وسعت بیش‌تری ببخشم.^۱

انقلاب اسلامی ایران نمونه بارز انقلاب‌هایی است که با توجه و عنایت به بعد موعودگرایی و انتظار، رخ داده است و شورش علیه رژیم طاغوت با پیروی از علما و بزرگان، در سایه انتظار امام زمان، علت حرکت مردم مسلمان ایران بود و چنانچه این اعتقاد در جان مردم رسوخ نکرده بود، هرگز انگیزه و تحرکی در آن‌ها ایجاد نمی‌شد. انتظار امام زمان، به منزله نوعی ایدئولوژی کاربردی و یکی از اعتقادات شیعه موجب تحرک و پویایی اجتماعی در ایران شده است و با توجه به توان بخشی و به منتظران خود، عاملی در پویایی و دگرگونی اجتماعی است و جامعه را به جلو برده، از ایستایی، انحطاط و سکون باز می‌دارد.^۲

۱. نقش آفرینی مهدویت در حوزه بینش‌ها برای انقلاب ایران

اعتقادات، آرمان‌ها و ارزش‌های کلان، از عناصر محوری امور اجتماعی هستند. کنش‌ها، هنجارها، نمادها، سازمان‌ها، ساختارها و تغییر و تحولات درونی آن‌ها به تناسب اعتقادات، آرمان‌ها و ارزش‌های کلان به وجود می‌آیند و تا زمانی که تغییر به این لایه بنیادین مربوط نباشد، تغییرات و تفاوت‌ها، هر اندازه که گسترده هم باشند، هویت واحد جهان اجتماعی محفوظ است.^۳ در واقع، برای تغییر و تبدیل در جوامع باید در جهان بینی و در حوزه بینش‌ها و اعتقادات تغییر ایجاد کرد.

۱. صادق نیا، موعودگرایی، مقاومت و اعتراض نگاهی به تجربه انقلاب اسلامی ایران، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۵۱، ص ۴۳.

۲. ربانی، بررسی کارکردهای اجتماعی انتظار حضرت مهدی در ایران معاصر، ص ۴۷.

۳. پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، ص ۱۴۸.

اسلام با تغییر در جهان بینی مردم جاهلی عرب تکوین و استمرار یافت و با مجموعه مؤلفه‌های مورد نظر، مفاهیم محوری جامعه عرب را که بر محور قبیله و عشیره و شهوت و غضب قرار داشت، تغییر داد و با تغییر در بینش‌های آنان، مؤلفه‌ها و گهرهایی چون تقوا، عفت، شجاعت و شهادت را در عرصه زندگی افراد به وجود آورد.^۱

«باور»ها به معنای نظام جهان بینی و اعتقادات و نوع نگرش به خدا، انسان و جهان است^۲ و روشی نسبتاً ثابت در فکر است که در واقع مهم‌ترین عامل برای دستیابی به آرمان و اهداف معین و مشخص محسوب می‌گردد. عقاید و باورها، نقش مهمی در ساحات مختلف اجتماع دارند و از عوامل مؤثر بر استحکام و تعالی فرهنگ جامعه و رکن اول از ارکان فرهنگ به حساب می‌آیند؛ زیرا باور و اعتقاد دارای نقش مهمی در رفتار و کردار آدمی است و سرچشمه اصلی شمرده می‌شود. بر اساس باورها و اعتقادات، هر فرد، خود را به کرداری خاص پایبند می‌کند و یا از انجام دادن کار خاصی اجتناب می‌ورزد. در حقیقت ارزش‌های حاکم بر جامعه بر طبق باورها و بینش‌های افراد آن جامعه شکل می‌گیرد؛ رفتارهایی که در عرصه زندگی مردم بروز و ظهور پیدا می‌کند. و نمادها و سمبل‌ها بر اساس آن سامان می‌یابند و تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند. عقاید و باورها یکی از عناصر اصلی فرهنگ و یکی از ارکان آن به شمار می‌روند؛ زیرا فرهنگ تشکیل یافته از عقایدی است که مردم جامعه‌ای به آن‌ها معتقد و به آن باور دارند.^۳

انقلابیان با باورداشت به اصل مهدویت، همواره برای ثمر دادن انقلاب خود امیدوار هستند و امید را بر زندگی اجتماعی و سیاسی خود حاکم می‌دانند و این امیدواری را از بطن آموزه‌های دینی خود دریافت کرده‌اند: «الْأَمَلُ رَحْمَةٌ لِأُمَّتِي وَ لَوْلَا الْأَمَلُ مَا رَضَعَتْ وَالِدَةٌ وَ لَدَهَا وَ لَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجْرًا؛^۴ اگر امید بر زندگی حاکم نبود، هیچ مادری فرزندش را شیر نمی‌داد و هیچ باغبانی درختی را نمی‌کاشت.» این انقلابیان برای کسب آمادگی لازم همواره (بنا بر روایات مهدوی) مهم‌ترین

۱. همان، ص ۱۵۰.

۲. رک: ملکی راد، کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت، ص ۳۹.

۳. همان، ص ۴۲.

۴. دیلمی، أعلام الدین فی صفات المؤمنین، ص ۲۹۵.

وظیفه خود را، انتظار فرج می‌دانند: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي ائْتِظَارُ الْفَرَجِ».^۱ از این رو انتظار امامی موعود برای رسیدن به آرمان شهر آخرالزمانی همواره یکی از مهم‌ترین آرزو، مأمّن و قوه محرکه شیعه در حرکت‌های مختلف فردی و اجتماعی بوده است.

انقلابیان، بنابر روایات مهدوی، از «انتظار»، به عنوان عبادت،^۲ برترین عمل^۳ و بالاترین عبادت^۴ یاد می‌کنند و نتیجه انتظار را وصال به مطلوب عنوان می‌کنند.^۵ بدیهی است که خوش بینی به سرانجام و فرجام امور، روزنه‌های امید را فراروی فرد می‌گشاید. این که قرار باشد با فراهم شدن زمینه، نجات بخشی حاصل شود و خوبی‌ها را به ارمغان آید، روشنایی بخش است.^۶ این باورداشت برای انقلابیان در هر صورتی مفید است و مثمر؛ و هر دو مقوله شهادت و پیروزی فلاح و رستگاری است.^۷

کاربست رهیافت گفتمان مربوط به انتظار، به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های این آموزه برمی‌گردد. گفتمان انتظار در بنیادهای ارزشی دین اسلام ریشه دارد؛ گفتمانی که با تحول در ایستارها و رفتارها و ایجاد نظام ارزشی جدید، درصدد تثبیت و استقرار هویتی مبتنی بر «اسلام» در معنای وسیع آن می‌باشد. «انتظار» بر «واقعیت‌های نهفته» دلالت می‌کند و در درونمایه خود، دارای چهار ویژگی مهم است:

یکم. عدم بسندگی به واقعیت‌های موجود؛

۱. ابن بابویه، علل الشرائع، مقدمه، ج ۱، ص ۴.

۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « ائْتِظَارُ الْفَرَجِ عِبَادَةٌ » (طوسی، الأمالی، ص ۴۰۵).

۳. التَّيُّ: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي ائْتِظَارُ الْفَرَجِ» (ابن بابویه، علل الشرائع، مقدمه ج ۱، ص ۴).

۴. پیامبرگرامی ﷺ: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي ائْتِظَارُ الْفَرَجِ؛ أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتٍ مِنْ ائْتِظَارِ فَرَجٍ [از ناحیه خدای تعالی] است» (شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۵۴۷) و «أَفْضَلُ أَعْمَالِ الْمُرَّةِ ائْتِظَارُ الْفَرَجِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (ابن بابویه، الخصال، ج ۲، ص ۶۲۱).

۵. امام علی علیه السلام: «فَإِنَّ كُلَّ رَاحٍ طَالِبٍ؛ هِرَامِدَوَارِي جَوِينِدِه اِسْت» (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۴۳).

۶. حاتمی، تجلی امید در فرهنگ مهدویت، فصلنامه مشرق موعود، پیش شماره، ص ۱۴۹.

۷. از امام صادق، از پدرانش، از امیرالمؤمنین چنین روایت شده است: الْمُتَظَّيْرُ لِأَهْرِنَا كَأَنَّكَ تَسْحَبُ بِدَمِيهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ منتظر امر ما مانند کسی است که در راه خدا به خون خود درغلطد» (شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۴۸).

دوم. وجود واقعیتی متعالی و برین در فراسوی افق و واقعیت‌های موجود؛
سوم. امکان حرکت انسان‌ها از واقعیت‌های موجود به سوی واقعیت‌های برین؛
چهارم. تأکید بر تکاپو و جست‌وجوی انسان‌ها برای یافتن ابزارهایی که منتظران را واقعیت و وضع موجود به سوی آینده‌ای روشن سوق و واقعیت‌ها و اوضاعی مطلوب و برین می‌دهد.
 در این نگرش، فاصله زمانی طی مسیر از وضع موجود به وضع آرمانی و مطلوب، چندان در خور اهمیت تلقی نمی‌شود. رویکرد گفتمانی به مؤلفه‌های معنابخش انتظار، ما را در فهم ایده‌ها، کنش‌ها و باورهای معنادار کمک می‌کند.

«انتظار» در فرایند انقلاب اسلامی، به گونه‌ای بازتعریف شد که به گفتمانی عمومی تبدیل گردید؛ زیرا انتظار دیگر به معنای «امید به برقراری حاکمیت عدل در آینده و رستگاری انسان با مداخله الهی» معنا نشد، بلکه انتظار، «آمادگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح، انقلاب و تغییر وضع جهان» معنا شد. همین‌طور غیبت، دیگر به معنای «سلب مسؤولیت اجتماعی» تعبیر نشد، بلکه به معنای مسؤولیت مردم در تعیین سرنوشت، ایمان، رهبری، زندگی معنوی و اجتماعی و تعیین رهبری که بتواند جانشین رهبری امام باشد؛ تغییر مفهوم یافت.^۱

در نتیجه یکی از عوامل مهم شروع حرکت انقلابی مردم مسلمان ایران، بی تردید، «تفکر انقلابی شیعه» است که بر اصول اعتقادی برگرفته از اندیشه دینی (به طور عام) و اندیشه مهدویت (به طور خاص) مبتنی است.^۲ تأثیر اساسی انتظار بر شکل‌گیری مبانی فکری و ایدئولوژیکی انقلاب ایران، غیر قابل انکار و تردید است و با توجه به مؤلفه‌های ظلم‌ستیزی انتظار، عدم مشروعیت حاکمان سیاسی، نصب عام فقیهان برای نیابت از امام عصر عجل الله تعالی فرجه الکریم، امید به اصلاح و تعالی جامعه و نابودی مظاهر ظلم و فساد، غصب حق حاکمیت ائمه ناجیان، محرومیت جامعه از فیض حضور امام، زمینه‌سازی برای تعجیل فرج و... می‌توان گفت که مسئله انتظار (به طور مستقیم و غیر مستقیم) محور فکری و رهبری انقلاب اسلامی بوده و نقش

۱. عرفان، تبیین نقش گفتمان انتظار در مهندسی فرهنگ مقاومت، انتظار موعود، شماره ۴۷، ص ۷.

۲. عبدی‌پور، تأثیرهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت از دیدگاه جامعه‌شناسی، همان، شماره ۵، ص ۲۴۶.

عمده‌ای در شروع و پیروزی آن داشته است.^۱

۲. نقش آفرینی مهدویت در حوزه ارزش‌ها برای انقلاب ایران

«ارزش»، به معنای بایدها و نبایدهاست و در لغت به معنی برزندگی، شایستگی، قدر و اهمیت آمده و در اصطلاح، به چیزی که مورد علاقه و مطلوب فرد یا جامعه و از شایستگی تحسین برخوردار باشد؛ تعریف شده است. همچنین به عقیده یا باور نسبتاً پایداری گفته می‌شود که فرد با تکیه بر آن، شیوه رفتاری خاص یا حالت غایی را، که شخصی یا اجتماعی است، بر نوعی شیوه رفتاری خاص یا حالت غایی دیگر، برتری می‌دهد.

ارزش‌ها یکی از لایه‌های مهم فرهنگ به شمار می‌روند و می‌توان آن‌ها را از اجزای اصلی پازل و ساختمان فرهنگ دانست که بایدها و نبایدهای برخاسته از باور و اندیشه‌ای را بیان می‌کنند. ارزش‌ها برآمده از باورها و جهان بینی هستند و با استناد به بینش انسان نسبت به هستی، ملاک‌هایی ارائه می‌کنند که بر اساس آن قضاوت می‌کنیم و بین خوبی و بدی، زشتی و زیبایی و درستی و نادرستی امور، تمایز قائل می‌شویم. ارزش‌ها برآمده از باورها و بینش‌هایند و در آن‌ها ریشه دارند و در ترسیم مبانی و اصول فرهنگ و در استحکام و ثبات آن نقش مهمی دارند.^۲

انسان‌ها بر مبنای معناهایی که چیزها برای آن‌ها دارند، عمل می‌کنند^۳ و این معانی به عمل تبدیل می‌شوند؛ حتی آنچه در احکام نظری ایمان صورت بندی شده؛ در اعمال الهام شده دینی به کار رفته است^۴ تولید کننده ارزش خواهند بود و بر رفتار افراد اثر می‌گذارند و به عنوان ضابطه‌ای برای ارزیابی اعمال دیگران مورد استفاده قرار می‌گیرند. معمولاً میان ارزش‌ها با نحوه عکس العمل جامعه رابطه مستقیمی وجود دارد؛ یعنی ارزش‌های جامعه معمولاً از هنجارهای آن دفاع می‌کنند و بروز و ظهور هنجارهای غیر مطلوب را اجازه نمی‌دهند.

آنچه مسلم به نظر می‌رسد، وجود زمینه‌های جدی و ریشه‌های عمیق فکری و دینی

۱. کارگر، رحیم، انتظار و انقلاب، همان، شماره ۲، ص ۱۲۶.

۲. ملکی راد، کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت، ص ۶۴.

۳. کرایب، نظریه اجتماعی مدرن، ص ۱۰۹.

۴. واخ، جامعه شناسی دین، ص ۲۹.

باورداشت مهدویت و نقش آفرینی آن در عرصه علمی، فرهنگی و تمدنی باورمندان به انتظار است. افزون بر این، این باور بر عرصه ارزش‌ها که همان برون‌داد نگرش و جهان بینی است، تأثیر داشته است و به نحوی مهدویت در عرصه انقلاب و اعتراض به حکومت طاغوت در حوزه ارزش‌ها تجلی کرد و موجب ارزش گردید تا باورمندان به آن، بر مبنای این باورداشت، مخالفت خود را با طاغوت شکل دهند و برای پی ریزی حکومت و انقلاب اسلامی از آن بهره برند.

جنبش‌های اجتماعی معمولاً هنگامی تکوین می‌یابند و به موفقیت دست پیدا می‌کنند که وضع نامطلوب در جامعه ایجاد شود^۱ و به عبارت دیگر، وجدان‌های اجتماعی بیدار شود؛ چون ایستادگی در برابر هر امر ناملایمی، برای پیشبرد هر هدفی ضروری است؛ چنان که اسلام به دلیل بر افراشتن پرچم اصلاح و هدایت در کانون توجه قرار گرفت. هدف نهایی دین اسلام با قیام مصلح جهانی تکمیل خواهد شد. از این رو، حیات سیاسی، اجتماعی اسلام، با درگیری با نیروهای شر و الحاد توأم است. این نبرد، میان خیر و شر یا تقابل ایمان و کفر و طغیان مستمر و مداوم است. لذا اسلام می‌کوشد مجموعه آموزه‌های آسمانی خویش را در جهت تحقق این هدف آرمانی و غلبه دائمی حق بر باطل قرار دهد. این تعالیم در حوزه اعتقاد و بر رفتار و اندیشه معتقدان تأثیر نهاده و مجموعه‌ای از باورها، اندیشه‌ها و الگوهای رفتاری را شکل دهد که از آن به «فرهنگ مقاومت» تعبیر می‌شود. فرهنگ مقاومت، به معنای زندگی مقاومت مدارانه و اجرای الگوهای مقاومتی در همه جنبه‌های حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و زندگی خصوصی و فردی انسان است. از این رو، نهادینه‌شدن فرهنگ مقاومت، دارای نمودهای متفاوتی در حوزه‌های متعدد، از جمله حوزه‌های پیش گفته است. به عنوان مثال، در حوزه سیاسی، در استقلال و عدم وابستگی فکری و سیاسی به بیگانگان و در حوزه اقتصاد، در اتکای به خود و استفاده از ظرفیت‌های درونی بروز می‌کند. همین‌طور در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی. انسداد هویتی ناشی از خودباختگی، غرب‌زدگی و فقدان پایداری در برابر مستکبران و نوعی تمایز و تفکیک میان مرزهای فرهنگ مقاومت و خودباختگی را ایجاد می‌کند. انتظار بدون استقامت و پایداری همچون هسته‌ای است بدون مغز و قالبی است بی‌محتوا. کسی که در

۱. کوین، مبانی جامعه‌شناسی، ص ۴۶۸.

مسیر انتظار صبر و مقاومت را از دست بدهد، انتظار را نیز از دست داده است. از این رو، جوهر اصلی انتظار، «مقاومت» و «پایداری» است.^۱

۳. نقش آفرینی مهدویت در حوزه هنجارها برای انقلاب ایران

«هنجار» به راه و روش و قانون و در اصطلاح به معنای قانون یا اصلی است راهبردی و هدایت آفرین که رفتاری ویژه را موجب می‌شود؛ رفتاری که مورد قبول افراد جامعه قبول گرفته است.^۲ به نظر گیدنز: «هنجارها اصول و قواعد معینی هستند که از مردم انتظار می‌رود آن‌ها را رعایت کنند. هنجارها نشان‌دهنده بایدها و نبایدهای زندگی اجتماعی هستند که از مردم انتظار می‌رود آن‌ها را رعایت کنند.» در حقیقت هنجارها براساس «ارزش»ها شکل می‌گیرند و «معیار»های رفتارند.

هنجارها به معنای انتظارات مشترک در خصوص رفتار مناسب در گروه است؛ کلیه رفتارهایی که از افراد در یک خرده گروه یا گروه انتظار می‌رود در واقع، کلیه بایدها و نبایدهای رفتاری در گروه را شامل می‌گردد. به عبارت دیگر، هنجار حلقه واسط بین ارزش و رفتار است. ارزش‌ها به عنوان تصورات کلی و ذهنی، زمینه شکل‌گیری هنجارها را فراهم می‌کنند و الهام‌بخش هنجارها هستند و در مقابل، هنجارها امور جزئی و عینی و منشأ دستورالعمل‌های رفتاری؛ و جهت‌دهنده رفتارها هستند. بنابراین، می‌توان گفت ارزش‌ها از باورها برمی‌خیزند که در باورها ریشه دارند و هنجارها نمود عینی ارزش‌ها هستند که در ارزش‌ها ریشه دارند و بایدها و نبایدهای ارزشی را توصیه می‌کنند و رفتارها نمودهای عینی هنجارها و جنبه عملی آن‌ها می‌باشند. به عنوان مثال: ایمان به خداوند، «باور» محسوب می‌شود و عبادت امری حسن و بایسته است که «ارزش» تلقی می‌گردد. باید خدا را عبادت کرد، «هنجار» به شمار می‌رود و خواندن نماز، «رفتار» تلقی می‌شود. در حقیقت می‌توان گفت هنجارها صورت عملی باورها و ارزش‌ها است.^۳

۱. عرفان، تبیین نقش گفتمان انتظار در مهندسی فرهنگ مقاومت، مجله انتظار موعود، شماره ۴۷، ص ۷.

۲. پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، ص ۵۴.

۳. ملکی‌راد، کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت، ص ۷۷.

با توجه به مطالب مذکور، مهدویت در این حوزه نیز دارای تاثیرات متنوع و معتنا بهی بر مهندسی انقلاب ایران است و در واقع نمود خارجی مهدویت را باید در این حوزه دید و مهدویت در این حوزه ظهور و بروز دیگری خواهد داشت (تجلی عینی و بیرونی از کنشگران مهدوی).

در این بخش می‌توان به راهپیمایی‌های مردم و اطاعت آنان از مرجعیت و دستورهای امام راحل اشاره کرد؛ چون این رویکرد و اطاعت، نمود بیرونی از محبت و ارادت به حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد. به عبارت دیگر، چون مردم حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را دوست داشته و خواهان او بودند، از دستورها و فرمان‌های حضرت امام راحل اطاعت می‌کردند و در واقع امام خمینی را ولی عام از طرف حضرت مهدی می‌دانستند و برای جایگاه ولایت فقیه تقدس خاصی قائل بودند. این همان نمود خارجی مهدویت مردم ایران در سال ۵۷ بود؛ یعنی در ابتدا باورداشت مهدویت، ایجاد «ارزش» کرد و در مرحله بعد، اطاعت از امام راحل و انقلاب کردن و سعی در سرنگونی رژیم طاغوت، «ظهور» و «بروز» این ارزش در جامعه آن روز ایران تلقی گردید که در امتداد مسیر به برپایی حکومت دینی منجر شد.

۴. نقش آفرینی مهدویت در حوزه نمادها برای انقلاب ایران

«نماد»ها و «سمبل»ها تبلور عینی و ملموس لایه باور و ارزش و هنجار و رفتار فرهنگ محسوب می‌شوند. آلن بیرو در تعریف اصطلاحی «نماد» می‌گوید: «نماد عبارت است از تصویر، صورت یا علامت و حاوی این ارزش که می‌تواند مظهر چیزی غیر مادی شود. نماد با واقعیت اخلاقی و یا واقعیت مربوط به جهان اندیشه که برای نشان دادن آن پدید می‌آید... نمادها از نقطه نظر جامعه‌شناسی، از آن رو که بیان‌کننده معنایی هستند، مورد قبول جامعه‌اند و از جانب آن به رسمیت شناخته شده و به عنوان مظاهری ملموس به حساب می‌آیند.» طبق این تعریف، نماد نشان یا علامتی است که برای تجسم واقعیتی غیر مادی به‌کار می‌رود^۱ و ممکن است دارای هر نوع شکل فیزیکی باشد^۲ و شامل سرود، پرچم، مشاهیر و شخصیت‌های علمی و فرهنگی یک

۱. همان، ص ۸۵.

۲. کوزر، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناسی، ص ۵۹.

کشور است^۱ و نوعی معنای مشترک است^۲. نماد، نشانه‌ای است میان صورت و مفهوم آن و رابطه‌ای است قراردادی که باعث تبیین واضح‌تر معنا می‌شود.

با توجه به مطالب مذکور، می‌توان به شعارها و علائم و نمادهای مهدوی در عرصه انقلاب اشاره کرد. شعار «مرگ بر ضد ولایت فقیه» که رسماً تأیید جریان امام راحل بود، در این بخش جای می‌گیرد و با توجه به اعتقاد و ارزش و هنجار مهدویت، این شعار صورت می‌بندد. در راهپیمایی‌ها و شعارهای زمان انقلاب کلمات مرتبط با مقوله مهدویت به وفور دیده می‌شد و بر پرچم‌ها و علم‌های آن زمان کلمات مرتبط با مهدویت ملاحظه می‌گردد. عدد ۳۱۳ و مسجد جمکران را به عنوان نمادی از مهدویت می‌شناختند و ایام مهدوی، مثل نیمه شعبان به سمبل مقاومت و ظلم ستیزی تبدیل شده بود.

نتیجه

«انقلاب اسلامی ایران»، نمونه بارز انقلاب‌هایی است که با توجه و عنایت به بعد موعودگرایی و انتظار، رخ داد و «باورداشت مهدویت»، رسماً به عنوان عاملی قوی و محرکی بزرگ در عرصه سیاسی و انقلابی مردم ایران نمودار گشت. این باورداشت در چهار حوزه بروز و خودنمایی داشت و به ترتیب بر انقلاب ایران اثر نهاد: در حوزه «بینشی» و تغییر در جهان بینی و نگرش مردم ایران، به انقلاب، عنوان اصلی‌ترین جریان برای برهم زدن حکومت طاغوت تأثیرگذار بود و در ادامه بر ایجاد «جهان بینی» و نگرش و بینش نو و جدید به عرصه انقلاب، در حوزه ارزش‌ها نیز تأثیر داشت و با ایجاد «ارزش‌های مهدوی»، در جهت انقلاب جلوه‌گری کرد. باورداشت مهدویت در حوزه «هنجارهای رفتاری» نیز بر انقلاب اثر گذاشت و به تولید «رفتارهای مناسب» با ارزش‌های مهدوی منجر شد و در نهایت در حوزه «ایجاد نمادها و سمبل‌های مهدوی» برای تسریع در امر انقلاب ایران ظهور و بروز یافت.

۱. همان، ص ۳۹.

۲. کرایب، نظریه اجتماعی مدرن، ص ۱۱۰.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، محقق: علی اکبر غفاری، علی اکبر، جامعه مدرسین، چاپ اول، ج ۲، قم، ۱۳۶۲ ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، کتاب فروشی داوری، ۲ جلد، چاپ اول، قم ۱۳۸۵ ش.
۳. پارسانیا، حمید، *جهان‌های اجتماعی*، کتاب فردا، چاپ سوم، قم، ۱۳۹۵ ش.
۴. حاتمی، محمدرضا، *تجلی امید در فرهنگ مهدویت*، مشرق موعود، پیش شماره، آینده روشن، قم، سال اول، ۱۳۸۵ ش.
۵. دیلمی، حسن بن محمد، *أعلام‌الدين في صفات المؤمنین*، مؤسسة آل البيت، چاپ اول، قم، ۱۴۰۸ ق.
۶. رامین، فرح، *آخرین انقلاب: انقلابی آخر*، مشرق موعود، ش ۱۰، آینده روشن، قم، سال سوم، ۱۳۸۸ ش.
۷. ربانی، محمد صادق، بررسی کارکردهای اجتماعی انتظار حضرت مهدی در ایران معاصر، امام خمینی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۸ ش.
۸. رمضان نرگسی، رضا، *دغدغه‌های میشل فوکو در باره انقلاب اسلامی ایران*، آموزه، شماره ۷، امام خمینی، قم، بهار ۱۳۸۴ ش.
۹. صادق نیا، مهرباب، *موعودگرایی، مقاومت و اعتراض نگاهی به تجربه انقلاب اسلامی ایران*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۵۱، ۱۳۹۴ ش.
۱۰. صدوق، کمال‌الدین و تمام النعمه، مترجم: پهلوان، دارالحدیث، ۲ جلد، چاپ اول، قم ۱۳۸۰ ش.
۱۱. صدیق سروستانی، رحمت الله، *درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی*، انتشارات سمت، چاپ چهارم، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۱۲. صمدی، قنبرعلی، *تأثیر مردم در تعجیل در ظهور*، مشرق موعود، شماره ۴، آینده روشن، قم، سال اول، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. طوسی، محمد بن الحسن، *الأمالی*، دارالثقافة، ۱ جلد، چاپ اول، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. عبدی پور، حسن، *تأثیرهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت از دیدگاه جامعه‌شناسی*، انتظار، شماره ۵، بنیاد فرهنگی موعود، قم، سال دوم، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. عرفان، امیر محسن، *تعیین نقش گفتمان انتظار در مهندسی فرهنگ مقاومت*، مجله انتظار موعود، شماره ۴۷، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۶. فرمانیان، مهدی، *بازتاب مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام*، دانشگاه ادیان، چاپ اول، قم ۱۳۸۹ ش.
۱۷. کارگر، رحیم، *انتظار و انقلاب*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۲، بنیاد فرهنگی موعود، قم، سال اول، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. کرایب، یان، *نظریه اجتماعی مدرن*، عباس مخبر، نشر آگه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸ ش.

۱۹. کوزر، لوئیس، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*، فرهنگ ارشاد، نشر نی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۷ش.
۲۰. کوین، بروس، *مبانی جامعه‌شناسی*، غلامعباس توسلی، نشر سمت، تهران، چاپ ۲۳، تابستان ۱۳۹۰ش.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، محقق: علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیة، ۸ جلد، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۲. ملکی‌راد، محمود، *کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت*، بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۳. موسوی، سیدمهدی، *تربیت سیاسی در پرتوانتظار*، مشرق موعود، شماره ۶، آینده روشن، قم، سال دوم، ۱۳۸۷ش.
۲۴. واخ، یواخویم، *جامعه‌شناسی دین*، جمشید آزادگان، سمت، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۵. همیلتون، ملکم، *جامعه‌شناسی دین*، محسن ثلاثی، نشر ثالث، چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۰ش.

سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت، (از ۱۹۴۶ تا ۱۹۷۸ میلادی)

زهیر دهقانی آرانی^۱

چکیده

دیدگاه‌های مستشرقان و پژوهشگران غربی در زمینه مهدویت و موضوعات مرتبط با آن، در ۱۵۰ سال اخیر دچار تغییرات بسیاری شده است. با توجه به برخی شاخص‌ها، این دیدگاه‌ها را می‌توان به ۴ دوره زمانی تقسیم‌بندی کرد که بررسی سیر تحول آرای ایشان در دوره دوم (از ۱۹۴۶ تا ۱۹۷۷ م)، موضوع کار تحقیقاتی پیش روست. نوشتار جاری از نوع «اکتشافی» است و با روش توصیفی-تحلیلی تهیه شده است و پس از دسته‌بندی و ذکر مهم‌ترین دیدگاه‌های مستشرقان در زمینه مهدویت در این بازه زمانی، تحلیل‌ها و آمارهای مختلفی در زمینه نوع و حجم موضوعات مورد توجه، منابع به‌کاررفته و برخی آمارهای دیگر، از جمله ملیت مستشرقان ارائه شده است. مطابق نتایج پژوهش جاری، این دوره دارای تمایزاتی با دوره پیشین و دوره‌های بعدی است؛ از جمله ارائه دیدگاه‌هایی دقیق‌تر و تحقیقاتی جزئی‌تر در عرصه مهدویت به همراه ورود تخصصی برخی مستشرقان در موضوع مهدویت شیعی.

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

۱. مقدمه

با اتمام جنگ جهانی دوم و پایان یافتن دوره استعمار کهن، نوع نگاه برتری‌جویانه و خودبترین در میان مستشرقان تا حدودی رنگ باخت؛ علاوه بر آن که با فروکش کردن تبعات جنگ، دسترسی به منابع اصیل اسلامی برای مجامع علمی غرب، از گذشته آسان‌تر گردید. فعالیت مجدد دانشگاه‌های اروپا و نیز فعال شدن و ورود دانشگاه‌های آمریکایی و اسرائیلی به حوزه اسلام‌شناسی و تربیت نسل جدیدی از محققان اسلام‌پژوه؛ از مشخصه‌های بارز این دوره است. تغییرات صورت گرفته باعث شد شیوه علمی-پژوهشی مستشرقان از گذشته متفاوت شود و دیدگاه‌های مطرح شده توسط ایشان، جزئی‌تر و با دقت و عمق بیشتری ارائه گردد. لذا می‌توان فاصله میان سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۷۹ میلادی که با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران عصر جدیدی در اسلام‌پژوهی غربیان آغاز شد؛ را به عنوان دوره‌ای متمایز در پژوهش غربیان در موضوع مهدویت اسلامی برشمرد.

بررسی‌ها نشان می‌دهند طی دوره دوم (۱۹۴۶-۱۹۷۸ م) بیش از ۳۶ کتاب و ۲۵ مقاله حاوی مطالب قابل توجهی در موضوع مهدویت، به عرصه علم و فرهنگ جهانی پا گذاشته و نویسندگان این آثار بالغ بر ۴۷ نفر احصا شده‌اند. از میان آثار این افراد، بر آثار ۲۳ مستشرق، به طور کامل و بر آثار ۱۴ فرد به حد کفایت کار شده و نوشته‌های ایشان نمایه‌گذاری و گونه‌شناسی گردیده است.

۲. آرای مستشرقان در دوره دوم

گرچه دیدگاه‌ها و نظریات محققان غربی در این دوره نسبت به دوره پیشین^۱ از انسجام بیش‌تری برخوردار است؛ با هدف فراهم آمدن امکان مقایسه و تغییر دیدگاه‌ها، در ادامه سعی شده دیدگاه‌های مستشرقان این دوره در دسته‌بندی‌های مجزا ارائه شود. ملاک دسته‌بندی‌های صورت گرفته، اهمیت موضوع و حجم مطالبی بوده که از محققان و

۱. در مورد نوع نگاه مستشرقان در دوره نخست (از ۱۸۲۸ تا ۱۹۴۵ میلادی) مقاله‌ای از نگارنده در شماره ۶۱ مجله انتظار موعود به چاپ رسیده است.

نویسندگان غربی در این دوره در آن زیرموضوع مطرح شده است.

۱-۲. جایگاه مهدویت در اسلام

این نکته در ذهن بیش تر مستشرقان در این دوره مفروض بوده که مهدویت گرچه در میان باورها و تاریخ اهل سنت نیز ظهور و بروز دارد؛ عمده توجه به این باور و تأثیرگذاری آن، در طول تاریخ از جانب شیعیان بوده است. با این حال، برخی از ایشان بر پذیرش این باور نزد اهل سنت تأکید دارند؛ اگرچه این باور را در بین اهل سنت با این باور نزد شیعیان متفاوت می دانند. مونتگمری وات می نویسد: «اگرچه ایده مهدی با شیعه ارتباط نزدیکی دارد؛ این باور از روزهای آغازین در میان اهل سنت نیز مقبول بوده است.»^۱ هالیستر نیز با تعریف لغوی «مهدی» به عنوان فرد هدایت شده توسط خداوند و اشاره به عدم ذکر این واژه در قرآن، اعتقاد به مهدی را یکی از بخش های ضروری مذهب شیعه برمی شمارد؛ در عین حال، مهدویت را بخشی از نگاه آخرت شناسانه اهل سنت نیز می داند که البته این فرقه اسلامی، مهدی را تنها به عنوان یک احیاگر در آخرالزمان می نگرند.^۲ پطروشفسکی هم معتقد است: «مهدی در نظر سنیان فقط خبردهنده آخرالزمان است و سیمایی است مبهم و بی رنگ که در معتقدات دینی ایشان مقام بزرگی ندارد.»^۳ بحث ارتباط میان «مجدد» و «مهدی» در میان فرقه های اسلامی، موضوع دیگری است که مورد توجه برخی مستشرقان، از جمله هاجسون،^۴ بوده است.

۲-۲. اصالت مهدویت

اگرچه محققانی همچون کربن و ماسینیون با نگاهی همدلانه اصالت باور مهدویت را مفروض گرفته اند؛ دیگر نویسندگان و صاحب نظران این عرصه، علل و زمینه های مختلفی را در ایجاد و پرورش اعتقاد به مهدویت نزد مسلمانان مورد توجه قرار داده و زمینه های مذکور را بر ایجاد و

1. Watt, Islamic philosophy and theology, p.116.

2. Hollister, The Shi'a of India, p.47.

3. پطروشفسکی، اسلام در ایران: از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ص ۲۸۲-۲۸۳.

4. Hodgson, The Venture of Islam, v.2, p.454.

پرورش این اعتقاد مؤثر دانسته‌اند.

برنارد لوییس، پیدایش اندیشه مهدی و مهدویت را ناشی از "تغییر تشیع عربی به تشیع موالی" دانسته است.^۱ به باور لوییس، این عقیده از مهم‌ترین باورهایی بوده که همراه با بسیاری عقاید مذهبی افراطی دیگر توسط موالیان - ایرانی یا غیر ایرانی - از پس‌زمینه مسیحی، یهودی و فارسی ایشان، به گروه‌های افراطی و غیر منعطف شیعی وارد شده است.^۲ وی حتی معتقد است این روند توسعه و گسترده شدن باور به منجی از مسلمانان به یهودیان نیز سرایت کرده و نتیجه آن، نگارش کتاب‌های پیش‌گویی و آخرالزمانی در میان یهودیان این قرون می‌باشد.^۳

به باور آرمند ایبل، جامعه اسلامی برای تکمیل داده‌های خود، به رجوع به منابع یهودی-مسیحی مجبور شد و در این راه از افرادی همچون وهب بن منبه و کعب الاحبار مدد گرفت. نیاز جامعه اسلامی به «امید»، باعث تولید نوشته‌های آخرالزمانی میان مسلمانان شد که پیش‌فرض همه آن‌ها چنین بود که جهان به طور مداوم بد و بدتر می‌شود تا روزی که شاهزاده مقدرشده خداوند از ستمگران انتقام بگیرد. او با ذکر نمونه‌هایی، درصدد است اثبات کند حتی برخی جریان‌های تاریخی صدر اسلام و نیز برخی مطالب روایات اسلامی با نگاه آخرالزمانی آثار مکتوب یهودی و مسیحی توجیه و تفسیر می‌شده است. به عقیده ایبل، گفتمان شبه‌اپوکریفا و نگاه آخرالزمانی اسلام در قرون ابتدایی اسلام با یکدیگر به نوعی تبادل فکری و گفتمان داشته و حتی چهره مهدی، به گفتمان شبه‌اپوکریفای بحیرا نیز ورود کرده و بر همین مبناست که این بخش‌ها در مکاشفات بحیرا با گفتمان رمزآلود و مکاشفه‌ای که تحت عنوان «جفر» به علی و خانواده او نسبت داده شده است؛ مشابهت دارد.^۴

ساباتینو موسکاتی، مستشرق ایتالیایی، محقق دیگری است که در مقاله خود در صدد بود دیدگاه‌های مختلف در مورد منشأ منجی‌گرایی اسلامی مطرح و جمع‌بندی کند. او همچون برخی

۱. لوییس، تاریخ اسماعیلیان، ص ۳۲-۳۳.

2. Lewis, The Arabs in history, 2002, pp.74-75.

3. Idem, p.308.

4. Abel, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman.", pp.24-42.

پیشینیان با اشاره به دیدگاه عبدالله بن سبأ و فرقه سبأیه در مورد عدم وفات امام علی (ع) و غیبت و رجعت ایشان، معتقد است مفاهیمی همچون امام، مهدی، غیبت و رجعت از این تاریخ در قاموس شیعه وارد شده است. البته این باور در جریان مختار نیز اوجی دوباره گرفت؛ ولی بدان بسنده نشد، بلکه باور به مهدی در میان فرقه‌های مختلف شیعه مطرح شده و توسعه یافت. در نهایت موسکاتی قائل است که ایده‌های مختلف مسیحی، یهودی، زرتشتی، مزدکی، گنوسی و... در میان باورهای منجی‌گرایانه شیعیان بین‌النهرین به مرکزیت کوفه ترکیب شد و به طور خاص توسط افراد قبیله "بنی‌عجل" که از موالی و غیرعرب بودند، رشد و توسعه یافت. افرادی از همین قبیله که از نظر شیعیان بعدی غالی خوانده شدند، در زمینه‌سازی بنی‌عباس و بهره‌گیری این خاندان از این باورها برای شکست بنی‌امیه تأثیر زیادی داشتند.^۱ مشابه همین دیدگاه (البته با بیان و شواهدی دیگر) در مقاله "دیدگاه‌ها در مورد انقلاب بنی‌عباس" نوشته مورخ سرشناس فرانسوی، کلود کائن بیان شده است.^۲

همیلتون گیب نیز در کتاب «محمدنسیسم»، ضمن ادعای ورود بسیاری از باورهای ادیان و مکاتب سابق به اسلام، به ویژه باورهای مسیحیت و گنوسی و بومی شدن آن‌ها، از جمله مهم‌ترین این باورهای وارداتی را انتقال بازگشت مجدد عیسی مسیح به دکنترین ظهور مهدی برشمرده است.^۳ پطروشفسکی نیز تأثیر ترکیب باورهای مسیحی-یهودی با عقاید زرتشتی را در نگاه منجی‌گرایانه اسلام، به ویژه در مورد شخصیت‌های مسیح و ضد مسیح در ارتباطشان با مهدی، امری واضح می‌شمارد.^۴

اظهار نظر شاخص دیگر در مورد اصالت مهدویت، توسط مایکل کوک و شاگرد و همکار او، پاتریشیا کرون تقریباً در انتهای این دوره زمانی بیان شده است. این دو محقق شناخته‌شده

1. Moscati, "per una storia dell'antica s'f'a.", pp.251-267.

2. Cahen, "Points de vue sur la revolution 'abbaside.'", pp.295-338.

3. Gibb, Mohammedanism, p.130.

4. Petrushevsky, Islam in Iran, p.58.

غربی که با ایده هاجریسم خود^۱، انگاره و فرضیه نوینی را در مورد شکل‌گیری دین اسلام مطرح کردند، در زمینه باور مهدویت نیز دارای سخنان قابل تأملی هستند. به نظر این دو مستشرق، مهم‌ترین مشارکت تفکر یهودی در روند شکل‌گیری اسلام، تأیید دوباره ایده مسیحایی یهودی-هاجری در یک قالب مفهومی جدیدی قابل ملاحظه است. در عراق این منجی در قالب مهدی بازگشت و اگرچه میان ایده مسیحایی دو دین اختلافاتی وجود دارد؛ به وضوح روشن است که مهدی، نقش منجی سیاسی را که در قلب منجی‌گرایی یهودی است؛ به ارث برده است. کوک و کرون به نشانه‌هایی باقی‌مانده از این گرده برداری نیز اشاره می‌کنند که از جمله آن‌ها «سلطنت داوودی مهدی» است. کرون و کوک همچنین اعتقاد به رجعت و ویژگی‌هایی همچون هم‌نامی و هم‌خونی منجی با پیامبر را نیز در ادیان سابق ریشه‌یابی کرده‌اند.^۲

۲-۳. روایات مهدویت

در میان مستشرقان این دوره، دو تن بیش‌تر از دیگران در مورد احادیث مهدویت اظهار نظر کرده‌اند؛ اولین آن‌ها آرمند ایبل است که در مورد سخنان وی در زمینه رجوع مسلمانان به منابع و شخصیت‌های یهودی-مسیحی مطالبی گفته شد. به اعتقاد وی، این گفتمان آخرالزمانی و مسیحایی که غالباً در روایات منتسب به پیامبر یا در نسل‌های بعدی، روایات منتسب به امامان شیعی تجلی دارد؛ از نظر محتوا و نیز فرم (که معمولاً با ادبیاتی رمزآلود و مبهم همراه است) در میان مسلمانان مقبولیت و موضوعیت یافت. البته همچنان که این گفتمان در میان مسیحیان و به واسطه وقوع رخداد‌های تاریخی تغییراتی یافت؛ وقایع تاریخ صدر اسلام بر این احادیث نیز تأثیر بسزایی گذاشت. وی به نمونه‌هایی از این‌گونه روایات گرده برداری شده و تغییر یافته نیز اشاره می‌کند.^۳ ایبل همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی روایات سقوط روم در سنت آخرالزمانی اسلام» نوشته و در آن، به صورت خاص به تحلیل احادیث تصرف روم در آخرالزمان توسط

۱. خلاصه ایده «هاجریسم» برای مناسبت که تهاجم اعراب و شکل‌گیری یک خلافت یک جنبش اعراب شبه جزیره بوده که از منجی‌گرایی یهودی الهام گرفته است.

2. Crone and Cook, Hagarism, Patricia Crone, Michael Cook, pp.26-34 & p.178.

3. Abel, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman.", pp.24-42.

مسلمانان پرداخته و ارتباط آن را با ظهور مهدی و دجال و مسائل مربوط به آن، مانند جایگاه شعیب بن صالح، یاجوج و ماجوج و... مورد بررسی قرار داده است؛ اگرچه او قائل است دستکاری در چنین روایات آخرالزمانی، به ویژه توسط مهدی خوانده‌هایی که برای مشروعیت خود به این احادیث تمسک می‌جستند؛ امری طبیعی بوده است.^۱

چارلز گدس مستشرق دیگری است که نوشته‌های وی، گویای تسلط ایشان بر منابع اسلامی و نیز مصادر اولیه حدیثی اهل سنت است. وی در مقاله‌ای که با عنوان "منجی در جنوب عربستان" نگاشته است، به طور خاص در مورد روایاتی که به نحوی به فردی مسیحایی با اصلاتی از اعراب جنوبی (یمن) اشاره دارد (روایات قحطانی، منصور و...)، پژوهش و اظهار نظر کرده است.^۲

۲-۴. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نزد شیعیان

غالب مستشرقانی که به نوعی در موضوع منجی‌باوری اسلامی سخن گفته‌اند، «اعتقاد به ظهور مهدی نزد شیعیان را یکی از اصول لایتغیر و اساسی این مذهب»^۳ دانسته‌اند. برنارد لوییس اعتقاد به "امامی از نسل پیامبر" و نیز باور به آمدن «مهدی»، به عنوان منجی و عدالت‌گستر را دو ویژگی مهم شیعیان از آغاز تشکیل این شاخه اسلامی می‌داند.^۴ از آن جا که موضوعات مورد بحث این مستشرقان در این زمینه از گستردگی زیادی برخوردار است، در ادامه سعی می‌شود این موضوعات در دسته‌بندی‌های مجزا تقسیم و ارائه گردد.

۲-۴-۱. نقطه شروع باورهای مهدوی نزد شیعیان

اگرچه لقب «مهدی» در معنایی افتخاری و تاحدودی سیاسی، پیش‌تر در وصف برخی شخصیت‌های صدر اسلام، از جمله علی بن ابی‌طالب یا حسین بن علی به کار رفته بود؛^۵ به باور

1. Abel, "Un hadīṭ sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'islam.", pp.1-10.

2. Geddes, The Messiah in South Arabia, pp.311-319.

۳. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۲۸۲.

4. Lewis, "On the Revolutions in Early Islam.", pp.218-219.

۵. لوییس، تاریخ اسماعیلیان، ص ۳۴.

غالب مستشرقان، اولین کاربرد آن در مفهومی مسیحیایی توسط مختار ثقفی و در مورد محمد بن حنفیه صورت پذیرفت. هاجسون معتقد است این عنوان، حتی در ابتدا صرفاً نوعی نام‌گذاری برای حاکم شایسته اسلامی بوده که به تدریج آهنگ آخرالزمانی به خود گرفته است.^۱ این تغییر نگاه، بیش‌تر پس از مرگ محمد حنفیه و به دنبال ادعای برخی در مورد عدم مرگ او و زندگی وی در کوه رضوی و رجعت وی برای برقراری حکومت عادلانه، صورت پذیرفت. به این موضوع، تعداد بسیاری از مستشرقان این دوره، از جمله لوییس^۲، هالیستر^۳، موسکاتی^۴ و وات^۵ اشاره کرده‌اند. ادامه جریان مختار، شکل‌گیری کیسانیه، فرقه‌های منشعب شده از این جریان و اعتقاد هریک از این فرقه‌ها به مهدویت و مباحث مربوط (همچون غیبت و رجعت)، به صورت کامل و دقیق توسط مادلونگ در مدخل "کیسانیه" در دایرةالمعارف اسلام بیان شده است.^۶

در مورد زمینه‌های شکل‌گیری این باور و اتصاف صفت «مهدی» به محمد بن حنفیه، برنارد لوییس و مارشال هاجسون دیدگاه جالب توجهی دارند. لوییس ارتباط یافتن موالیان (ایرانی و غیر ایرانی) با قالب‌های افراطی‌تر و غیرمنعطف شیعه و انتقال عقاید سابق ایشان؛ اعم از مسیحی، یهودی یا زرتشتی را زمینه‌ای برای ایجاد و رشد باور به مهدی در جریان مختار برمی‌شمارد.^۷ مارشال هاجسون نیز اگرچه نقش ویژه‌ای به موالی در این جریان می‌دهد، ولی پذیرش باور امامت علی و فرزندان او و نفی خلافت را به عنوان عامل مؤثری بر شکل‌گیری نقش مسیحیایی حول فرزندان امیر مؤمنان قلمداد می‌کند.^۸ قابل ذکر است که برخی از مستشرقان در

1. Hodgson, *The Venture of Islam*, v.1, p.256.

۲. لوییس، تاریخ اسماعیلیان، ص ۳۴.

3. Hollister, *The Shi'a of India*, p.47.

4. Moscati, "per una storia dell'antica šī'a.", p.257.

5. Watt, "Shi'ism under the Umayyads.", p.166.

6. Madelung, "KAYSANIYYA.", pp.836-838.

7. Lewis, *The Arabs in history*, pp.74-75.

8. Hodgson, *The Venture of Islam*, v.1. p.265.

این دوره، از جمله لاوست^۱ و موسکاتی،^۲ ظهور باور مهدویت در تاریخ اسلام را به سال‌ها قبل برگردانده و به عبدالله بن سبأ نسبت می‌دهند.

۲-۴-۲. ادامه مهدی باوری نزد شیعیان

به باور مستشرقان، منشأ اعتقاد به مهدی نزد شیعیان را چه به جریان مختار و محمد حنفیه منتسب بدانیم یا به پیش‌تر از آن برگردانیم؛ این عقیده پس از این جریانات در شیعه و حتی دیگر فرقه‌های اسلامی ماندگار شد. تبلور این اعتقاد را می‌توان در سالیان بعدی و در تبلیغات بنی‌عباس، زیدیه و بعدتر در جریان محمد بن عبدالله نفس زکیه مشاهده کرد. این منجی‌خواهی مختص شیعیان نبود، بلکه نمود آن‌را می‌توان در اعتقادات در مورد مهدی بودن عمر بن عبدالعزیز و حوashi اتفاقات سال ۱۰۰ هجری مشاهده کرد.^۳ نکته قابل تأمل در این موضوع آن است که شاید از همان ابتدا امیدهای مسیحایی نسبت به پیشوایان مذهبی در ایام بنی‌امیه و بنی‌عباس در انحصار اولاد پیامبر ﷺ از طریق دخترش فاطمه علیها السلام و پسرعمش علی علیه السلام باقی نماند^۴ و در اشخاص دیگری نیز این انتساب صورت پذیرفت؛ افرادی چه از فرزندان غیر فاطمه علیها السلام (همچون محمد بن حنفیه) و چه حتی از نسلی غیر از نسل پیامبر ﷺ (همچون مهدیان عباسی،^۵ اموی^۶ و حتی افرادی همچون ابومسلم خراسانی).^۷ پطروشفسکی علت سرایت این اعتقاد از شیعه را به عموم مسلمانان، همسویی این باور با آرزوهای قشرهای پایین جامعه اسلامی دانسته است.^۸

به طور خاص در میان شیعیان پیش از شهادت امام عسکری علیه السلام فرقه‌های مختلفی شکل

1. Laoust, Les schismes dans l'Islam, p.15.

2. Moscati, "per una storia dell'antica š't'a.", p.265.

3. Ess, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, p.125.

۴... الگار، دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ص ۶۹.

5. Hodgson, The Venture of Islam, v.1, p.289.

6. Lewis, The Arabs in history, p.108.

7. Watt, "Shi'ism under the Umayyads.", p.171.

۸. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۲۸۳.

گرفتند و بسیاری از این گروه‌ها نیز رهبران خود را به نوعی مهدی می‌خواندند و حتی برخی پس از مرگ رهبران، غیبت و بازگشت او را ادعا می‌کردند. هنری لاوست در کتاب «فرقه‌های اسلامی»، به بسیاری از این فرقه‌ها اشاره کرده است.^۱ برنارد لویس نیز در کتاب «تاریخ اسماعیلیان» بحث گسترده و قابل توجهی در این زمینه ارائه کرده و فرقه‌های منشعب از کیسانیه، همچون هاشمیه و راوندیه؛ جریان نفس زکیه و فرقه‌های مرتبط با آن، همچون خطابیّه، مغیریه، زیدیه و برخی دیگر از فرقه‌ها، مانند منصوریه و ناووسیه را توصیف کرده و پس از آن به طور مفصل به اسماعیلیه و باورهای منجی‌گرایانه ایشان ورود کرده است.^۲ کانارد^۳، پطروشفسکی^۴، ایوانف^۵ و پیتر کلارک^۶ نیز از دیگر مستشرقان این دوره هستند که در مورد اسماعیلیه و فاطمیان مصر و باورهای مهدوی ایشان به طور گسترده‌ای اظهار نظر کرده‌اند.

استفاده بنی‌عباس از باورهای منجی‌گرایانه برای غلبه بر بنی‌امیه، مورد توجه و اشاره چندتند از مستشرقان، از جمله لویس^۷ و کائن^۸ بوده است. برخی دیگر از محققان غربی، همچون الگار بر این باورند که پس از سوء استفاده بنی‌عباس از مبانی شیعی برای شکست بنی‌امیه و نیز شکست برخی فرقه‌های حاکمیت‌طلب شیعه، دو دیدگاه «حاکمیت‌گرا» و «اهل سکوت» در شیعه شکل گرفت و امام صادق علیه السلام و طرفداران ایشان از دیدگاه دوم پیروی کرده و از حکومت‌خواهی کنار کشیدند.^۹ شیعیانی که به هر دلیل دیگر به فعالیت‌های انقلابی تمایلی نداشتند، خود را از فعالیت‌های سیاسی تا آینده‌ای نامشخص کنار کشیدند و نوعی توجیه‌الاهیاتی نیز برای روش

1. Laoust, Les schismes dans l'Islam, pp.30-147.

۲. لویس، تاریخ اسماعیلیان، ص ۳۵-۳۹ و ۴۹-۵۰.

3. Canard, "FATIMID.", pp.850-862.

۴. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۲۹۳-۳۲۰.

5. Ivanow, Brief survey of the evolution of Ismailism.

6. Clarke, "The Imam of the Ismailis.", pp.125-178; Idem, "The Ismailis: A Study of Community", pp.484-494.

7. Lewis, "On the Revolutions in Early Islam.", pp.224-226.

8. Cahen, "Points de vue sur la revolution 'abbaside.'", pp.304-335.

۹. الگار، دین و دولت در ایران، ص ۱۹.

خود ارائه کردند: امام درگذشته، بلکه در غیبت است و در زمانی مناسب به عنوان مهدی یا فرد هدایت شده (شخصیت مسیحایی) باز می‌گردد تا همه بدی‌ها را اصلاح و عدالت را بر زمین حاکم کند.^۱

۲-۴-۳. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریح نزد شیعیان اثناعشری

چندپاره شدن شیعه که در زمان شهادت امامان مختلف اتفاق افتاده بود؛ به طور خاص در مورد امام حسن عسکری علیه السلام به نحوی بارزتری جلوه‌گر شد. لاوست در این زمینه می‌نویسد: «حسن عسکری علیه السلام که تحت بازداشت خانگی زندگی می‌کرد، در حالی که جوان بود در سال ۲۶۰ ق / ۸۷۴ م درگذشت... امامیه بار دیگر بر سر فردی که جانشین اوست، چندپاره شد. گروه غالب، دوازده‌امامی‌ها (اثناعشریه) بودند که اعتقاد داشتند حسن عسکری امام یازدهم و آخرین فرد از امامان قابل رؤیت بوده و لذا فرزند او، محمد همان مهدی منتظر است که در زمان مرگ پدر در ۶، ۷ یا ۸ سالگی غایب شده است.»^۲ تعدادی از مستشرقان، از جمله وات،^۳ فرزند داشتن امام عسکری علیه السلام را اسرارآمیز، مبهم و بسیار بحث‌برانگیز دانسته و حتی برخی اصل آن را مورد تشکیک قرار داده‌اند. چند تن از خاورشناسان در این دوره، همچون هالیستر^۴ و لاوست^۵ نیز فرقه‌های مختلف ایجاد شده در میان شیعیان پس از شهادت امام عسکری علیه السلام را توصیف کرده‌اند.

۲-۴-۴. طرح چند نظریه در زمینه شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی

به باور هاجسون، اکنون به خوبی معلوم شده که شیعه از ابتدا دوازده‌امامی خالص نبوده که امامان دوازده‌گانه مشخص داشته باشد، بلکه گروه‌های مختلفی از میان شیعیان انشعاب یافته که منشأ آن، ادعا بر سر یکی یا دیگری بوده است. این محقق غربی غلات و نیز تمایلات

1. Watt, Islamic philosophy and theology, p.17.

2. Laoust, Les schismes dans l'Islam, p.147.

3. Watt, Islamic philosophy and theology, p.60.

4. Hollister, The Shi'a of India, p.92.

5. Laoust, Les schismes dans l'Islam, p.147.

فرقه‌گرایانه برخی افراد و گروه‌ها را عامل چندپارگی و ایجاد فرقه‌های مختلف در میان شیعیان می‌داند.^۱

اتان کلبی، مستشرق سرشناس اسرائیلی معتقد است طرح نظریه شیعه امامیه در قرن اول صورت گرفت و در قرن بعدی توسط هشام بن حکم قالب دار شد. این نظریه تا زمان رحلت امام عسکری علیه السلام ادامه یافت و اتفاقات پس از این تاریخ، به تغییراتی در این دیدگاه و شکل‌گیری دکترین شیعه دوازده‌امامی در سالیان بعدی منجر گردید.^۲ مونتگمری وات نیز بر این باور است که «اگرچه شاکله امامت از حدود زمان هارون الرشید وجود داشت؛ مسائل اتفاق افتاده در زمان درگذشت [امام] حسن عسکری علیه السلام به شکل‌گیری قطعی اعتقاد به امامت در سال‌های حدود ۹۰۰ م منجر شد.»^۳ با این حال، هریک از این دو مستشرق دیدگاه نسبتاً متفاوتی در مورد علل و زمینه‌های سامان یافتن دکترین شیعه دوازده‌امامی ارائه می‌کند.

وات، باورهای مطرح شده در میان شیعیان پس از شهادت امام عسکری علیه السلام را سیاست و اقدامی تعمدی و حساب‌شده می‌داند که ظاهراً توسط سران شیعه در آن زمان طرح می‌شد تا مشکلاتی را که شیعیان در زمان امامان متأخر داشتند، خاتمه بخشد. وات دیدگاه مذکور را هم در کتاب «فلسفه و الاهیات اسلامی»^۴ و هم در مقاله «مطالعه‌ای مقدماتی در مورد روافض»^۵ و برخی مقالات دیگر بیان کرده است. وات اعلام غیبت صغرا را حاصل برنامه‌ریزی «مسئولان شیعه» می‌داند که با این‌کار، از یک سو حساسیت جریان حاکمه را از میان برداشتند و از دیگر سو کنترل جنبش، از دست امامانی که به دلیل کم‌سن و سال بودن و کم‌تجربگی، توانایی رهبری مناسب شیعیان را نداشتند؛ به دست «مردانی باتجربه و سیاستمدار» افتاد! مونتگمری وات، اعلام اتمام غیبت صغرا (دوره نواب اربعه) و شروع غیبت کبرا (دوره اتمام نواب خاص) را نیز ادامه سیاست

1. Hodgson, *The Venture of Islam*, v.1, pp.1-2;
 2. Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-'ashariyya.", p.521.
 3. Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine.", p.297.
 4. Watt, *Islamic philosophy and theology*, pp.60-61.
 5. Watt, "The Rāfidites : A preliminary study.", p.193.

زیرکانه سران شیعه قلمداد می‌کند^۱ و نقش خاندان نوبختی را در این دوره تاریخی بسیار مهم می‌داند.^۲

اتان کلبرگ، شیعه‌پژوه سرشناس اسرائیلی فرد دیگری است که در زمینه روند شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی دیدگاه خاصی ارائه کرده است. این مستشرق، به طور کلی معتقد است تفکر امامان دوازده‌گانه برای شیعه در ذهن شیعیان تا زمان رحلت امام حسن عسکری علیه السلام سابقه نداشته و اگرچه اصول کلی اعتقادی امامیه نزد شیعیان در زمانه خود ائمه پذیرفته شده بود؛ نکاتی از جمله بحث ۱۲ امام، غیبت کنونی امام دوازدهم و مهدی و قائم بودن او در نیمه اول قرن چهارم به دکتترین امامیه افزوده و در آن تثبیت گردید. کلبرگ برای اثبات ادعایش شواهدی نیز ارائه می‌کند و معتقد است نظریه‌پردازان شیعه دوازده‌امامی برای اثبات نظریه جدید خود، به چهار شیوه تمسک جستند: ۱. استناد به آیات قرآن؛ ۲. استناد به احادیث شیعی؛ ۳. استناد به روایات اهل سنت، به ویژه حدیث دوازده خلیفه و تطبیق آن بر امامان شیعه؛ ۴. استناد به کتاب مقدس و روایات یهودیان. این مستشرق اسرائیلی در انتهای مقاله خود می‌نویسد: «بنابراین، واضح است منابعی که شیعه دوازده‌امامی عقاید خود را بر آن استوار ساخت، مدت‌های دراز پیش از غیبت صغرا وجود داشته است. این منابع صرفاً می‌باید با عقیده دینی نوظهور اثناعشریه هم‌ساز می‌شد و این کار عمدتاً از رهگذر تفسیری نو از مواد و مطالب موجود انجام شد.»^۳

۲-۴-۵. غیبت و انتظار نزد شیعیان

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، مستشرقان در موضوع اصالت مهدویت، به پیشینه غیبت در اسلام و حتی قبل از آن اشاراتی دارند. همچنین تقریباً تمامی کسانی که به اعتقاد شیعیان در مورد دوازده امام اشاره کرده‌اند؛ غیبت امام دوازدهم را نیز گوشزد کرده؛ ولی برخی از این محققان غربی به نحوی دقیق‌تر وارد بحث غیبت و انواع آن شده‌اند. هالیستر با ذکر باور شیعیان در مورد غیبت امام در سرداب خانه‌شان در سامرا، به غیبت صغرا و کبرا اشاره و نواب اربعه را نیز به طور

1. Watt, Islamic philosophy and theology, p.62.

2. Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine.", pp.297-298.

۳. کلبرگ، ضمیمه ۲: از امامیه تا اثنی عشریه، ص ۲۰۱-۲۲۰.

اجمال معرفی می‌کند.^۱ مارشال هاجسون^۲ و پطروشفسکی^۳ هم به این موضوع اشاراتی دارند. در میان نگاه مستشرقان، شاید کمتر فردی را بتوان یافت که همچون هانری کربن با نگاهی احترام‌آمیز و عرفانی به غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نگریسته باشد. به باور کربن، در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزی و مثالی بسیاری مربوط به ولادت و غیبت ایشان به چشم می‌خورد.^۴ این مستشرق، اگرچه به غیبت صغرا و کبرا و نیز نواب اربعه اشاراتی دارد؛ آنچه او را به برخی معارف شیعه دوازده‌امامی جذب کرده، نوعی نگاه باطنی‌گرایی است. لذا وی به سمت دیدگاه شیخیه در مورد زندگی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در جابلقا و جابلسا تمایل نشان می‌دهد و سعی می‌کند میان نگاه شیعه و دیدگاه عرفانی ادیان دیگر، اعم از زرتشتی، یهودی، مسیحی و حتی بودایی هم‌سویی نشان دهد.^۵

«انتظار شیعی»، موضوع مهم دیگری است که از دید مستشرقان در این دوره مغفول نمانده است. هاجسون، یکی از موارد مهم تفاوت نگاه شیعه و اهل سنت به تاریخ آینده اسلامی، اعتقاد و انتظار عمومی در میان شیعیان برای ظهور مهدی - به عنوان برقرارکننده عدالت در سطح جهان - می‌داند؛ در حالی که این اعتقاد چندان میان اهل سنت مطرح نیست.^۶ وات نیز انتظار شیعی را به نوعی مایه قوت دل شیعیان معنا می‌کند؛ چراکه این اعتقاد برای شیعیان، حداقل برای مدتی موقت و کوتاه، راحتی و امنیت فراهم می‌آورد؛ زیرا امام خود را رهبری زنده می‌دانند که در نهایت بازمی‌گردد.^۷ شایان به ذکر است که نمودهای انتظار در میان شیعیان دوازده‌امامی در طول تاریخ هم مورد توجه برخی مستشرقان بوده است؛ چنان‌که پطروشفسکی به آماده کردن

1. Hollister, The Shi'a of India, pp.95-96.

2. Hodgson, The Venture of Islam, v.1, p.377.

3. Petrushevsky, Islam in Iran, p.219.

۴. کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۵. کربن، مجموعه مقالات هانری کربن، ص ۲۱۲-۲۱۵ و ۳۲۰-۳۲۶.

6. Hodgson, The Venture of Islam, v.1, p.37 & v.2, p.446.

7. Watt, "The Rāfidites : A preliminary study.", p.120;

ابتدای غیبت برعهده نگرفت.^۱

ژوزف الیاش معتقد است شیعه که در عصر حضور ائمه قائل بود هیچ قدرت مشروعی توسط «بشر» نمی‌تواند به عنوان مشروعیت الهی برای وضع قانون معصومانه در نظر گرفته شود (و به واقع نوعی حکومت تنوکراسی مطلق را به عنوان حکومت مقبول تبلیغ می‌کرد) با وضعیت جدید پیش آمده در ابتدای غیبت مجبور شد در فاصله غیبت تا ظهور امام، نهاد سیاسی خود را سکولاریزه کند و در بعد حقوقی (فقهی) نیز نوعی انسان‌مدار شدن قانون‌گذاری و اجرای آن را [تحت عنوان اجتهاد] بپذیرد.^۲

حامد الگار کتاب مهمی با عنوان «دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار» نگاشته و در بخش آغازین آن، به طور معتنا بهی در مورد شیوه ورود علمای شیعه به عرصه سیاسی و عمومی پس از دوران غیبت بحث کرده است. وی معتقد است پس از غیبت امام دوازدهم، نظریات تشیع نسبت به قدرت دنیوی، حتی بیش‌تر به عدم دخالت در امور سیاسی متمایل شد. هرچند این مقاومت منفی در برابر قدرت دنیوی با انکار حقانیت آن قدرت همراه بود و از مشاجره‌های مکرر با رژیم‌ها و سلسله‌ها خالی نبود؛ واژگون کردن کامل نظام موجود را قدغن می‌کرد و آن‌را چاره مشروعی نمی‌دانست. البته علمای شیعه در برهه‌هایی از تاریخ و به صورت محدود، با حکومت‌های وقت همکاری‌هایی نیز داشتند و به گونه‌های مختلف، وجود آن‌ها را توجیه می‌کردند. به باور الگار، طولانی شدن غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف، باعث شد شیعه اندیشه «نیابت عامه» را مطرح کند و به تدریج برخی نقش‌های امام را در زمانه غیبت به علمای شیعه بدهد. الگار با اشاره به روند اجتهاد در شیعه و مخالفت گروه‌هایی همچون «اخباریون» و یا «شیخیه» با این تفکر، به تحلیل برخی رفتارهای علمای شیعه در عرصه سیاست، از جمله فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو - که در حکم جنگ با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف شمرده شد - و نیز مبارزه علما با جریان «باییت» و «بهائیت» می‌پردازد.^۳ نیکی کدی نیز در مقاله «ریشه‌های قدرت علما در

1. Watt, Islamic philosophy and theology, p.62.

2. Eliash, "The Ithna'ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority.", pp.27-29.

۳. الگار، دین و دولت در ایران، ص ۲۱-۳۵ و ۲۱۵-۲۳۴ و ۳۱۶.

ایران مدرن» که آن را پیش از انقلاب اسلامی نوشته، به شیوه قدرت گرفتن علمای شیعه پس از روی کار آمدن صفوی و تثبیت جایگاه عالمان به عنوان نمایان امام دوازدهم میان مردم سخن می‌گوید.^۱

مادلونگ در مقاله‌ای که در مورد ولایت در زمان غیبت امام معصوم نگاشته، مباحث ژوزف الیاش را با تفصیل بیش‌تری مطرح کرده است. به باور او مشکل راهنمایی پیروان در دوره غیبت صغرا با در نظر گرفتن وکلای اربعه تاحدودی مطرح نبود؛ ولی در دوران غیبت کبرا، شیعیان امامیه ظاهراً با فقدان کامل ولایت مشروع امام - معصوم مواجه شدند. به عقیده مادلونگ، گرچه با وجود برخی اختلافات شدید، بخشی از وظایف و اختیارات امام با توجه به روایاتی همچون حدیث «و اما الحوادث الواقعة...» به علما داده شد؛ و‌اگذاری برخی دیگر از وظایف و امتیازات امام (از اقامه حدود، نماز جمعه، اعلام جهاد گرفته تا حتی حکومت) بسیار مورد مناقشه بود؛ چراکه علما شرط مهم عصمت و نیز اجازه خاص امام را دارا نبودند و لذا خود را برای حکومت شایسته نمی‌دانستند. در عین حال، «عدم جواز حکومت در زمان امام معصوم (به واسطه وجود امام و غصبی بودن حکومت غیر امام) در زمان غیبت متفاوت شد؛ چراکه حاکم می‌توانست با پذیرش ولایت حقیقی و اصلی امام، ولایت خود را موقتی دانسته و بخواهد بلافاصله پس از ظهور امام، حکومت را به او بسپارد.»^۲ قابل ذکر است مادلونگ در این موضوع، مقاله مختصر دیگری نیز با عنوان «سلطان عادل در فقه شیعه» نگاشته است.^۳

نمودهای تأثیرگذاری باور مهدویت بر دیدگاه سیاسی شیعه دوازده‌امامی امری به ظاهر بدیهی است؛ ولی این عقیده در برخی از جریان‌های تاریخی، ظهور و بروز آشکارتری داشته و این امر از نگاه مستشرقان مخفی نمانده است. برای این مبناست که جان نرمن هالیستر به تأثیر باور مهدویت در نظام‌های سیاسی شیعه، از جمله قانون مشروطه و اشاره می‌کند^۴ و مادلونگ ورود مباحث فقهی

1. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran.", pp.31-53.

۲. مادلونگ، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۱۸۲-۱۹۴.

۳. همان، «سلطان عادل» در فقه شیعه، ص ۳۶-۳۷.

4. Hollister, The Shi'a of India, p.97.

و اجتهادی در قوانین مشروطه، از جمله نظارت فقها بر قوانین مجلس را نمونه‌ای از این تأثیرگذاری برمی‌شمارد.^۱

۲-۴-۸. موضوعات دیگر مطرح شده در زمینه مهدویت شیعی

هانری کربن با توجه به نگاه همدلانه‌اش به شیعه، به جریان تولد امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و برخی ویژگی‌های شخصی ایشان نیز علاقه نشان می‌دهد و با عباراتی سرشار از احترام و توجه، جریان نرجس خاتون و مهاجرت و ازدواج ایشان با امام عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف را به شیوه‌ای نسبتاً مفصل شرح می‌دهد و با توجه به سابقه مسیحیت مادر امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، این ازدواج را عاملی برای نزدیک شدن شیعه و مسیحیت می‌شمارد.^۲ هالیستر نیز که بازگوکننده باورهای شیعیان هند است، با استناد به مطالب برخی نویسندگان شیعه هندی و غیرهندی، جریانات تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و جریانات مربوط به مادر ایشان و اتفاقات ولادت را به صورت کامل ذکر کرده است.^۳

۲-۵. جریان‌های مهدی‌گرا و مدعیان مهدویت در طول تاریخ

اگرچه در دوره مورد بحث، به سبب عدم ظهور مدعی جدید مهدویت در عالم اسلام، مستشرقان به طور مستقیم درگیر این جریانات نبوده‌اند؛ هنوز موضوع مهدی‌خوانده‌ها و تأثیر آن‌ها بر تاریخ اسلام مورد تحقیق و توجه برخی از نویسندگان غربی بوده است. هنری لاوست در کتاب مفصلی که در مورد اختلافات و فرقه‌ها در اسلام نگاشته، به ادعای مهدویت (یا مهدی خوانده شدن) بسیاری از افراد اشاره کرده است.^۴ باورهای کیسانیه، باقریه، طرفداران محمد بن عبدالله نقس زکیه، ناووسیه، اسماعیلیه، واقفیه و نیز نصیرییه؛ از جمله مهم‌ترین فرقه‌های شیعی است که لاوست در مورد آن‌ها به بحث می‌پردازد. البته او نمود باورهای منجی‌گرایانه در فرقه‌های غیر شیعی قرون ابتدایی اسلام، از جمله فرقه ابومسلمیه و دیگر جریانات مرتبط با بنی‌عباس و حتی اعتقاد به مهدی بودن برخی افراد از بنی‌امیه، از جمله محمد سفیانی و

۱. همان، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۱۹۳.

۲. کربن، مجموعه مقالات هانری کربن، ص ۳۲۴-۳۲۵.

3. Hollister, The Shi'a of India, pp.93-94.

4. Laoust, Les schismes dans l'Islam.

ابو حرب سفیانی را نیز مطرح می‌کند. لاوست همچنین در مورد متمدیان قرون بعدی، از جمله ابن تومرت، مهدی سودانی، غلام احمد قادیانی، جریان باییت و بهائیت و برخی دیگر مدعیان قرون اخیر نیز به صورت معتنا بهی بحث کرده است.

اسمیت^۱، گیب^۲، وات^۳، برانچویگ^۴، هاپکینز^۵، هالت^۶، کلارک^۷ و کاپتینز^۸ نیز در آثار خود به مهدی خوانده‌های متأخر در جهان اسلام (ابن تومرت، مهدی سودانی، غلام احمد قادیانی و...) اشاره داشته‌اند. کتاب میلر^۹ و نیز نوشته‌های باوسانی^{۱۰} در مورد باییت و بهائیت در این دوره شاخص هستند. هانری کربن^{۱۱}، باوسانی^{۱۲} و اسکارسیا^{۱۳} هم در مورد شیخیه کارهای قابل ارائه‌ای انجام داده‌اند.

۲-۶. اشراط الساعة و علائم الظهور

نشانه‌های ظهور و نیز اشراط الساعة در نوشته‌های مستشرقان این دوره چندان مورد بحث نیست. البته آرمند ایبل در مقاله‌اش، در مورد گفتمان آخرالزمانی مسلمانان به موضوعاتی

-
1. Smith, "AHMADIYYA.", pp.301-303.
 2. Gibb, Mohammedanism, pp.157 & 172 & 186.
 3. Watt, Islamic philosophy and theology, pp.115-116.
 4. Brunschvig, "Sur la doctrine du Mahdi ibn Tūmart.", pp.137-149 & Idem, "Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart", pp.33-40.
 5. Hopkins, "IBN TUMART.", pp.958-960.
 6. Holt, The Mahdist State in the Sudan : 1881-1898, a study of its origins, development and overthrow.
 7. Clarke, "Mohammed Ahmed, (The Mahdi) Messiah of the Sudan", pp.156-162.
 8. Kapteijns, "The religious background of the Mahdi and his movement.", pp.61-79.
 9. Miller, The Baha'i faith : its history and teachings.
 10. Bausani, "Bābis.", pp. 846-847 & Idem, "Bahā'īs", pp.915-918.
 11. Corbin, L'École Shaykhie en théologie shi'ite.
 12. Bausani, "AL-AHSA'I.", p.304.
 13. Scarcia, "Stato e dottrine attuali della setta scitta imamita degli shaikhi in Persia.", pp.215-241.

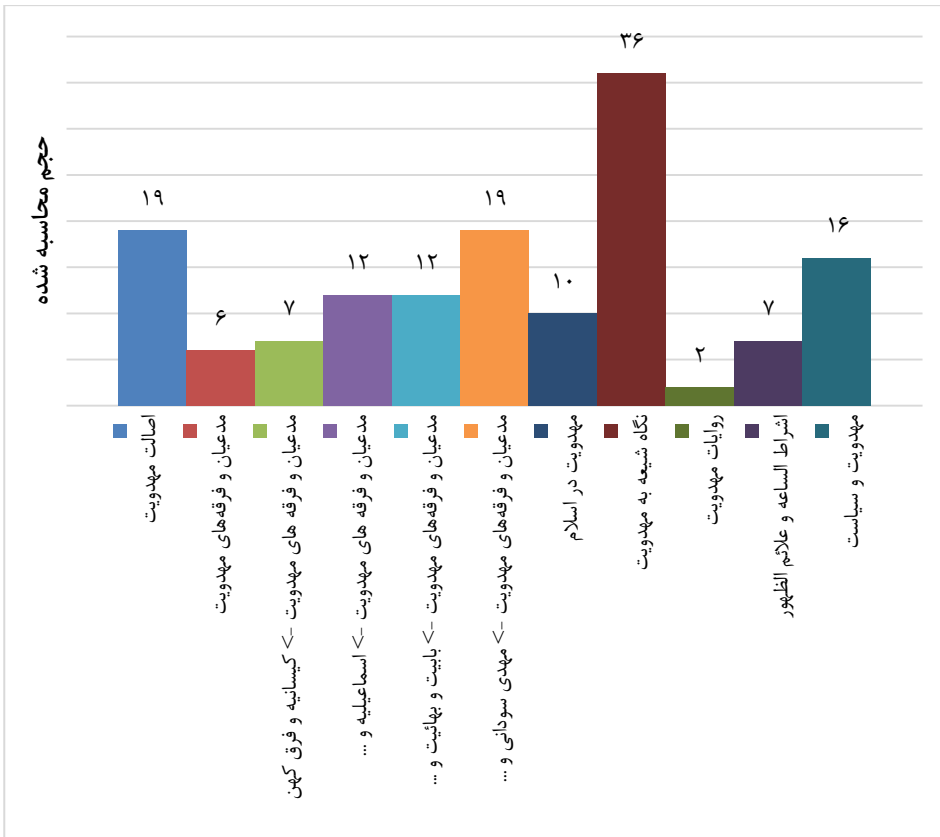
همچون دجال، دابه الارض و یأجوج و مأجوج اشاراتی دارد^۱ و به صورت گسترده‌تر در مقاله "بررسی حدیثی در مورد تصرف روم در سنت آخرالزمانی اسلام" به این نشانه‌ها می‌پردازد.^۲ این محقق بلژیکی مدخل "دجال"^۳ و "دابه الارض"^۴ را نیز در دایره‌المعارف اسلام نوشته است. پطروشفسکی نیز به شخصیت دجال و ارتباط آن با مسیح و مهدی مختصراً اشاره کرده است.^۵ ریچارد هارتمن، مستشرق آلمانی نیز کتابی نسبتاً مهم در مورد سفیانی نگاشته و زمینه‌های ورود این شخصیت به احادیث اسلامی را مورد بررسی قرار داده است.^۶

۳. تحلیل و ارزیابی

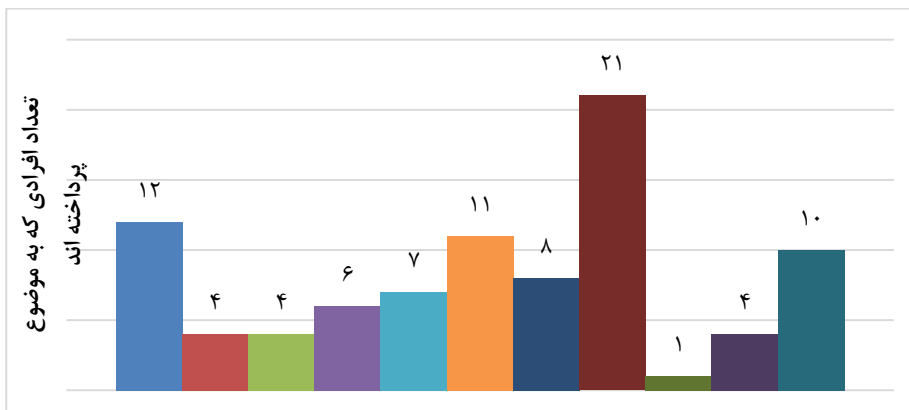
۳-۱. حجم توجه مستشرقان به زیرموضوعات مهدویت در این دوره

برای ارزیابی تغییر و تحول زمینه‌های پژوهشی مستشرقان در عرصه مهدویت در دوره کنونی؛ لازم است موضوعات کلی مورد توجه هریک از مستشرقان به همراه مقدار پردازش و اظهارنظرویی در مورد هر موضوع احصا شود. با الگوی محاسباتی خاصی که در نظر گرفته شده است،^۷ این اظهارنظرها به صورت حجمی محاسبه شده و نتایج در نمودار زیر آمده است:

-
1. Abel, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman.", pp.31 & 34 & 42.
 2. Idem, "Un ḥadīṭ sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'islam.", pp.1-14.
 3. Idem, "AL-DADJDJAL", pp.76-77.
 4. Idem, "DABBA.", p.71.
 5. Petrushevsky, Islam in Iran, p.58.
 6. Hartmann, Der Sufyani.
 ۷. یکی از اعداد ۱ (برای پرداخت کم=زیر ۱۰ صفحه)؛ ۲ (برای پرداخت متوسط در حد یک مقاله=از ۱۰ تا ۲۹ صفحه) و ۳ (برای پرداخت زیاد بیش از یک مقاله=بیش از ۳۰ صفحه).



نمودار ۳-۱. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره دوم (از نگاه فردی-حجمی)

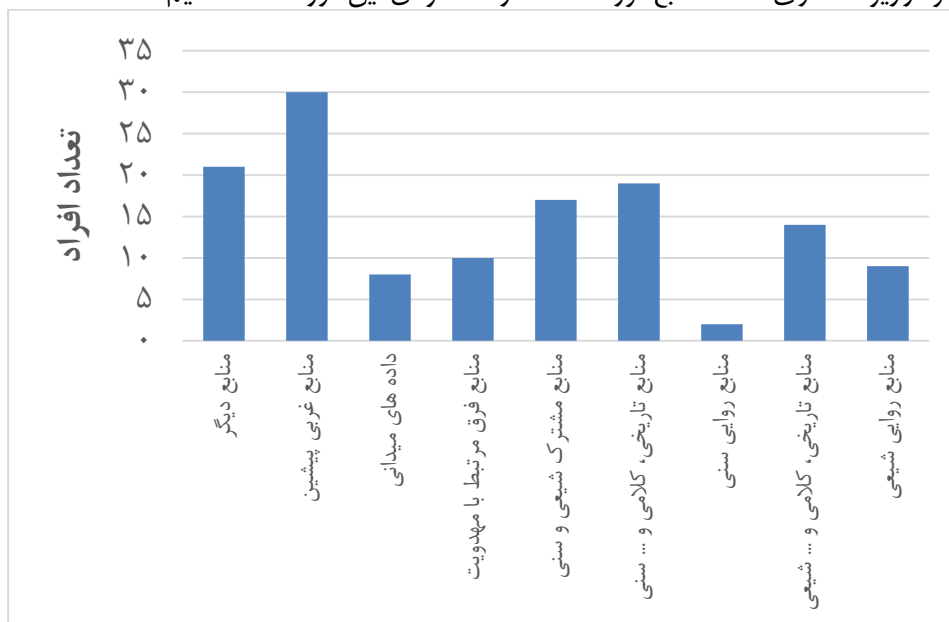


نمودار ۳-۲. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره دوم (از نگاه تنوع توجه)

چنان‌که مشاهده می‌شود، بیش‌ترین توجه مستشرقان این دوره به مقوله به مهدویت نزد شیعیان بوده است. و در واقع از نظر تعداد افراد (یعنی تعداد مستشرقانی که در موضوع اظهار نظر کرده‌اند) کسانی که به مهدویت شیعی پرداخته‌اند، دارای بیش‌ترین آمار هستند. این مسأله نشان می‌دهد که ماکان از نظر غالب مستشرقان، مهدویت، عنصری جدانشدنی از شیعه است و پرداختن به مهدویت اسلامی، لاجرم به سمت مهدویت شیعی سوق پیدا کرده است. پس از مهدویت شیعی، اصالت مهدویت و نیز فرقه‌های مرتبط با مهدویت و نیز مدعیان مهدویت که ماکان در صدر اظهار نظرهای مستشرقان این دوره می‌باشد.

۳-۲. منابع مورد استفاده مستشرقان در این دوره

مستشرقان در این دوره از منابع بیش‌تری نسبت به دوره پیشین برخوردار بوده‌اند؛ چراکه در دوره قبلی، پرداختن به موضوع مهدویت، میان غربیان سابقه چندانی نداشت؛ علاوه بر آن که این دوره، افراد با تخصص بیش‌تری در این موضوع اظهار نظر کرده‌اند. برای پیگیری این مطلب، نمودار زیر که حاوی عمده منابع مورد استفاده از مستشرقان این دوره است؛ تنظیم شده است:

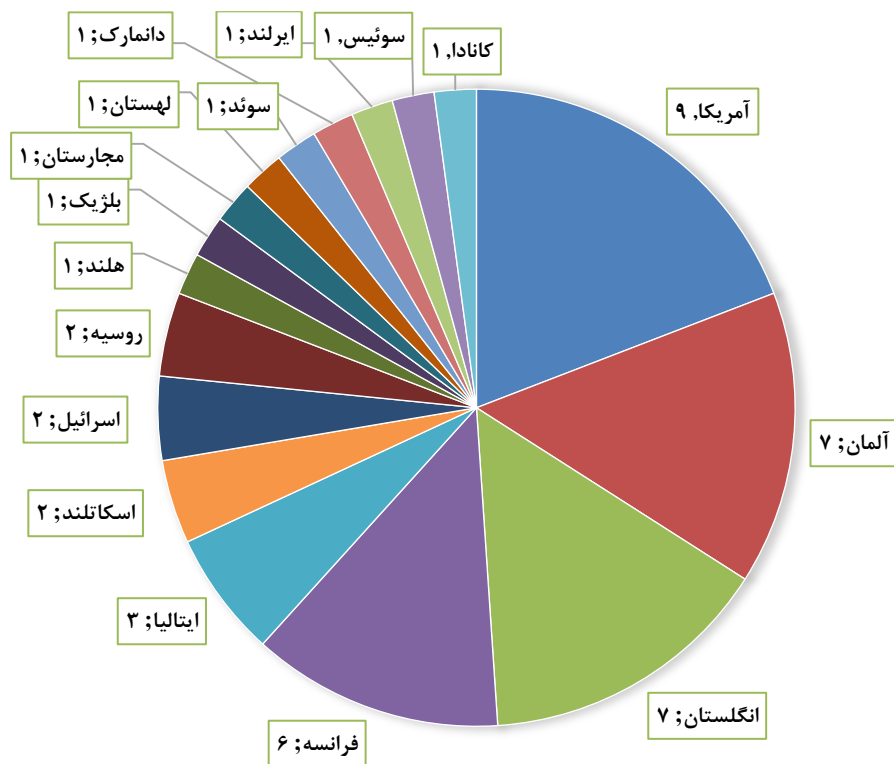


نمودار ۳-۳. منابع مورد استفاده مستشرقان دوره دوم

چنانکه مشاهده می‌شود، بیش‌ترین منبع اظهارنظر مستشرقان در این دوره در موضوعات مهدویت، منابع غربی پیشین می‌باشد که عمدتاً شامل کتاب‌ها و نوشته‌های مستشرقان دوره قبلی را شامل می‌شود. منابع متفرقه دیگر، همچون کتاب‌های ترجمه‌ای و شرح حال، کتاب‌های ادیان سابق و نیز کتاب‌های معاصر مورد استفاده مستشرقان در رتبه بعدی قرار دارند. طبق مشاهدات نگارنده، برخی مستشرقان از نظر کثرت و تعدد مراجعه به منابع اصلی موضوعاتی که در آن‌ها اظهارنظر کرده‌اند، از دیگر افراد شاخص‌تر هستند. به عنوان مثال، کار کلبگ و مادلونگ در زمینه مهدویت شیعی از لحاظ مراجعه به منابع مرجع شیعه از دیگر غربیان متمایزتر می‌شوند؛ چنان‌که مقالات الیاش، مادلونگ و نیز کتاب الگار در مورد رابطه مهدویت شیعی با سیاست دارای چنین ویژگی است. نیز از نظر حجم مراجعه هنری لاوست برای تدوین کتابش در مورد فرقه‌های اسلامی، به کتاب‌های متعددی مراجعه کرده است.

۳-۳. ملیت مستشرقان

گزارش آماری ملیت مستشرقان در این دوره مطابق تصویر زیر است:



نمودار ۳-۴. ملیت مستشرقان دوره دوم

چنان‌که ملاحظه می‌شود، بیش‌ترین ملیت مستشرقان این دوره، به آمریکا و پس از آن به کشورهای آلمان، انگلستان، فرانسه و ایتالیا متعلق است. شاید دلیل بالا بودن آمار، وجود مراکز علمی معتبر و به نام در زمینه اسلام‌شناسی در کشورهای مذکور باشد؛ آنچه با توجه به شرایط پس از جنگ جهانی دوم قابل ذکر است، آرامش حاکم بر محیط‌های علمی پس از جنگ‌های ویرانگر اروپایی است که باعث شد محققانی از کشورهای مختلف غربی به این عرصه ورود کنند. وجود چند مستشرق اسرائیلی در لیست محققان غربی در این دوره، با توجه به این‌که این رژیم نامشروع در نیمه قرن بیستم موجودیت یافت، از نکات حائز اهمیت آمار مذکور است.

۴. نتیجه

دوره دوم مهدی پژوهی غربیان (۱۹۴۶-۱۹۷۸م)، که شامل تقریباً سه دهه فعالیت تعدادی از مستشرقان است؛ دارای وجوه تمایزی در مواجهه و اظهارنظرهای متفاوت از دوره آغازین می باشد. در این دوره که با دوره جدید اسلام پژوهی غربیان پس از جنگ جهانی دوم و استقرار آرامش بر کشورهای غربی همزمان است، با دیدگاه‌هایی دقیق‌تر و تحقیقاتی متمایزتر از گذشته مواجه می‌شویم که این کار، ناشی از تأثیر محیط‌های علمی، منابع جدید در دسترس و البته تخصصی شدن این کار می باشد که خود، به دلیل ورود افراد آکادمیک به این عرصه و اظهار نظر در این زمینه بوده است و لذا کیفی‌تر شدن دیدگاه‌ها امری کاملاً مشهود است. در کنار موارد مذکور، تغییر عرصه سیاست جهانی و به طور خاص تغییر روش رفتاری کشورهای غربی از استعمار کهن (که مستلزم حضور فیزیکی در کشورهای شرقی/اسلامی بود) به استعمار جدید (که تفوق و برتری علمی و فرهنگی بر این کشورها را پی می‌گیرد) در شیوه کار محققان غربی دوره جدید قابل ردیابی است.

منابع

۱. الگار، حامد، دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار. مترجم: ابوالقاسم سری. طوس، ۱۳۶۹ ش.
۲. پطروشفسکی، ایلیا پولویچ. اسلام در ایران: از هجرت تا پایان قرن نهم هجری. مترجم: کریم کشاورز، پیام، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۳. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی. مترجم: سید جواد طباطبایی، کویر، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۴. ———. مجموعه مقالات هانری کرین. حقیقت، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۵. کلبرگ، اتان. "ضمیمه ۲: از امامیه تا اثنی عشریه." مترجم: محسن الویری، دین و ارتباطات ۲، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۷۴ ش.
۶. لویس، برنارد. تاریخ اسماعیلیان. مترجم: فریدون بدره‌ای، توس، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۷. مادلونگ، ویلفرد. "«سلطان عادل» در فقه شیعه." مترجم: علی رضا رضایت، خردنامه همشهری، شماره ۱۰، دی ۱۳۸۵ ش.
۸. ———، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، مترجم: جواد قاسمی. مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵ ش.
9. Abel, Armand. "AL-DADJDJAL." *Encyclopædia of Islam, 2nd Edition*. Leiden: Brill, 1965.
10. ———. "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman." *studiaislamica Studia Islamica*, no. 2 (1954): 23-43.
11. ———. "DABBA." *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1965.
12. ———. "Un ḥadīṭ sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam." *Arabica* 5, no. 1 (1958): 1-14.
13. Bausani, Alessandro. "AL-AHSA'I." *The Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. Leiden: Brill, 1960.
14. ———. "Bābis." *The Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. Leiden: Brill, 1960.
15. ———. "Bahā'īs." *The Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. Leiden: Brill, 1960.
16. Binder, Leonard. "The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran." In *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. George Makdisi*, 118-40. Leiden: E.J. Brill, 1965.

17. Canard, Marius. "FATIMID." *Encyclopædia of Islam, 2nd Edition*. Leiden: Brill, 1965.
18. Clarke, John Henrik. "Mohammed Ahmed, (The Mahdi) Messiah of the Sudan." *The Journal of Negro Education* 30, no. 2 (1961): 156-62.
19. Clarke, Peter B. "The Imam of the Ismailis." In *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 125-78. London: SCM, 1975.
20. ———. "The Ismailis: A Study of Community." *The British Journal of Sociology* 27, no. 4 (1976): 484-94. doi:10.2307/590187.
21. Corbin, Henry. *L'école Shaykhie en théologie shi'ite*. Paris: Imprimerie nationale, 1961.
22. Crone, Patricia, and Michael A. Cook. *Hagarism: The making of the Islamic world, Patricia Crone, Michael Cook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
23. Eliash, Joseph. "The Ithna'ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority." *Studia Islamica Studia Islamica*, no. 29 (1969): 17-30.
24. Ess, Josef van. *Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Beirut; Wiesbaden: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1977.
25. Geddes, Charles L. *The Messiah in South Arabia*. [Hartford, Conn.]: Hartford Seminary Foundation, 1967.
26. Gibb, Hamilton A. R. *Mohammedanism: A historical survey*. New York, NY: Oxford University Press, 1962.
27. Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: A short history of Islâmic civilization*. Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
28. Hollister, John Norman. *The Shi'a of India*. London: Luzac, 1953.
29. Holt, Peter Malcolm. *The Mahdist State in the Sudan: 1881-1898, a study of its origins, development and overthrow*. Oxford: Clarendon Press, 1958.
30. Hopkins, J. F. P. "IBN TUMART." *Encyclopædia of Islam, 2nd Edition*. Leiden: Brill, 1971.

31. Ivanow, Wladimir. Brief survey of the evolution of Ismailism. Leiden: Brill, 1952.
32. Kapteijns, Lidwien. "The religious background of the Mahdi and his movement." *African perspectives African Perspectives*, no. 2 (1976): 61-79.
33. Keddie, Nikki R. "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." *Studia Islamica*, no. 29 (1969): 31-53. doi:10.2307/1595086.
34. Kohlberg, Etan. "From Imamiyya to Ithna-'ashariyya." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, no. 3 (1976): 521-34.
35. Lambton, Ann K. S. "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institution." *Studia Islamica*, no. 20 (1964): 115-35.
36. Laoust, Henri. Les schismes dans l'Islam : introduction à une étude de la religion musulmane. Paris: Payot, 1965.
37. Lewis, Bernard. "On the Revolutions in Early Islam." *Studia Islamica*, no. 32 (1970): 215-31. doi:10.2307/1595221.
38. ———. *The Arabs in history*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
39. Madelung, Wilferd. "KAYSANIYYA." *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1978.
40. Miller, William McElwee. *The Baha'i faith : its history and teachings*. South Pasadena, Calif: William Carey Library, 1974.
41. Petrushevsky, I. P. *Islam in Iran*. Translated by Hubert Evans. Albany: State University of New York Press, 1985.
42. Smith, Wilfred Cantwell. "AHMADIYYA." *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960.
43. Watt, W. Montgomery. *Islamic philosophy and theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
44. ———. "Shi'ism under the Umayyads." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 92, no. 3-4 (1960): 158-72.
45. ———. "Sidelights on Early Imamite Doctrine." *Studia Islamica Studia Islamica*, no. 31 (1970): 287-98.

46. ———. “The Rāfiḏites : A preliminary study.” *Oriens* 16 (1963): 110-21.
47. Brunschvig, Robert. “Encore sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart.” *Folia Orientalia*, 1970, 33-40.
48. ———. “Sur la doctrine du Mahdī ibn Tūmart.” *Arabica* 2, no. 2 (1955): 137-49.
49. Cahen, Claude. “Points de vue sur la revolution ‘abbaside.”” *Revue Historique* 230, no. 2 (1963): 295-338.
50. Hartmann, Richard. *Der Sufyani*. Kopenhagen: Munksgaard, 1953.
51. Moscati, Sabatino. “per una storia dell’antica šī’a.” *rivideglstudorie Rivista degli studi orientali* 30, no. 3-4 (1955): 251-67.
52. Scarcia, Gianroberto. “Stato e dottrine attuali della setta scitta imamita degli shaikhi in Persia.” *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 29, no. 2 (1958): 215-41.

واکاوی نقش گناه و توبه در تأخیر و تعجیل ظهور منجی یهود

رحیم کارگر^۱

جمال فلاح یخدانی^۲

چکیده

یکی از عواملی که در طول تاریخ، انسان‌ها را به ورطه نابودی کشانده، ارتکاب «گناه» است. در کتاب مقدس یهودیان به این سنت الهی اذعان شده که ارتکاب گناه، سبب بی‌بهره شدن از انواع نعمت‌ها، مخصوصاً «نجات» می‌باشد. در آنجا به این حقیقت اذعان می‌شود تا بنی اسرائیل و یهود خدا را پرستش می‌کردند، خدا هم به‌عنوان تنها منجی قوم در کنار آن‌ها بوده است؛ اما وقتی عصیان کردند و توبه نکردند خدا آن‌ها را تنها گذاشت و آن‌ها را به انواع بلاها مبتلا کرد.

این پژوهش کوشیده است با رویکرد توصیفی- تحلیلی و باهدف تبیین یکی از موانع ظهور ماشیح که ارتکاب گناه باشد، این حقیقت را اثبات کند که آن‌گونه که گناه سبب بلا و رنج بنی اسرائیل و یهود شد، توبه نیز می‌تواند این گرفتاری‌ها را از این قوم رفع و مقدمات نجات آنان را فراهم کند و ظهور ماشیح را به جلو بیندازد.

واژگان کلیدی: توبه، گناه، توبه، منجی، نجات، ماشیح، تأخیر، تعجیل.

RKAREGAR313@GMAIL.COM

۱. استادیار و عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. دانش پژوه سطح ۴ مهدویت گرایش سیاسی. اجتماعی مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم.

«نجات» و «ظهور منجی» یکی از دغدغه‌های همیشگی قوم بنی‌اسرائیل و یهود بوده است و این نجات برای قوم بنی‌اسرائیل و یهود حاصل نخواهد شد، مگر در صورتی که آن‌ها در سرزمین اجدادی‌شان - همان سرزمینی که یهوه به ابراهیم و اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام وعده داد و توسط موسی و وصی‌اش علیهم‌السلام به آن‌جا رسیدند - مستقر شوند؛ و این استقرار در سرزمین صورت نمی‌گیرد، مگر این‌که «منجی»، آن‌ها را به سرزمین موعود برساند؛ چنانچه موسی علیهم‌السلام آن‌ها را به کمک یوشع^۱ به سرزمین رساند. بنابراین، ترسیم نجات یهود در قالب مثلی تصور می‌شود که یک ضلع آن یهوه، ضلع دیگرش قوم برگزیده (بنی‌اسرائیل) و ضلع سومش سرزمین موعود (ارض فلسطین) است.^۲

رسیدن به نجات و آمدن منجی به اموری بستگی داشت که باید به دست بنی‌اسرائیل و یهود رقم می‌خورد؛ زیرا یهوه با انبیای بنی‌اسرائیل، به‌ویژه حضرت ابراهیم علیهم‌السلام چنین عهد بسته بود تا زمانی که شما من، «یهوه» را پرستش کنید و به خدایان غیر روی نیاورید، این نجات (استقرار در سرزمین موعود) را خواهید داشت؛ اما اگر شما به من، یهوه پشت کنید و به خدایان غیر روی خوش نشان دهید؛ دیگر من در میان شما نخواهم بود و دشمنان را بر شما مسلط و شما را از سرزمینتان اخراج و در کل جهان پراکنده می‌کنم.

این پژوهش درصدد تبیین یکی از سنت‌های الهی در کتاب مقدس است، مبنی بر این‌که گناه سبب محروم شدن بنی‌اسرائیل و یهود از نجاتی است که به سرزمین مقدس گره خورده است. همچنین تبیین این نکته است که زمانی بنی‌اسرائیل و یهودیان می‌توانند با آرامش در سرزمین مقدس باشند و به راحتی زندگی کنند که به خدا شرک نداشته باشند و خدایان غیر را اطاعت نکنند. حال اگر به هر دلیلی بنی‌اسرائیل و یهود از سرزمین خود دور و در روی زمین پراکنده شدند، آیا می‌توانند مقدماتی را فراهم کنند تا این فراق به وصال تبدیل شود. آنچه از آیات کتاب

۱. اولین خادم و جانشین موسی علیهم‌السلام بود که بعد از مرگ موسی علیهم‌السلام بنی‌اسرائیل را به سرزمین موعود رساند (رک: بطرس عبدالملک و همکاران، قاموس الكتاب المقدس، ذیل کلمه یوشع).

۲. آژیر، گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در یهودیت، ص ۱۶۷.

مقدس برمی آید، این است که اگر بنی اسرائیل از گناهان خود دست بکشند و توبه کنند؛ این رویکرد، در رساندن آن‌ها به سرزمین مقدس که همان نجاتشان باشد، تسریع دهد. از این رو شایسته است قبل از این‌که تأثیر «توبه» بر جلو انداختن ظهور منجی یهود بررسی گردد، تأثیر «گناه» و دوری قوم از یهوه، در به تأخیر افتادن زمان ظهور و تشکیل مدینه فاضله مورد بررسی قرار گیرد.

نقش گناه در سرنوشت یهود

بر اساس آیات کتاب مقدس، توجه ویژه یهوه به قوم بنی اسرائیل، به ویژه نجات آن‌ها، به دلیل برگزیدگی این قوم^۱ بوده و این برگزیدگی و نجات به خاطر همان عهدی است^۲ که با پدران آن‌ها بسته است؛ اما این برگزیدگی همیشگی و دائمی نیست، بلکه به شرایطی منوط است که از آن جمله، عبادت و بندگی یهوه است؛ چنان‌که می‌فرماید:

«پس بدان که یهوه، خدای تو؛ اوست خدا؛ خدای امین که عهد و رحمت خود را با آنانی که او را دوست می‌دارند و اوامر او را به‌جا می‌آورند تا هزار پشت نگاه می‌دارد و آنانی را که او را دشمن دارند، بر روی ایشان مکافات رسانیده؛ ایشان را هلاک می‌سازد... پس اوامر و فرایض... نگاه دار پس اگر این احکام را بشنوید و آن‌ها را نگاه داشته، به‌جا آورید؛ آن‌گاه یهوه، خدایت عهد و رحمت را که برای پدران تو قسم خورده است، با تو نگاه خواهد داشت و تو را دوست داشته، برکت خواهد داد.»^۳

بنابراین، نجات و عزت و عظمت قوم بنی اسرائیل و یهود در گرو بندگی یهوه و از جمله وعده‌های یهوه به این قوم در کتاب مقدس است. در عین حال، اگر این قوم نافرمانی کنند و رو به خدایان غیر آورند یهوه هم طبق هشدار که به آن‌ها داده است، آن‌ها را هلاک می‌کند؛ اما بنی اسرائیل بعد از ارتکاب گناه و روی آوردن به خدایان غیر، در صورتی می‌توانند از هلاکت نجات یابند که توبه کند و به سوی یهوه بازگردند. از این رو یهوه در کتاب مقدس می‌فرماید:

۱. تثنیه، ۷: ۱-۶.

۲. همان، ۷-۸.

۳. همان، ۹-۲۶.

«... پس توبه کنید و از همه تقصیرهای خود بازگشت نمایید تا گناه موجب هلاکت شما نشود.»^۱ اگرچه ربی‌ها،^۲ به دلیل برگزیدگی قوم بنی اسرائیل و توجه خاص یهوه به آن‌ها معتقدند که اگر قوم بنی اسرائیل و یهود توبه هم نکنند، دست آخر یهوه آن‌ها را نجات خواهد داد؛ اما در هر صورت دست‌یابی سریع به این نجات به عملکرد قوم بنی اسرائیل و یهود بستگی دارد؛ زیرا اگر قوم یهود از گناه و نافرمانی یهوه دست بردارند و با او آشتی کنند، یهوه این ظهور را نزدیک می‌اندازد و در صورتی که به نافرمانی خود ادامه دهند، ظهور مسیحا به تأخیر می‌افتد. نظریه حاکم در تلمود همین است که گناهان، آمدن مسیحا را به تأخیر می‌اندازد؛ اما آن را برای همیشه منتفی نمی‌کند.^۳

گناه و دوری از یهوه نه تنها ظهور ماشیح را که سبب نجات بنی اسرائیل می‌شود، به تأخیر می‌اندازد، بلکه موجب نزول عذاب و گرفتاری‌های فراوان برای قوم بنی اسرائیل هم شده است. در ادامه به بررسی بعضی از عواقب پرداخته می‌شود که گریبان‌گیر بنی اسرائیل به جهت نافرمانی یهوه شده است:

۱. خروج از سرزمین مقدس

در کتاب مقدس، خداوند با ابراهیم علیه السلام عهد بست سرزمینی را که به «سرزمین شیر و عسل» معروف است، به ابراهیم علیه السلام و فرزندانش بدهد. بنی اسرائیل در این سرزمین سکونت داشتند تا زمانی که قحطی در آن سرزمین فراگیر شد و بنی اسرائیل همراه یعقوب علیه السلام سرزمین مقدس را ترک کردند و در سرزمین مصر سکنا گزیدند. این دوری از وطن و سکونت در سرزمین مصر ادامه داشت تا زمانی که حکومت مصر در دست فرعونیان کافر و ظالم افتاد و قوم بنی اسرائیل در حکومت مصریان در رنج و تعب بودند. از این رو از خدا طلب نجات کردند و خداوند موسی علیه السلام را برای

۱. حزقیال ۱۸: ۳۰.

۲. یا خاخام، این واژه که به معنای «استاد من» است؛ در اصل لقب دانشمند منسوب فلسطینی در اوایل دوران ربیایی یا خاخامی بود و در دوره‌های بعدی یهودیت، اصطلاح عام برای مرجعیت هلاخایی یا معلم تورات شفاهی شد (رک: هینلز، فرهنگ ادیان جهان، ص ۳۳۱-۳۳۲).

۳. آزیز، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در یهودیت، ص ۱۹۲.

نجات این قوم فرستاد و موسی علیه السلام و وصی اش، یوشع این قوم را به سرزمین آبا و اجدادی شان رساندند و آنها در این سرزمین سکنا گزیدند؛ اما خداوند سکونت و حضور در این سرزمین را به سربه راهی قوم اسرائیل و اطاعت از خداوند و منوط کرد؛ بدین معنا تا زمانی که قوم بنی اسرائیل در این سرزمین خدای یگانه (یهوه) را بندگی کنند، هیچ کس نمی تواند آن ها را از سرزمین مقدس بیرون کند؛ چون با بندگی یهوه، خدا در میان قوم حضور دارد و خدا قومش را یاری خواهد کرد؛ اما بنی اسرائیل بعد از مدتی از عهد خویش برگشته و به جای پرستش خدای یگانه، به پرستش خدایان و بت های اقوام هم جوار روی آوردند و چون به ارتکاب گناه دست بازیدند، هشدار و تهدید انبیای دوره پیش از تبعید بابلی در مورد آنان محقق شد و همان خدایی که آنان را از مصر نجات داد و سرزمین مقدس را به آن ها بخشید، آنان را تنبیه و دشمنان بنی اسرائیل را بر آن ها مسلط کرد و سرزمین مقدس را از آنان گرفت و آن ها را در دیگر سرزمین ها پراکنده کرد.^۱

موسی علیه السلام وقتی در حوریب^۲ ده فرمان^۳ را از یهوه گرفت، تمام بنی اسرائیل را جمع کرد و خطاب به آن ها فرمود: خدا در حوریب عهدی با شما بست و آن عهد را به من سپرد که واسطه بین شما و او هستم. خدا در آن جا به من فرمود:

«و اما تو در این جا پیش من بایست تا جمیع اوامر و فرایض و احکامی را که می باید به ایشان تعلیم دهی، به تو بگویم و آن ها را در زمینی که من به ایشان می دهم تا در آن تصرف نمایند... پس ای اسرائیل! بشنو و به عمل نمودن آن متوجه باش تا برای تو نیکو باشد و بسیار افزوده شوی در زمینی که به شیر و شهد جاری است؛ چنان که یهوه، خدای پدرانت تو را وعده داده است... آن گاه با حذر باش، مبادا خداوند را که تو را از

۱. همان، منجی باوری در کیش زرتشتی وادیان ابراهیمی، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۲. کوهی است در شبه جزیره طور سینا که خداوند از بالای آن، شریعت خود را به قوم اسرائیل عطا فرمود (رک: مستر هاکس، قاموس کتاب مقدس، ذیل کلمه سینا، ص ۴۹۸).

۳. هنگامی که سه ماه از خروج بنی اسرائیل از مصر گذشته بود، حضرت موسی علیه السلام مأموریت یافت برای گفت و گو با خدا به بالای کوه سینا برود. وی در آن جا دو لوح دریافت کرد که ده فرمان و دستور خدا بر آن نقش بسته بود و آن فرمان ها عبارتند از: ۱. برای خود خدایی جز من نگیرید؛ ۲. به بت سجده نکنید؛ ۳. نام خدا را به باطل نبرید؛ ۴. شنبه را گرمی بدارید؛ ۵. پدر و مادر را احترام کنید؛ ۶. مرتکب قتل نشوید؛ ۷. زنا نکنید؛ ۸. دزدی نکنید؛ ۹. بر همسایه شهادت دروغ ندهید؛ ۱۰. به اموال و ناموس همسایه طمع نورزید (توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۸۸).

زمین مصر، از خانه بندگی بیرون آورد، فراموش کنی! از یهوه خدای خود بترس و او را عبادت نما و به نام او قسم بخور!»^۱

بنابراین، نجات و سعادت قوم بنی اسرائیل که در سرزمین مقدس مستقر شده، در گرو عبادت و اطاعت کردن از خدای یگانه، یهوه است و اگر قوم به نافرمانی و اطاعت از خدایان غیر تن دهند، مقدمات اخراج خود را از سرزمین مقدس فراهم کرده‌اند:

«آن سرزمین به خاطر کارهای زشت آن‌ها آلوده شد. بنابراین، می‌خواهم همه ساکنان آن‌جا را به سزای کارهایشان برسانم و آن‌ها را از آن‌جا بیرون اندازم.... و شما هم اگر به آن‌گونه کارها دست بزنید و آن سرزمین را آلوده کنید، مثل آن مردم از آن‌جا بیرون انداخته می‌شوید....»^۲

یهوه نه تنها قبل از رسیدن قوم بنی اسرائیل به سرزمین مقدس - در منطقه حوریب - این هشدار را به موسی عليه السلام می‌دهد، بلکه در زمان سلیمان که قوم بنی اسرائیل در اوج عزت و بزرگی قرار داشتند، به سلیمان که برای مجد و عظمت بنی اسرائیل دعا می‌کرد، در عالم خواب بر او ظاهر شد و به ایشان فرمود: دعاهایت مستجاب است، مادامی که بنی اسرائیل مرا خدای خود بدانند و از من اطاعت کنند:

«و قوم من که به اسم من نامیده شده‌اند، متواضع شوند و دعا کرده، طالب حضور من باشند و از راه‌های بد خویش بازگشت نمایند. آن‌گاه من از آسمان اجابت خواهم فرمود و گناهان ایشان را خواهم آمرزید و زمین ایشان را شفا خواهم داد... لیکن اگر شما برگردید و فرایض و احکام مرا که پیش روی شما نهاده‌ام، ترک نمایید و رفته، خدایان غیر را عبادت کنید و آن‌ها را سجده نمایید، آن‌گاه ایشان را از زمینی که به ایشان داده‌ام، خواهم کند و این خانه را که برای اسم خود تقدیس نموده‌ام، از حضور خود خواهم افکند و آن را در میان جمیع قوم‌ها ضرب‌المثل و مسخره خواهم ساخت.»^۳

بنابراین، یک وجه مشترک در میان متون مقدس یهودی از ابتدا تا دوره انبیای پس از تبعید

۱. تثنیه: ۵: ۲۸-۶: ۲۵.

۲. لاویان: ۱۸: ۲۴-۳۰.

۳. دوم تواریخ: ۷: ۱۴-۲۰.

بابلی^۱ وجود دارد و آن این است که نجات قوم اسرائیل به سکونت در سرزمین مقدس و ارض موعود حاصل می‌گردد و عذاب و خشم خداوند بر آن‌ها - که ثمره عصیان و اطاعت از خدایان غیر است - به اخراج قوم از آن سرزمین است.^۲

پس با توجه به این که اساس و بن‌مایه بنی اسرائیل و یهود بر اساس شریعت بسته شده است، مادامی که بنی اسرائیل و یهود به این عهد شریعت پایبند باشند؛ خدا هم در کنار آن‌ها خواهد بود و نجاتی که درگرو رسیدن و سکونت در سرزمین مقدس است، نصیبشان می‌شود و در صورتی که از شریعت فاصله بگیرند، نه تنها خدا از آن‌ها دور شده و آنان را از سرزمین مقدس خارج می‌کند، بلکه آن‌ها را به انواع بلاها و گرفتاری‌ها مبتلا می‌سازد.

۲. ویرانی سرزمین مقدس

گناه نه تنها موجب اخراج بنی اسرائیل از سرزمین مقدس شده، بلکه موجب بی‌برکتی و نابودی آن سرزمین را نیز رقم می‌زند؛ زیرا ویرانی اورشلیم^۳ که در گفتار پیامبرانی چون ارمیا^۴ و حزقیال^۵، به طور غم‌انگیزی به آن اشاره شده است، نتیجه سرکشی و عصیان قوم اسرائیل و بی‌قیدی و عدم اطاعت از یهوه و دور شدن از آیین موسی عليه السلام بوده است.^۶

۱. در قرن شش ق.م، سرزمین یهودا توسط بخت نصر، امپراتوری بابل تصرف و ویران شد و ساکنان آن جا به بابل کنار رود خابور منتقل شدند (رک: هینلز، فرهنگ ادیان جهان، ص ۱۸۲ و جان بایرناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۵۲۷-۵۲۸).

۲. آژیر، منجی باوری در کیش زرتشتی و ادیان ابراهیمی، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳. شهری در بلندی‌های منطقه یهودا و پایتخت دولت اسرائیل. اورشلیم پس از آن که حضرت داوود (قرن ۱۱/۱۰ ق.م) آن را از دست یبوسی‌ها (طایفه‌ای از کنعانیان) گرفت و پسرش، سلیمان معبد اول را در آن ساخت، به مرکز دین بنی اسرائیل تبدیل شد (رک: هینلز، فرهنگ ادیان جهان، ص ۱۸۲).

۴. یکی از کاهنان شهر عناتوت (واقع در سرزمین بنیامین) منطقه یهودا بود (کتاب مقدس ترجمه تفسیری، ص ۶۹۶).

۵. از پیامبران حکومت جنوبی (یهودا) وهم عصر ارمیای نبی بود که همراه اسارت قوم بنی اسرائیل به بابل برده شد (رک: بطرس عبدالملک و همکاران، قاموس الكتاب المقدس، ص ۲۱۰).

۶. حمیدی، تاریخ اورشلیم (بیت المقدس)، ص ۱۱۳.

دانیال نبی^۱ در کتاب خود به این خرابی اشاره می‌کند و می‌فرماید:

«من، دانیال، وقتی کتاب ارمیای نبی را می‌خواندم، فهمیدم که طبق کلامی که خداوند به ارمیای نبی گفته بود، اورشلیم می‌بایست مدت هفتاد سال ویران باقی بماند»^۲.

دانیال نبی چون از عهد یهوه با بنی اسرائیل خبر دارد، مطمئن است که خداوند، بنی اسرائیل را عذاب می‌کند؛ زیرا او می‌داند که قوم بنی اسرائیل عصیان کرده و به خدایان غیر روی آورده؛ پس باید چنین عذابی که خرابی اورشلیم است، بر سر آن‌ها می‌آمد.

اشعیای نبی^۳ هم که پراکندگی و اسارت قوم یهود و بعد از آن بازگشت بازماندگان را پیشگویی می‌کند، در این مورد می‌گوید:

«آری، اورشلیم محکوم به ویرانی است و یهودا در حال فروریختن است. هرچه آن‌ها می‌گویند و هرچه می‌کنند، به ضد خداوند است. آن‌ها آشکارا به خود خدا توهین می‌کنند»^۴.

اشعیای نبی می‌داند قوم بنی اسرائیل مرتکب معصیت شده؛ پس باید به اسارت بروند و حقارت بکشند؛ اما از طرفی بنی اسرائیل قوم برگزیده یهوه است و یهوه وعده داده که او را عزت و عظمت بخشد. بنابراین، دیدگاه بازماندگان را چنین مطرح می‌کند:

«از آشور شاهراهی برای عبور بازماندگان قوم اسرائیل باز خواهد شد؛ همان طور که برای

۱. دانیال پسر جوانی بود که وقتی بخت نصر (نبوکدنصر) به کشور یهودا حمله کرد، او را به بردگی گرفت؛ اما چون از عهده خوابی که پادشاه دیده بود، برمی‌آید در حکومت بابل به مقام والایی رسید. کتاب او دارای دوازده فصل است که شش فصل اول کتاب به زندگی دانیال و خواب‌هایی که او تعبیر می‌کند، مربوط است و شش فصل دوم کتاب به خواب‌ها و رؤیاهای دانیال اختصاص دارد (رک: بطرس عبدالملک و همکاران، قاموس الكتاب المقدس، ذیل کلمه دانیال، حبیب سعید، بی‌تا، ص ۱۶۵).

۲. دانیال ۹: ۲.

۳. از پیامبران حکومت جنوبی (یهودا) وهم عصر میکاه و هوشع بود. اشعیا و میکاه در حکومت جنوبی (یهودا) نبوت می‌کردند؛ درحالی‌که هوشع در حکومت شمالی نبوت می‌کرد (رک: بطرس عبدالملک و همکاران، قاموس الكتاب المقدس، ص ۶۷۱).

۴. اشعیا ۳: ۸.

اجدادشان وقتی از مصر بیرون آمدند، چنین راهی باز شد.^۱

نظریه بازماندگان بدین معنا نبود که تمام کسانی که به بلا و ویرانی و خروج از سرزمین مقدس مبتلا شدند، تمام آن‌ها برگردند؛ بلکه بدان معناست که بسیاری از بنی اسرائیل در خرابی‌های سرزمین مقدس نابود می‌شوند و تعداد کمی از آن‌ها بعد از آن که توبه کردند، نجات می‌یابند و به سرزمین مقدس برمی‌گردند؛ کما این که در کتاب اشعیا چنین آمده است:

«روزی خواهد آمد که بازماندگان قوم اسرائیل دیگر به ملتی که آن‌ها را تقریباً از بین برده است، توکل نکنند. آن‌ها فقط به خداوند - خدای قدوس اسرائیل - متکی خواهند بود. تعداد کمی از قوم اسرائیل به سوی خدای متعال خود برمی‌گردند. گرچه قوم اسرائیل الآن به اندازه دانه‌های شن کنار دریاست؛ تعداد کمی بر خواهند گشت. مرگ و نابودی در انتظار قوم است و آن‌ها سزاوار آن بودند. آری، خداوند، خدای متعال، همان طور که گفته بود، ویرانی و خرابی را بر سرتاسر این مملکت خواهد آورد.»^۲

آنچه مسلم است، این که بازگشت بنی اسرائیل بعد از تبعید و خرابی سرزمینشان به سرزمین آبا و اجدادی‌شان، به مثابه نجات است؛ اما این بار از نوع مسیحایی‌اش مطرح می‌گردد.^۳

ارمیای نبی هم که در دوران ویرانی معبد و اورشلیم به دست بخت نصر به سر می‌برد؛ وقتی عذاب و گرفتاری‌های قوم بنی اسرائیل را مشاهده می‌کند، به درگاه خداوند استغاثه می‌کند و در استغاثه‌اش برای قوم خود به ویرانی اورشلیم که نتیجه گناهان است؛ اشاره می‌کند:

«وای بر ما که گناه کردیم و تاج جلال و افتخار را از دست دادیم. دل‌های ما بی‌تاب و چشمان ما تار گشته‌اند؛ زیرا کوه صهیون، ویران و محل گشت‌وگذار شغالان شده است.»^۴

در جای دیگر، ارمیا وقتی از علت ویرانی اورشلیم از خدا می‌پرسد؛ خدا در جواب ارمیا به طور صریح به معصیت قوم اشاره می‌کند:

۱. اشعیا ۱۱: ۱۶.

۲. اشعیا ۱۰: ۲۰-۲۳.

۳. آژیرو، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در یهودیت، ص ۱۷۰.

۴. مراثی ارمیا ۵: ۱۶-۱۸.

«خداوند می‌گوید: من اورشلیم را به ویرانه‌ای، برای لانه شغلان تبدیل خواهم کرد... من گفتم: ای خداوند! چرا این سرزمین مثل بیابان چنین ویران و خشک شده که کسی نمی‌تواند از آن عبور کند؟... خداوند در پاسخ گفت: تمام این به خاطر آن است که قوم من از تعالیم من پیروی نکرده است. آن‌ها از من و از آنچه به آن‌ها تعلیم دادم، سرپیچی کرده‌اند.»^۱

در جای دیگر، ارمیای نبی از سخن گفتن خداوند در مورد یهودیان مصر و علت اسارت و بازگشت آنان به مصر (سرزمین اغیار) اشاره می‌کند:

«خداوند متعال، خدای اسرائیل، گفت: شما خودتان شاهد ویرانی‌ای بودید که بر اورشلیم و سایر شهرهای یهودا وارد کردم... آن‌ها برای خدایان دیگر قربانی می‌گذراندند و در خدمت خدایانی درآمدند که نه شما آن‌ها را پرستش کرده‌اید و نه نیاکان شما آن‌ها را پرستش کرده‌اند. من مرتب بندگان خودم، یعنی انبیا را فرستادم تا به شما بگویند از انجام دادن این کار وحشتناکی که من از آن تنفر دارم، خودداری کنید. اما شما گوش نمی‌دادید و توجه نمی‌کردید. شما از قربانی‌های پلید خود برای خدایان بیگانه دست برنداشتید. پس من خشم و غضب خود را بر شهرهای یهودا و کوچه‌های اورشلیم فروریختم و آن‌ها را به آتش کشیدم. آن‌ها به ویرانه‌هایی تبدیل شدند که حتی امروز انسان از دیدن آن وحشت می‌کند.»^۲

تلمود^۳ نیز از خرابی اورشلیم به خاطر ارتکاب گناهان قوم بنی اسرائیل از زبان یهوه می‌گوید: «فرزندان اسرائیل به حضور ذات قدوس متبارک چنین عرض کردند: ای پروردگار عالم! مگر نه این که اورشلیم قبلاً آباد بود و سپس ویران گشت؟ خداوند تعالی فرمود: به خاطر گناهان شما بود که اورشلیم خراب شد و از آن پراکنده گشتید و به غربت رفتید.»^۴

شکی نیست خدایی که عصیان و گناه را عامل خرابی و ویرانی شهرها، به ویژه سرزمین مقدس

۱. ارمیا ۹: ۱۱-۱۳.

۲. ارمیا ۴۴: ۲-۶.

۳. دومین کتاب مهم دینی و مقدس یهودیان پس از عهد قدیم و مشتمل بر دو بخش اصلی و عمده است: میشناه و گمارا (رک: هوشنگی، درباره یهود (بنی اسرائیل، تورات و تلمود)، ص ۵۳-۶۲.

۴. کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۶.

خودش قرار می‌دهد؛ عبادت و اطاعت از خود را مایه نجات و آبادانی و سربلندی مردمان سرزمینش رقم می‌زند.

۳. تأخیر ظهور ماشیح

همان‌طور که بیان شد، خداوند طبق وعده‌ای که به پیامبران بنی اسرائیل داده بود، در نهایت بنی اسرائیل را نجات داد، و همراه منجی وارد سرزمین مقدس کرد؛ اما نکته قابل ذکر این که خداوندی که به خاطر ارتکاب گناه از سوی قوم، آن‌ها را به یوغ عذاب کشید و سرزمین رؤیایی آن‌ها را ویران کرد، در چه زمان منجی (ماشیح) را فرستاد تا قوم را نجات دهد و آن‌ها را وارد سرزمین مقدس کند و آن‌جا را به دست منجی آباد و پربرکت سازد. اشعیای نبی در این زمینه می‌گوید:

«فکر نکنید که خداوند آن قدر ضعیف است که نمی‌تواند شما را نجات دهد؛ یا آن قدر کَر است که فریاد شما را برای کمک نمی‌شنود؛ بلکه به خاطر گناهان شماست که او حرف شما را نمی‌شنود. این گناهان شماست که بین شما و خدا - حتی وقتی که می‌خواهید او را پرستش کنید - جدایی ایجاد کرده است.»^۱

اشعیای نبی گناه را مانع نجات زود هنگام قوم می‌داند و می‌فرماید گناه موجب شده که خداوند فریاد شما را نشنود و به شما کمک نکند. بنابراین، تا زمانی که قوم، به عبودیت خدای یگانه برنگردند، از نجات زود به هنگام خبری نیست.

سعدیا گائون^۲ نیز درباره علت آزمون سخت و طولانی بنی اسرائیل بر این باور است که آن امتحان یا به دلیل گناه قوم یا آزمایش برای استحکام ایمان بنی اسرائیل است و معتقد است که هر چه سختی آزمون‌ها بیشتر شود، ظهور مسیحا نزدیک‌تر خواهد بود. او به توبه حقیقی بنی اسرائیل برای ظهور مسیحا معتقد بود. ایشان دوره پیش از ظهور مسیحا را به دو دوره تقسیم می‌کند: دوره‌ای که با توبه واقعی قوم بنی اسرائیل همراه است و نجات در آن ممکن می‌شود و

۱. اشعیا ۵۹: ۱-۲.

۲. نخستین فیلسوف یهودی است که درصدد استحکام آموزه‌ها و باورهای یهودیت به صورت نظام‌مند برآمد (آنترمن، باورها و آیین‌های یهودی، ص ۹۴-۹۶).

دوره دیگری که از آن به نام «نهایت موعود» تعبیر می‌کند؛ یعنی اگر بنی اسرائیل توبه کامل نیز نکنند، بر اساس پیشگویی‌های کتاب دانیال این دوره در آخرالزمان محقق می‌شود.^۱

نقش توبه در فرایند ظهور

همان‌طور که گناه و دوری از شریعت، عامل اصلی و اساسی در اخراج بنی اسرائیل از سرزمین مقدس و موجبات نابودی آن‌ها و سرزمینشان را فراهم ساخت؛ توبه و بازگشت به خدا در این زمینه نقش جبران‌کننده‌ای اجرا کرد و آنچه به واسطه گناه نابود شده و ازدست‌رفته بود، توبه توانست بر بازگرداندن آن‌ها یا حداقل بر سرعت بازگشت آن‌ها مؤثر باشد. از این رو بنی اسرائیل و یهود دریافتند که اگر اولین قدم برای نجات خود را که توبه و بازگشت به شریعت موسی ﷺ است، بردارند؛ قدم دوم که نجات و نزول ماشیح باشد، توسط خدا برداشته می‌شود. به همین منظور در کتاب مقدس در کنار رسالتی که برای انبیای بنی اسرائیل ذکر شد، نوعاً به دو نقش انبیا اشاره و تأکید شده است: یکی انذار نسبت به معصیت خدا و آلوده شدن قوم و دیگری دعوت به توبه و بازگشت به سوی خدا.

۱. دعوت به توبه

انبیای بنی اسرائیل همواره قوم خود را به توبه و بازگشت به خدا (بیهوه) دعوت می‌کردند و از آن‌ها می‌خواستند که خدایان غیر را رها کرده و خدای خود را پرستش کنند تا خدا هم آن‌ها را به یاد آورد و آنان را نجات دهد؛ چنان‌که در بخش‌هایی از کتاب مقدس خدا به پیامبرانش می‌فرماید مردم را به توبه و بازگشت به من دعوت کنید تا نجات یابند.

«خداوند به زکریا فرمود: از طرف من به مردم بگو که من از نیاکان شما بسیار خشمگین بودم؛ اما اکنون اگر به سوی من بازگردید، من نیز به سوی شما باز می‌گردم. مانند اجداد خود نباشید که انبیای پیشین، پیام مرا به آن‌ها دادند تا از راهی که در پیش گرفته بودند، بازگردند و از کارهای زشت خود دست بکشند؛ ولی به حرف آن‌ها گوش ندادند و از من اطاعت نکردند. اجداد شما و انبیای پیشین دیگر زنده نیستند؛ اما کلام و احکام

۱. گرینستون، انتظار مسیحا در آیین یهود، ص ۸۷ و طاهری آکردی، یهودیت، ص ۲۲۳.

من ابدی و جاودانی است. احکام و دستورهای خود را توسط بندگانم، یعنی انبیا، به نیاکان شما دادم؛ ولی آن‌ها توجّهی نکردند؛ در نتیجه متحمل عذاب شدند. سرانجام آن‌ها توبه کردند و گفتند: خداوند متعال ما را به سزای کارهای ما رسانید و هشدارهایی را که به ما داده بود، عملی کرد.»^۱

آنچه از کلام و توصیه خدا به زکریای نبی استفاده می‌شود، این است که چون اجداد شما دعوت انبیا را مبنی بر توبه و بازگشت به خدا نپذیرفتند و به عصیان خود ادامه دادند، من (خدا) آن‌ها را عذاب کرده و گرفتار ساختم؛ و این، بدان معنا است که خدا به صرف ارتکاب گناه از سوی افراد، آنان را به بلا مبتلا نمی‌کند و آنچه موجب عذاب و گرفتاری آن‌ها می‌شود، استمرار در گناه و عدم توبه است.

قبل از زکریا، هوشع نبی که در پادشاهی شمالی اسرائیل نبوّت می‌کرد، بنی اسرائیل را به توبه دعوت کرد:

«ای اسرائیل! به سوی یهوه، خدای خود بازگشت نما؛ زیرا به سبب گناه خود لغزیده‌ای. با خود سخنان گرفته، به سوی خداوند بازگشت نمایند و او را گویند: تمامی گناه را عفو فرما و ما را به لطف مقبول فرما!»^۲

از این رو خدا به واسطه پیامبران این خبر را به قوم بنی اسرائیل می‌دهد که رسیدن به نجات در گرو بازگشت به خدا و پرستش اوست.

در تلمود- که منبع شریعت و الاهیات یهودی به شمار می‌رود- یکی از وظایف الیاس را که مقدمه‌ساز ظهور ماشیح است، دعوت بنی اسرائیل به توبه معرفی و بیان می‌کند که وقتی این جهان به خدا روی آورد، صدای شیپور میکائیل رئیس فرشتگان می‌آید که آمدن مسیحا را اعلام می‌کند.^۳

۱. زکریا ۱: ۶-۱.

۲. هوشع ۱۴: ۱-۲.

۳. طاهری آکردی، ماشیح و دولت ماشیحایی موعود در یهودیت، ص ۱۲۵-۱۲۷.

۲. نقش توبه در بازگشت به سرزمین و آبادانی آن

بر اساس آنچه از عهد عتیق به دست می‌آید، خدا به واسطه ارتکاب گناه توسط قوم بنی‌اسرائیل، آنان را از سرزمین مقدس بیرون کرد و دشمنان را بر آن‌ها مسلط و در جهان پراکنده ساخت؛ اما این عذاب همیشگی نیست، بلکه بارها توسط انبیای بنی‌اسرائیل به قوم مذکور، تذکر داده که اگر توبه و بازگشت کنید و خدایان غیر را ترک کنید و دست از نافرمانی بردارید، خداوند شما را به سرزمین مقدس برخواهد گرداند و آن‌جا را برای شما آباد خواهد کرد؛ چنان‌که در کلمات موسی علیه السلام نسبت به قومش به این وعده الهی اشاره شده است:

«اگر شما و فرزندان‌تان به سوی خداوند بازگردید و از فرمان‌های خداوند با دل‌وجان پیروی کنید؛ آن‌وقت خداوند، خدایتان، شما را از اسارت آزاد می‌سازد و بر شما رحم می‌کند و شما را که در بین اقوام بیگانه، پراکنده کرده است؛ دوباره جمع و کامیاب می‌کند؛ حتی اگر شما در دورترین نقاط جهان پراکنده باشید، خداوند، خدایتان شما را گرد هم خواهد آورد و بازخواهد گرداند. او شما را بار دیگر به سرزمینی که به اجدادتان تعلق داشت، می‌آورد تا آن را تصاحب کنید. شما را بیش‌تر از اجدادتان کامران می‌سازد و به تعداد شما می‌افزاید. خداوند، خدایتان به شما و فرزندان‌تان دل‌های پاک و فرمان‌بردار عطا می‌کند تا خداوند، خدایتان را از دل‌وجان دوست بدارید و در آن سرزمین همیشه زندگی کنید. او همه این لعنت‌ها را علیه دشمنان شما متوجه خواهد کرد؛ کسانی که از شما متنفر بودند و به شما ظلم کردند. شما دوباره مطیع خداوند می‌شوید و از احکامی که امروز به شما می‌دهم، پیروی می‌کنید. خداوند شما را در همه کارهایتان کامیاب خواهد کرد؛ فرزندان زیاد به شما عطا می‌کند و گله و رمه و محصولات زمین‌تان را فراوان می‌سازد. او از کامیاب نمودن شما به همان اندازه‌ای خوشحال می‌شود که از کامیاب نمودن نیاکانتان خوشحال بود؛ ولی شما باید از او پیروی کنید و تمام فرمان‌هایی را که در کتاب آموزشی او نوشته شده است، به‌جا آورید. شما باید با تمام دل‌وجان به سوی او بازگردید.»^۱

حضرت سلیمان علیه السلام نیز مانند دیگران انبیا توبه واقعی را موجب نجات بنی‌اسرائیل از آوارگی و سکونت در سرزمین مقدس بیان می‌کند و در دعایش برای نجات این قوم، خداوند را این‌گونه

۱. تثنیه، ۳۰: ۲-۱۰.

می خواند:

«و هنگامی که قوم تو اسرائیل... به سوی تو بازگشت نموده، اسم تو را اعتراف نمایند و نزد تو در این خانه دعا و تضرع نمایند، آن گاه از آسمان بشنو و گناه قوم خود، اسرائیل را ببامرز و ایشان را به زمینی که به پدران ایشان داده‌ای، بازآور...»^۱

خداوند در جواب سلیمان عليه السلام می فرماید: اگر قوم تو از کرده خود پشیمان شوند و به سوی من بازگردند، آن‌ها را خواهیم آمرزید و سرزمینشان را آباد خواهیم کرد:

«... اگر قوم من... نزد من دعا کنند و توبه نمایند و از راه‌های پلید خود بازگردند؛ آن گاه من از آسمان‌ها خواهم شنید و گناهان ایشان را خواهم بخشید و کامیابی به سرزمین آن‌ها خواهم داد.»^۲

در این آیات، اگرچه از بازگشت به سرزمین سخن به میان نیامده است؛ از اتمام حجت خدا با سلیمان عليه السلام در آیات بعدی که می فرماید: «... اگر شما برگردید و فرایض و احکام مرا که پیش روی شما نهاده‌ام ترک نمایید و رفته، خدایان غیر را عبادت کنید و آن‌ها را سجده نمایید؛ آنگاه ایشان را از زمینی که به ایشان داده‌ام، خواهم کند...»^۳؛ معلوم می شود سخن از سنت غیر قابل تغییر الهی است؛ مبنی بر این که گناه موجب اخراج از سرزمین و بازگشت به خدا موجب بازگشت به سرزمین می شود.

ارمیای نبی نیز از کوتاهی بنی اسرائیل در زمینه عدم توبه و پیروی نکردن از پیامبران گله می کند و می فرماید: خداوند تمام انبیا را برای دعوت شما به توبه و نجات فرستاد؛ اما شما به برنامه‌های آن‌ها گوش ندادید. بنابراین، هنوز در جهان آواره و گرفتار هستید؛ درحالی که اگر به اوامر پیامبران بنی اسرائیل گوش می دادید، نجات می یافتید. ارمیا در این کلمات از یک سنت جاری و ثابت خداوند سخن می گوید و آن این است که تا توبه نکنید به سرزمین مقدس وارد نمی شوید:

«و خداوند جمیع بندگان خود، انبیا را نزد شما فرستاد و صبح زود برخاسته، ایشان را

۱. اول پادشاهان ۸: ۳۳-۳۶ و دوم تواریخ ۶: ۲۴-۲۷.

۲. دوم تواریخ ۷: ۱۴.

۳. دوم تواریخ ۷: ۱۹-۲۰.

ارسال نمود؛ اما نشنیدید و گوش خود را فرانگرفتید تا استماع نمایید؛ و گفتند شما از راه بد خود و اعمال شریر خویش بازگشت نمایید و در زمینی که خداوند به شما و به پدران شما از ازل تا به ابد بخشیده است، ساکن باشید.»^۱

نحمیا^۲ که از تبعیدشدگان به شمار می‌آید و در زمان خرابی اورشلیم زندگی می‌کرده در دعای خود به درگاه خداوند از یک سنت قطعی نزد خدا سخن می‌گوید و آن بازگشت قوم است به سرزمین مقدس در صورتی که توبه کنند. از این رو در دعا و مناجات خود از زبان خدا می‌فرماید: اما چون به سوی من بازگشت کنید و اوامر مرا نگاه داشته، به آن‌ها عمل نمایید. اگرچه پراکندگان شما در اقصای آسمان‌ها باشند، من ایشان را از آن‌جا جمع خواهم کرد و به مکانی که آن را برگزیده‌ام تا نام خود را در آن ساکن سازم، درخواهم آورد.^۳

در این عبارات، خداوند تنها دعای بنی اسرائیل را برای نجات کافی نمی‌داند؛ زیرا در جواب سلیمان علیه السلام و نحمیا می‌گوید: نجات آن‌ها در صورتی محقق می‌شود که از راه‌رفته خود برگردند و اوامر مرا رعایت کنند. بنابراین، بنی اسرائیل اگر طالب نجات زود هنگام هستند، چاره‌ای ندارند جز توبه و عمل به شریعت الهی.

۳. نقش توبه در تعجیل ظهور منجی در یهود

کتاب مقدس، از یک سنت و عهدی دیرینه نسبت به قوم بنی اسرائیل سخن می‌گوید و آن، این که قوم بنی اسرائیل مادام که در عبادت خدا به سر برند، در نجات خواهند بود و باین حال، برزندگی و استقرار در سرزمین مقدس برای آن‌هاست و زمانی که نافرمانی کنند، خداوند آن‌ها را خوار و ذلیل می‌کند و آنان را از سرزمین مقدس بیرون می‌راند و زمانی می‌توانند به گذشته زیبای خود برگردند که توبه کنند؛ مانند زمانی که قوم بنی اسرائیل زیر یوغ مصریان قرار گرفتند و در درگاه خدا گریه و زاری کردند و از کرده خود پشیمان شدند و توبه کردند؛ خدا هم شخصی به نام موسی علیه السلام را برای نجات آن‌ها فرستاد:

۱. ارمیا ۲۵: ۱-۵.

۲. حاکم سیاسی گمارده شده از سوی پادشاه ایران بود (رک مسترهاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۸۷۶).

۳. نحمیا ۱: ۹-۱۰.

«و من نیز چون ناله بنی اسرائیل را که مصریان ایشان را مملوک خود ساخته‌اند، شنیدم؛ عهد خود را به یاد آوردم. بنابراین، بنی اسرائیل را بگو، من بیهوه هستم و شما را از زیر مشقت‌های مصریان بیرون خواهم آورد و شما را از بندگی ایشان رهایی دهم و شما را به بازوی بلند و به داوری‌های عظیم نجات دهم و شما را خواهم گرفت تا برای من قوم شوید و شما را خدا خواهم بود و خواهید دانست که من بیهوه هستم؛ خدای شما که شما را از مشقت‌های مصریان بیرون آوردم؛ و شما را خواهم رسانید به زمینی که درباره آن قسم خوردم که آن را به ابراهیم و اسحاق و یعقوب بخشم. پس آن را به ارثیت شما خواهم داد. من بیهوه هستم»^۱.

در کتاب مقدس، نجات قوم بنی اسرائیل به توبه گره خورده است؛ به طوری که سموئیل نبی^۲ و اشعیای نبی نجات را به بازگشت قوم منوط می‌دانند:

«آن‌گاه سموئیل به قوم اسرائیل گفت: اگر واقعاً می‌خواهید از صمیم دل به سوی خدا برگردید، پس خدایان بیگانه و بت عشتاروت را ترک کنید. تصمیم بگیرید که فقط از خداوند پیروی نمایید و فقط بنده او باشید. آن‌گاه او شما را از دست فلسطینیان نجات می‌دهد.»^۳

اشعیای نبی هم مانند سموئیل نبی نجات قوم را در بازگشت به سوی خدا می‌داند و معتقد است که این نجات درگرو توبه قوم است؛ به طوری که اگر حرکتی در جهت توبه از قوم بنی اسرائیل سر نزند، خدا هم باب نجات را برای آن‌ها باز نمی‌کند. «ای تمام مردم جهان! به سوی من برگردید و نجات یابید! من تنها خدا هستم و خدای دیگری نیست»^۴. ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «و خداوند می‌گوید که نجات‌دهنده‌ای برای صهیون و برای آنانی که در یعقوب از معصیت بازگشت نمایند؛ خواهد آمد.»^۵

ظهور منجی از منظر بعضی از علمای یهودی به قدری با بحث توبه درهم تنیده است که آن‌ها

۱. خروج ۶: ۵-۸.

۲. آخرین قاضی (داور) عبرانیان بود. (رک: مسترهاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۸۷۶).

۳. اول سموئیل ۷: ۳.

۴. اشعیا ۴۵: ۲۲.

۵. اشعیا ۵۹: ۲۰.

ادعا کرده‌اند نجات یهودیان به دلیل عدم توبه به تأخیر افتاده و اگر یهودیان به سخنان این علما گوش دهند و توبه کنند، مسیحا بن داوود به زودی ظهور می‌کند.^۱

آنچه مسلم است، این که تنها توبه واقعی و از روی اخلاص می‌تواند مقدمات نجات را فراهم کند؛ زیرا نجات رخ نمی‌دهد، مگر این که قوم از گناهان پاک شوند و به گفته کتاب مقدس، توبه می‌تواند گنه‌کار را به حالتی نزدیک به بی‌گناهی بازگرداند.^۲ از همین رو است که داوود در دعاهایش از خدا طاهر شدن از گناهان و نجاتش را می‌خواهد و در پایان می‌گوید: این درخواست بنده‌ای بادل شکسته است:

«خدایا! به خاطر محبت پایدار خود بر من رحم کن و از روی کرم بی‌پایان گناهان مرا ببخش! مرا از گناهانم شست‌وشو ده و از خطاهایم پاک ساز. من به گناهان خود اعتراف می‌کنم و خطاهایی را که کرده‌ام، در نظر دارم. من علیه تو ای خداوند! بلی، تنها علیه تو گناه کرده‌ام و آنچه را در نظر تو بد است، انجام داده‌ام. اینک تو حق داری که مرا داوری کنی. گناه مرا از من دور کن تا پاک شوم؛ مرا بشوی تا از برف سفیدتر گردم! بگذار تا صدای خوشی و لذت را بشنوم. با وجودی که مرا کوبیده و خُرد کرده‌ای، بار دیگر شاد خواهم بود. از گناهانم چشم‌پوش و خطاهایم را ببخش! خدایا! دل پاک در من بیافرین و باطنم را با روح راستی تازه گردان! مرا از حضور خود مران و روح پاکت را از من مگیر! شادی نجات را به من بازگردان و شوق اطاعت از اوامرت را در من ایجاد نما! آن‌گاه احکام تو را به خطاکارانم آموخت و آنان به سوی تو بازخواهند گشت. خدایا! قربانی من، دل شکسته من است؛ تو دل شکسته و روح توبه‌کار را خوار نخواهی شمرد. خداوند! بر صهیون لطف کن و دیوارهای اورشلیم را دوباره بنا نما!»^۳

با توجه به کلمات تورات، عنصر اساسی برای نجات، تضرع و زاری (توبه) در درگاه خداست. از این رو، خیلی از اندیشمندان یهودی در جواب کسانی که از زمان ظهور ماشیح سؤال می‌کردند، می‌گفتند: زمان ظهور ماشیح از قبل معین نشده است، بلکه بنا به نوع رفتار و کردار مردم تغییر

۱. آژیر، گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در یهودیت، ص ۲۰۷-۲۰۸.

۲. ماسون، قرآن و کتاب مقدس (درون‌مایه‌های مشترک)، ج ۲، ص ۸۵۷.

۳. مزامیر ۵۱: ۱-۱۹.

خواهد کرد. آن‌ها از این کلام که «من، خداوند در وقت خودش آن را تسریع خواهم کرد.»^۱ این‌گونه استنباط می‌کردند که اگر ملت اسرائیل استحقاق آن را داشته باشد، نجات ایشان تسریع می‌شود و اگر استحقاق نداشته باشد، در وقت خودش نجات خواهند یافت.^۲

نقش توبه در ظهور ماشیح آن قدر مهم است که مکرر در تلمود نسبت به آن سفارش شده است: «توبه، کاری عظیم است؛ زیرا نجات را نزدیک می‌کند.» در جای دیگر هشدار می‌دهد: «زمان‌هایی که برای پایان ذلت معین شده بود، سپری گشت و ماشیح هنوز نیامده است و ظهور او فقط بسته به توبه مردم و اعمال نیکی است که انجام دهند.» یا در جای دیگر توصیه می‌کند: «اگر ملت اسرائیل فقط یک روز توبه کنند، بلافاصله ماشیح، فرزند داوود خواهد آمد. اگر ملت اسرائیل فقط یک شبانه‌روز شنبه را به طور صحیح و کامل نگه دارند، بی‌درنگ فرزند داوود خواهد آمد»^۳.

نتیجه

با سیری در کتاب مقدس و متون یهود معلوم می‌شود که گناه و دوری از خدا (بیهوه) عواقب بسیاری بر قوم بنی‌اسرائیل و یهود رقم زده است؛ زیرا موجب اخراجشان از سرزمین مقدس، نابودی آن سرزمین، مسلط شدن دشمنان بر آن‌ها و سرزمین آبا و اجدادی آنان و آوارگی‌شان در کل جهان شده است. از این رو انبیای بنی‌اسرائیل یکی از مقدمات نجات قوم و بازگشتشان به سرزمین مقدس را توبه و بازگشت به سوی خدا می‌دانستند و همواره قوم را به توبه دعوت و توصیه می‌کردند. در صورتی که آن‌ها توبه واقعی کنند و از ارتکاب گناه، مخصوصاً پرستش خدایان غیر است بردارند؛ خداوند آن‌ها را نجات می‌دهد و منجی‌بی برای آن‌ها می‌فرستد تا در زیر بیرق او وارد سرزمین مقدس شده و آن‌جا را به بهترین وجه آباد سازند. بنابراین، همان‌گونه که ارتکاب گناه آن‌ها را به ورطه هلاکت کشاند، توبه می‌تواند آن‌ها را نجات دهد و یا بر اساس

۱. اشعیا ۶۰: ۲۲.

۲. کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۵۷ و رسول‌زاده، آخرالزمان و حیات اخروی در یهودیت و مسیحیت، ص ۷۷.

۳. کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۵۷.

قول ربی‌ها که نجات را حتمی می‌دانند، نجات آن‌ها را تسریع کند. و این نجات و یا تسریع آن که به ظهور منجی منجر می‌شود، باید به دست بنی اسرائیل رقم بخورد، یعنی تا اراده نکنند که برگردند، یهوه نیز نجات آن‌ها یا تسریع در این نجات را اراده نمی‌کند.

منابع

۱. آذیر، اسدالله، منجی باوری در کیش زرتشتی و ادیان ابراهیمی، انتشارات دانشگاه ادیان، چاپ اول، قم، ۱۳۹۲ ش.
۲. آذیر، اسدالله، «گونه شناسی اندیشه منجی موعود در یهودیت»، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۹ ش.
۳. آنترمن، آلن، باورها و آیین‌های یهودی، مترجم: رضا فرزین، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۵ ش.
۴. بطرس عبدالملک و همکاران، قاموس الکتاب المقدس، انتشارات دارالثقافه، چاپ دهم، قاهره، ۱۹۹۵ م.
۵. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) چاپ سیزدهم، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۶. جان بایرناس، تاریخ جامع ادیان، مترجم: علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۷. حبیب سعید، المدخل الى کتاب المقدس، دارالتألیف والنشر للكنیسه الاسقفیه بالقاهرة، القاهرة، بی تا.
۸. حمیدی، سید جعفر، تاریخ اورشلیم (بیت المقدس)، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۹. دنیز ماسون، قرآن و کتاب مقدس (درون مایه‌های مشترک)، مترجم: فاطمه سادات تهامی، انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. رسول‌زاده عباس، آخرالزمان و حیات اخروی در یهودیت و مسیحیت، فصل نامه علمی - تخصصی معرفت ادیان، شماره ۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، یهودیت، انتشارات آیت عشق، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. طاهری آکردی، محمدحسین، ماسیح و دولت ماسیحی‌حانی موعود در یهودیت، فصلنامه علمی - پژوهشی مشرق موعود، شماره ۴۱، ۱۳۹۶ ش.
۱۳. _____، یهودیت، انتشارات مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، قم، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. کتاب مقدس (ترجمه تفسیری).
۱۵. کتاب مقدس، انتشارات ایلام، بی تا.
۱۶. کهن، گنجینه‌ای از تلمود، مترجم: امیر فریدون گرگانی، انتشارات زیبا، بی جا، ۱۳۵۰ ش.
۱۷. گرینستون، جولوس، انتظار مسیحا در آیین یهود، مترجم: توفیقی، حسین، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. مسترهاکس، قاموس کتاب مقدس، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۷ ش.

۱۹. موحیدیان عطار، علی و همکاران، *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. هینلز، جان آر، *فرهنگ ادیان جهان*، مترجم: گروه مترجمان، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. هوشنگی، لیلا و همکاران، *درباره یهود (بنی اسرائیل، تورات و تلمود)*، نشر کتاب مرجع، تهران، ۱۳۸۶ ش.

بررسی جایگاه و نقش محمد بن همام اسکافی در نهاد وکالت

محمد مهدی صمصامی^۱

جواد جعفری^۲

چکیده

برخی از عالمان دوران غیبت صغرا، در کنار انتقال معارف اهل بیت علیهم السلام در قالب بیان روایات و آثار گذشتگان، در «نهاد وکالت» نقش آفرینی می‌کردند، که از زمره آنان می‌توان از محمد بن همام اسکافی نام برد.

این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، در صدد واکاوی جایگاه و نقش محمد بن همام در نهاد وکالت است.

این جستار با بررسی و کاوش در منابع حدیثی و تاریخی، اثبات می‌کند که محمد بن همام از اعضای نهاد وکالت در دوره وکلای دوم و سوم بوده و مدتی سرپرستی نهاد وکالت را نیز برعهده داشته است. همچنین در این نوشتار با بررسی نقش وی در نهاد وکالت، اشاره خواهد شد که وی در تثبیت وکالت محمد بن عثمان و حسین بن روح و در مقابله با مدعیان دروغین و وکیلان منحرف، خصوصاً شلمغانی نقش بسزایی داشته است و از راهبرد تقیه برای پنهان داشتن نام و مکان امام دوازدهم علیه السلام بهره برده است.

واژگان کلیدی: غیبت صغرا، نهاد وکالت، محمد بن همام اسکافی، محمد بن عثمان، حسین بن روح، شلمغانی.

مقدمه

افزایش جمعیت شیعیان، دوری مناطق شیعه‌نشین از مرکز زندگی امام، جوّ خفقان و دشواری ارتباط مستقیم شیعیان با امامان علیهم‌السلام و عدم دسترسی شیعیان به امامان علیهم‌السلام به سبب حبس، شهادت و غیبت؛ از جمله دلایلی بود که امامان شیعه را بر آن داشت تا با استفاده از برخی از افراد تحت عنوان وکیل، شبکه ارتباطی میان امام و شیعیان را بنیان نهند که امروزه از آن با عنوان «نهاد و سازمان وکالت» یاد می‌شود. با پیدایش غیبت صغرا، منابع تاریخی چهار نفر را به عنوان وکیلان اصلی معرفی کرده که سایر وکلا، به عنوان «دستیار» این وکلا، فعالیت‌های خود را تحت نظر آنان انجام می‌دادند.^۱ محمد بن همام اسکافی (۲۵۸-۳۳۶ ق) از معدود عالمانی است که تمام حیات علمی و اجتماعی خود را در دوران غیبت صغرا و در شهر بغداد، محل حضور وکلای اربعه گذرانده است. گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که وی در نهاد وکالت نیز حضور داشته و نقش آفرینی کرده است. گفتنی است در سال‌های اخیر در این زمینه آثار اندکی نگاشته شده است که می‌توان گفت مفصل‌ترین آنان، مقاله «بررسی عملکرد نهاد وکالت در دوران اختفا و زندان حسین بن روح نوبختی»، اثر مجید احمدی کچایی و محمد مهدی صمصامی است؛ اما خلا موجود در اثر مذکور، بررسی نشدن جایگاه و نقش ابن همام در نهاد وکالت در تمامی دوران غیبت صغرا است و در واقع برهه‌ای از زمان، یعنی دوران اختفا و زندان ابن روح را مورد توجه قرار داده و بیش‌تر به نقش ابن همام در مقابله با شلمغانی تمرکز دارد. پژوهش پیش رو در صدد است که با بررسی نهاد وکالت در دوره غیبت صغرا با محوریت ابن همام، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. محمد بن همام اسکافی در نهاد وکالت چه جایگاهی داشته است؟

۲. ابن همام در نهاد وکالت چه نقشی برعهده داشته است؟

مفهوم شناسی وکیل و وکالت

لغت‌شناسان معمولاً در معنای واژه «وکیل»، چندان اختلاف دیدگاه ندارند. به همین دلیل، در

۱. طوسی، الغیبة، ص ۳۶۹.

معانی این واژه تفاوت چشمگیری دیده نمی‌شود. برای نمونه فیومی می‌نویسد: وکیل بر وزن فعلیل به معنای مفعول است؛ زیرا به معنای موکول الیه است.^۱ در مفردات الفاظ قرآن، وکیل به معنای در کاری به دیگری اعتماد کردن، دانسته شده است.^۲ واژه وکالت (به فتح و کسر واو) از ماده (و-ک-ل) مصدر فعل «وکل-یکل» است. در ریشه لغوی این واژه به نوعی، معنای عجز از انجام دادن مستقیم کار نهفته است.^۳ این واژه در برخی منابع فقهی به این عبارت تعریف شده است: «واگذاری کاری یا ارجاع سامان دهی و پیشبرد امری از امور به غیر، تا در زمان حیات موکل انجام دهد».^۴ این واژه در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام و دوران غیبت صغرا به برخی از یاران امام اطلاق می‌شده است که البته وظایف خاصی داشتند. وظایف این گروه از یاران امامان، در قالب نهادی به نام «وکالت» تعریف پذیر است. بیش‌ترین کار این نهاد در غیبت صغرا بوده است؛ از جمله پنهان‌کاری نسبت به وجود امام، نام و مکان امام، جمع‌آوری و توزیع وجوهات، ایجاد خط ارتباطی امام با شیعیان در جهت پاسخ به سؤال‌های فقهی و عقیدتی شیعیان و ارسال دستورها و رهنمودهای امام و برخورد با جریان‌های انحرافی همچون مدعیان دروغین وکالت و وکلای منحرف. وکیلان دوره غیبت صغرا به دو دسته وکلای اصلی و وکلای غیراصلی تقسیم می‌شوند. منابع تاریخی چهار نفر را به عنوان وکیلان اصلی معرفی کرده‌اند که سایر وکلا به عنوان دستیاران این وکلا، فعالیت‌های خود را تحت نظر آنان انجام می‌دادند!^۵ گفتنی است برخی از محققان معاصر براین باورند که نهاد وکالت امامیه ساختاری هرمی داشته است؛ بدان معنا که در مرتبه بعد از وکلای اصلی یا ارشد، وکلای نواحی و وکلای محلی قرار داشتند.^۶ علاوه بر وکلای مذکور، وکلای اصلی برای سامان دادن به امور نهاد وکالت، در شهر بغداد دستیارانی داشته^۷ که از طریق

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۷۰.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۸۸۲.

۳. ابن فارس، معجم مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۳۶.

۴. موسوی خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۳۹.

۵. طوسی، الغیبة، ص ۳۶۹.

۶. ملبویی، سازمان وکالت امامیه و سازمان دعوت عباسیان (شباهت‌ها و تفاوت‌ها)، ص ۱۶۹-۱۷۱.

۷. ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۴۲.

آنان فعالیت‌های وکلا را در دیگر استان‌ها هدایت می‌کردند.^۱ قابل ذکر است که انتخاب و تعیین وکلا، به دستور امام صورت می‌پذیرفته و این امر به وکلای چهارگانه اختصاص نداشته، بلکه گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که وکلای غیر اصلی نیز به دستور امام انتخاب می‌شدند که از آن نمونه می‌توان از حسن بن قاسم بن علای آذربایجانی، وکیل آذربایجان^۲ و محمد بن ابراهیم بن مهزیار اهوازی، وکیل اهواز^۳ نام برد.

زیست نامه محمد بن همام اسکافی

کنیه محمد بن همام اسکافی، ابوعلی^۴ است و در بین رجالیان به «اسکافی»^۵ شهرت دارد. اسکاف که به گفته یاقوت حموی به «اسکاف بنی جنید» شهرت دارد، در دو بخش است: اسکاف بالا و اسکاف پایین که هر دو از نواحی نهروان است و اسکاف بالا بین بغداد و واسط قرار دارد.^۶ برخی نیز وی را به بغداد نسبت داده‌اند.^۷ او همچنین با القاب بیزانی^۸ و کاتب^۹ خوانده شده است. وی در روز دوشنبه، ۶ ذی الحجه سال ۲۵۸ ق به دنیا آمد. درباره تولد او، هارون بن موسی تلعبری از محمد بن همام چنین نقل می‌کند: «پدرش، همام بن سهیل از آن‌جا که فرزند زنده و سالمی برای وی متولد نمی‌شده است، طی نامه‌ای به امام عسکری علیه السلام از آن حضرت طلب می‌کند که حضرت دعا بفرماید خداوند فرزندی را که همسرش بدان حامل است صحیح، سالم، ذکور، نجیب و شیعه اهل بیت علیهم السلام مقرر فرماید. امام عسکری علیه السلام نیز به دست خط شریف خود بر بالای نامه وی چنین مرقوم فرمود: «قد فعل الله ذلك؛ و در پی آن ابو علی بن

۱. رک همان، ج ۲، ص ۴۸۸ و ۴۹۳-۴۹۴.

۲. طوسی، الغیبة، ص ۳۱۴.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۱۸.

۴. طوسی، فهرست، ص ۴۰۲؛ همو، رجال، ص ۴۳۸ و خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۳۵.

۵. نجاشی، رجال، ص ۳۷۹ و طوسی، فهرست، ص ۴۰۲.

۶. حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۸۱.

۷. طوسی، رجال، ص ۴۳۸.

۸. سمعانی، الانساب، ج ۲، ص ۳۹۵ و ابن اثیر، اللباب فی تهذیب الانساب، ج ۱، ص ۱۹۷.

۹. نجاشی، رجال، ص ۳۷۹، و خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۳۵.

همام متولد می‌شود.» در ادامه، هارون بن موسی می‌گوید: «ابوعلی بن همّام آن نامه و دست خطّ امام را به من نشان داد که دقیق و آشکار بود.»^۱ وی در بغداد در محله سوق العطش^۲ و سوق العطر^۳ سکونت داشت و در همان بغداد وفات یافت و در مقابر قریش به خاک سپرده شد.^۴ تاریخ وفات او را شیخ طوسی و خطیب بغدادی، سال ۳۳۲ق^۵ و نجاشی سال ۳۳۶ق^۶ ذکر می‌کنند. وی به لحاظ طبقه حدیثی، در زمره کسانی ذکر شده است که از ائمه علیهم‌السلام بدون واسطه روایت نقل نمی‌کنند.^۷ ابن همّام در عصر خود، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین محدثان بغداد مطرح بوده است؛ چنان‌که نجاشی و شیخ طوسی ضمن بیان عظمت منزلت وی، با عناوینی چون «شیخ اصحابنا» و «مقدمهم» و «جلیل القدر»، امانت در نقل حدیث و کثرت روایت وی را مورد تأکید قرار داده‌اند.^۸ گفتنی است شمار روایات وی، بنابر شمارش نگارنده، بالغ بر ۳۰۰ روایت است. نکته در خور توجه این است که به دلیل همزمانی دوران زندگی ابن همّام با غیبت صغرا، حجم بالایی از روایات وی به تبیین مسائل مربوط به امام دوازدهم علیه‌السلام و غیبت آن حضرت اختصاص دارد؛ به گونه‌ای که نعمانی در کتاب الغیبة، ۶۷ روایت را به ابن همّام مستند کرده است. با بررسی کتاب‌های فهرست‌نگاری، همچون رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی می‌توان نقش پررنگ اسکافی را در انتقال میراث امامیه به آیندگان تا حدی تصویر کرد. محمد بن همّام از استادان بسیاری بهره برده که از مهم‌ترین آنان، بر اساس میزان روایت، می‌توان از احمد بن مابنداذ، جعفر بن محمد بن مالک فرازی، حمید بن زیاد دهقان کوفی، حسن بن محمد بن جمهور و عبدالله بن جعفر حمیری نام برد. نجاشی در وصف حال جعفر بن محمد بن مالک، بعد

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۸۰.

۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۳۶.

۳. طوسی، امالی، ص ۴۱۵.

۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۳۶.

۵. طوسی، رجال، ص ۴۳۹ و خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۳۶.

۶. نجاشی، رجال، ص ۳۸۰.

۷. طوسی، رجال، ص ۴۳۸-۴۳۹.

۸. نجاشی، رجال، ص ۳۷۹، طوسی، رجال، ص ۴۳۸-۴۳۹ و همو، فهرست، ص ۴۰۲.

از آن که عبارت ابن غضائری را درباره وی نقل می کند، با تعبیر «شیخنا النبیل الثقه» از ابن همام یاد کرده و تعجب خود را از نقل روایت ابن همام از جعفر بن مالک بیان می کند.^۱ برخی از محققان، از تعجب نجاشی در مورد نقل محمد بن همام و ابوغالب زراری از فرد ضعیفی چون جعفر بن مالک بن سابور، این گونه استنباط کرده اند که محمد بن همام و ابوغالب زراری جز از ثقه روایت نقل نمی کنند. دلیل آنان این است که اگر این دو نفر به طور معمول و شایع از فرد ضعیف روایت نقل می کردند؛ مجالی برای تعجب نجاشی نبود.^۲ این استدلال سبب شده است که برخی از رجالیان متاخر، ملاک وثاقت برخی روایان را، نقل روایت محمد بن همام از آنان ذکر کنند.^۳ گروهی از مفاخر طایفه امامیه از شاگردان محمد بن همام اسکافی بوده اند که بر اساس میزان روایت می توان از جعفر بن محمد بن قولویه، محمد بن ابراهیم نعمانی و هارون بن موسی تلعبیری نام برد. برخی از شاگردان او، همچون احمد بن محمد بن عمران، معروف به «ابن جندی»، اگرچه روایتی از وی نقل نکرده اند؛ ابن همام، بسیاری از اصول و کتاب های گذشتگان را از طریق وی انتقال داده است. محمد بن همام در میان علمای دوران غیبت، از جایگاه ویژه ای برخوردار بود و خانه وی محل آمد و شد عالمان امامی بوده است، که از جمله این افراد می توان از احمد بن ادریس قمی،^۴ نعمانی،^۵ هارون بن موسی تلعبیری^۶ و ابوالحسن علی بن محمد نحوی^۷ نام برد. قابل ذکر است که روایات حاکی از ارتباط محمد بن همام با خادم امام حسن عسکری علیه السلام است. به گفته هارون بن موسی تلعبیری، وی در دهلیز منزل محمد بن همام، به پیشنهاد ابن همام از صحبت خدمتکار امام حسن عسکری علیه السلام بهره مند شده، ماجرای

۱. نجاشی، رجال، ص ۱۲۲.

۲. داوری، اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق، ص ۴۵۰-۴۵۱.

۳. تستری، قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۶۳۳.

۴. طوسی، رجال، ص ۴۱۱.

۵. نعمانی، الغیبة، ص ۲۴۹-۲۵۰.

۶. طوسی، الغیبة، ص ۲۱۵-۲۱۷ و ۴۱۱ و ۴۴۴-۴۴۵.

۷. همان، امالی، ص ۴۱۵.

جالب توجهی را از حیات آن حضرت از او می‌شنود.^۱ در منابع متقدم، تنها اثری که برای ابن همام ذکر شده است، کتاب الانوار فی تاریخ الائمه علیهم السلام است.^۲ در منابع متأخر دو کتاب المزار^۳ و التمحيص^۴ به ابن همام نسبت داده شده است. برخی منابع دیگر، انتساب کتاب التمحيص به ابن همام را مورد تردید قرار داده و آن را از تالیفات ابن شعبه حرّانی دانسته‌اند.^۵

جایگاه محمد بن همام اسکافی در نهاد وکالت

همان‌طور که اشاره شد محمد بن همام اسکافی (۲۵۸-۳۳۶ق) از معدود عالمانی است که تمام حیات علمی و اجتماعی خود را در دوران غیبت صغرا و در شهر بغداد، محل حضور وکلای اربعه گذرانده است. با وجود این، از ارتباط وی با نهاد وکالت و عثمان بن سعید - وکیل اول - گزارشی در دست نیست و آنچه او از عثمان بن سعید نقل کرده، از استاد خود، عبدالله بن جعفر حمیری شنیده است.^۶ دلیل آن را احتمالاً می‌توان سن کم محمد بن همام در دوران وکالت عثمان بن سعید دانست؛ زیرا اگرچه تاریخ وفات وکیل اول در منابع کهن ذکر نشده است؛ با توجه به برخی نشانه‌ها می‌توان زنده بودن وی را تا قبل از سال ۲۶۷ق دانست. در این سال به گزارش ابن همام احمد بن هلال عبرتایی که وکالت محمد بن عثمان - وکیل دوم - را نپذیرفت، وفات می‌کند^۷ و در نتیجه می‌بایست رحلت وکیل اول، قبل از سال ۲۶۷ق اتفاق افتاده باشد. ابن همام با وکیل دوم - محمد بن عثمان - ارتباط داشته، توقیعات^۸ و روایاتی^۹ از وی نقل کرده

۱. همان، الغیبة، ص ۲۱۵-۲۱۷.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۸۰ و ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۰۱.

۳. حرعاملی، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج ۱، ص ۵۲ و همان، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۱۶۵.

۴. رک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۷؛ نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷ و خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ج ۶، ص ۱۵۱.

۵. رک: شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۳۸۳؛ حرعاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۷۴؛ افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۶ و امین، اعیان الشیعة، ج ۵، ص ۱۸۵-۱۸۶.

۶. رک: طوسی، الغیبة، ص ۳۵۴-۳۵۵.

۷. نجاشی، رجال، ص ۸۳، ش ۱۹۹.

۸. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۸۳ و همان، ص ۵۱۲-۵۱۶.

است. دریافت توقیعات امام دوازدهم علیه السلام و همچنین املائی توقیع دعای زمان غیبت به ابن همام، توسط محمد بن عثمان^۲ را می‌توان نشانه همکاری ابن همام با وکیل دوم در نهاد وکالت دانست. ابن همام و ابوسهل نوبختی و جمعی دیگر که به عنوان «وجوه و شیوخ شیعه» معرفی شده‌اند؛ در آخرین لحظات عمر محمد بن عثمان بر بالین او حضور داشته‌اند.^۳ برخی از محققان بر این باورند این افراد از وکلای برجسته بغداد در آن دوران بودند.^۴ این ادعا با توجه به گفته جعفر بن احمد بن متیل دور از ذهن نیست و گفتار وی، گویای همکاری آنان با محمد بن عثمان در نهاد وکالت در شهر بغداد است.^۵ افراد مذکور، پس از وفات محمد بن عثمان، همان‌گونه که در خدمت ابوجعفر عمری بودند، فعالیت‌های خود را تحت نظر نوبختی ادامه دادند.^۶ دوره وکالت ابن روح (۳۰۴ یا ۳۰۵ - ۳۲۶ ق) با فراز و فرودهایی بیش از تحولات در دوره سه وکیل دیگر مواجهه بوده است؛ به طوری که وی مجبور شد مدتی را مخفیانه زندگی کند^۷ و مدت پنج سال نیز زندانی شد.^۸ شیخ طوسی به نقل از ابوغالب زراری در مورد دوران اختفای حسین بن روح (احتمالاً ۳۰۶ - ۳۱۱ ق) می‌نویسد: «در این دوران، شلمغانی وکیل ابن روح و رابط او با مردم بود.»^۹ قطب راوندی نیز این خبر را نقل می‌کند، با این تفاوت که در نقل او سخنی از واسطه بودن شلمغانی نیست.^{۱۰} همچنین محمد بن همام تاکید دارد که شلمغانی هرگز باب و طریق

→

۱. همان، ص ۴۰۹ و طوسی، الغیبة، ص ۲۹۷.

۲. ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۵۱۲.

۳. طوسی، الغیبة، ص ۳۷۱-۳۷۲.

۴. رک: حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۵. طوسی، الغیبة، ص ۳۶۹.

۶. همان.

۷. همان، ص ۳۰۲-۳۰۴.

۸. ذهبی، تاریخ اسلام، ج ۲۴، ص ۱۹۱.

۹. طوسی، الغیبة، ص ۳۰۲-۳۰۴.

۱۰. قطب راوندی، الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۱.

رسیدن به ابن روح نبوده و وکیل سوم، وی را به هیچ سمتی منصوب نکرده است.^۱ نیز با توجه به حضور احمد بن ادريس، محدث معروف قمی (م ۳۰۶ ق) در منزل ابن همام در سفر به بغداد؛^۲ احتمالاً در همان سال وفات وی؛ یعنی ۳۰۶ ق؛^۳ می توان این احتمال را مطرح کرد که اسکافی خود در این دوران جانشین ابن روح بوده است و در شرایط سیاسی حساسی که سبب مخفیانه زندگی کردن ابن روح شده بود؛ نمی توانسته جانشینی خویش را آشکار کند. ابن همام در زمان زندانی شدن ابن روح (۳۱۲ - ۳۱۷ ق) نسبت به سایر وکلای بغداد، بیشترین نقش را برعهده داشته است.^۴ وی از طرف نوبختی مامور شد توقیعی را که ابن روح در ذیحجه ۳۱۲ ق از زندان در باب لعن ابن ابی العزاقر شلمغانی به او داده بود، برای دیگران بازگو کند.^۵ برخی از محققان از این گونه گزارشها چنین برداشت کرده اند که ابن همام در دوره زندانی حسین بن روح، خصوصاً بعد از انحراف شلمغانی، جانشینی ابن روح را برعهده داشته است.^۶ در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که از این قبیل گزارشها، چیزی جز نزدیک بودن ابن همام با وکلا استفاده نمی شود و در زمینه وکالت ابن همام و جانشینی او از حسین بن روح دلالتی ندارد و برداشت جانشینی ابن همام برداشتی مبالغه آمیز است.^۷ با توجه به ساختار نهاد وکالت و رعایت سلسله مراتب در آن نهاد،^۸ به نظر می رسد ادعای جانشینی محمد بن همام برای ابن روح در دوران حبس، ادعایی دور از ذهن نیست. ابن روح در این دوره نمی توانسته با امام در ارتباط باشد و احتمالاً این

۱. طوسی، الغیبة، ص ۴۰۸.

۲. طوسی، رجال، ص ۴۱۱.

۳. شبیری زنجانی، سال شمار آموزشی هارون بن موسی تلعبری، ص ۱۰-۱۱.

۴. رک: احمدی کچایی و صمصامی، بررسی عملکرد نهاد وکالت در دوران اختفا و زندان حسین بن روح نوبختی، ص ۳۶-۴۳.

۵. طوسی، الغیبة، ص ۴۰۹-۴۱۲.

۶. رک: جباری، سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه کتابخانه، ج ۲، ص ۵۹۷ و شبیری زنجانی، سال شمار آموزشی هارون بن موسی تلعبری، ص ۱۵-۱۶.

۷. فاطمی، سید حسین، نقد کتاب سازمان وکالت، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۸. رک: صفری فروشانی و قاضی خانی، بررسی مدیریت تعارض در سازمان وکالت، ص ۳۸.

اسکافی بوده که از امام این توقیع را دریافت کرده^۱ و از ارتباط امام با ابن روح خبر داده است و چنین نقل می‌کند: «ابوالقاسم به جهت این که در دست طرفداران مقتدر زندانی بوده، راجع به افشا نکردن مسئله لعن ابن ابی عزافر از امام درخواست تکلیف کرده است؛ که در جواب از ناحیه مقدسه دستور رسید لعن ابن ابی عزافر را آشکار کند و نترسد؛ زیرا در امان است و پس از مدت کوتاهی بعد از این جریان از زندان آزاد شد.»^۲ نکته در خور توجه این است که به گفته ابن همام، سرعت رسیدن توقیع به دست وی به اندازه‌ای بوده که هنوز مرکب توقیع خشک نشده بود.^۳ با توجه به شواهد مذکور می‌توان احتمال داد، محمد بن همام، واسط میان حسین بن روح و امام دوازدهم علیه السلام و حلقه وصل امام علیه السلام و ابن روح بوده؛ به طوری که پیام امام علیه السلام و وکیلش را به یکدیگر می‌رسانده است.^۴ قابل ذکر است که قرائت توقیع لعن شلمغانی برای بزرگان امامیه شهر بغداد و فرستادن نسخه‌هایی از آن برای سایر شهرها توسط ابن همام را شاید بتوان شاهدی بر پذیرش محمد بن همام به عنوان جانشین حسین بن روح نوبختی و سرپرست نهاد وکالت از سوی جامعه امامی آن روزگار دانست. در زمینه جایگاه ابن همام در نهاد وکالت در دوره وکیل چهارم - علی بن محمد سمری - گزارشی در دست نیست. برخی از محققان معاصر احتمال داده‌اند با توجه به سابقه قرب و نزدیکی اش به دو وکیل پیشین و نقش او در نهاد وکالت، طبیعتاً در عصر چهارمین وکیل نیز بایستی در خدمت نهاد وکالت بوده باشد.^۵ این احتمال دور از ذهن نیست؛ به دلیل این که احتمال دارد، همان‌گونه که بعد از وفات محمد بن عثمان، تمام دستیاران وی، تحت نظارت حسین بن روح به شیوه قبل به فعالیت خود ادامه دادند؛^۶ بعد از وفات حسین بن روح نیز این اتفاق افتاده باشد.

۱. احمدی کچایی و صمصامی، بررسی عملکرد نهاد وکالت در دوران اختفا و زندان حسین بن روح نوبختی، ص ۳۹ - ۴۰.

۲. طوسی، الغیبة، ص ۴۱۰.

۳. همان، ص ۴۰۹ - ۴۱۰.

۴. احمدی کچایی و صمصامی، بررسی عملکرد نهاد وکالت در دوران اختفا و زندان حسین بن روح نوبختی، ص ۳۹.

۵. جباری، سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه علیه السلام، ج ۲، ص ۵۹۷.

۶. رک طوسی، الغیبة، ص ۳۶۹ - ۳۷۰.

نقش محمد بن همام در نهاد وکالت

همان طور که گذشت محمد بن همام اسکافی از وکلای برجسته بغداد و از دستیاران وکیل دوم و سوم بوده و مدتی سرپرستی نهاد وکالت را برعهده داشته است. از مهم ترین اقدامات وی در این نهاد می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. نقش محمد بن همام در تثبیت وکالت وکلای چهارگانه

ائمہ علیہم السلام با معرفی و تبیین جایگاه و مقام وکیلان، شرایط لازم را برای فعالیت آنان فراهم می آوردند؛ زیرا شیعیان برای پرداخت اموال و وجوه شرعی به وکلا و تحویل نامه های حاوی سؤالات و نیازهای خود و اخذ پاسخ آن ها، و سایر امور، به وثوق و اطمینان به وکلا و شناخت کافی از شخصیت آن ها نیازمند بودند.^۱ محمد بن همام از شخصیت های است که در انتقال این گونه روایات نقش بسزایی داشته است. ابن همام در مورد وکالت سه وکیل نخستین، یعنی عثمان بن سعید، محمد بن عثمان و حسین بن روح نوبختی، توقیعات و گزارش های را بیان کرده است. بنابر نقل وی، هنگامی که احمد بن اسحاق از امام هادی علیه السلام سؤال می کند در صورت دسترسی نداشتن به امام از چه کسی حرف شنوی داشته باشد؛ امام از عثمان بن سعید نام می برد و او را با وصف «ثقه» و «امین» ممتاز می سازد. احمد بعدها همین مطلب را از امام عسکری علیه السلام می پرسد که امام با معرفی عثمان بن سعید در زمان حیات و پس از وفات خود، از او باز هم با عنوان ثقه و امین یاد می کند.^۲ نکته در خور توجه، این که به نظر می رسد این گزارش بعد از وفات عثمان بن سعید توسط ابن همام نقل شده باشد؛ زیرا همان طور که ذکر شد، ابن همام در دوران وکالت عثمان بن سعید، در سنین کودکی بوده است. ابن همام توقیع جانشینی وکیل دوم - محمد بن عثمان - از پدرش عثمان بن سعید را به دو طریق گزارش کرده است: او از عبدالله حمیری نقل می کند بعد از وفات ابو عمرو عثمان بن سعید، توقیع جانشینی محمد بن عثمان از وی به ما رسید. در این گزارش تشابه خط توقیعات، ملاک راستی آزمایی توقیعات

۱. جباری، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام، ج ۱، ص ۱۸۱.

۲. طوسی، الغیبة، ص ۳۵۴-۳۵۵.

منتسب به امام دوازدهم علیه السلام بیان شده است.^۱ همچنین ابن همام متن توقیع را از محمد بن ابراهیم اهوازی نقل کرده است، که در آن، امام از محمد بن عثمان با عنوان ثقه در دوران حیات وکیل اول یاد کرده و به جانشینی او از پدرش تصریح و بر حرف شنوی از وی توصیه می‌کند. محمد بن همام بیان می‌کند که این توقیع را در سال ۲۸۰ ق شنیده است.^۲ همان طور که گفته شد در آخرین لحظات عمر محمد بن عثمان، ابن همام به همراهی جمعی دیگر که در دو گزارش از آنان با عنوان «وجوه شیعه» معرفی شده‌اند، به عنوان شاهد بر وکالت وکیل سوم - حسین بن روح نوبختی - نزد عمری حضور داشته است.^۳ نکته قابل توجه، این که ابن همام نه تنها حضور داشته، بلکه خود یکی از روایان این رویداد بوده و آن را برای شاگردش، هارون بن موسی تلعببری گزارش می‌کند.^۴

۲. نقش محمد بن همام در پنهان داشتن نام و مکان اقامت امام دوازدهم علیه السلام

در اوایل غیبت صغرا و در زمان درگذشت امام حسن عسکری علیه السلام، خلیفه که در پی اطلاع یافتن از جانشین امام عسکری علیه السلام بود، هیأتی را برای واری منزل امام اعزام کرد. آن‌ها همه دارای امام را مهر و موم کردند و سپس در جست‌وجوی پسرش شدند و این وظیفه را تا آن‌جا پیش بردند که حتی زنان و کنیزان را در زمینه بارداری مورد معاینه قرار دادند و یکی از آن‌ها که احتمال حمل درباره‌اش داده می‌شد، تحت مراقبت قرار گرفت.^۵ همچنین به گزارش کلینی، عبیدالله بن سلیمان وزیر قصد داشت وکلا را دستگیر کند؛ اما خلیفه عباسی به او فهماند که باید مخفی‌گاه امامشان را کشف کند. به همین دلیل به او گفت که باید افراد ناشناسی را برای پرداخت وجوهات نزد وکلا بفرستی و هر کدام از وکلا که اموال را دریافت کرد، وی را دستگیر کنی! بنابراین، توقیعی صادر شد که هیچ یک از وکلا تا اطلاع بعدی وجوهاتی دریافت نکنند و آن را رد و

۱. همان، ص ۳۶۲.

۲. همان.

۳. همان، ص ۳۷۱-۳۷۲.

۴. همان، ص ۳۷۱.

۵. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۰۵.

خود را در این زمینه بی‌اطلاع معرفی کند.^۱ در دوران حکومت معتضد (۲۷۹-۲۸۹ ق) که به‌عنوان دوره پیگرد و سرکوبی امامیه مشخص می‌شود،^۲ به خلیفه در مورد اقامت امام دوازدهم علیه السلام در منزل پدرش در سامرا گزارشی رسید و خلفه سه نفر از سربازان محافظ خود را به سامرا فرستاد و به آن‌ها دستور داد به خانه پدر امام یورش برده و هرکه را یافتند، به قتل برسانند.^۳ این خبر و موارد مشابه، گویای جدیت حکومت و پیگیری جدی عباسیان برای دستیابی به امام بوده است. لذا آن‌ها مکان و زمان حضور حضرت را مدت‌ها پس از آغاز غیبت کشف کرده بودند. در این شرایط بزرگان امامی، غیر از استفاده از پوشش «تقیه» چاره‌ای نداشتند.^۴ آن‌ها می‌باید به هر طریقی وجود فرزند امام عسکری علیه السلام را از عباسیان پنهان داشته، آنان را بر این باور، که امام یازدهم علیه السلام بدون داشتن فرزندی از دنیا رفته است، نگاه دارند. این رویه، در سیره عملی دو وکیل اول امام دوازدهم علیه السلام، به خوبی آشکار است و خود بدان تصریح می‌کردند.^۵ از سوی دیگر، عدم اطلاع شیعیان از ولادت فرزند امام عسکری علیه السلام حیرت و تحیر شیعیان می‌شد و انحراف آنان را در پی داشت. از این رو یکی از مهم‌ترین وظایف وکلا این بود که شیعیان مورد اعتماد را از سویی از وجود حضرت مهدی علیه السلام آگاه سازند و از سوی دیگر نام و محل زندگی امام را نه تنها از دشمنان، بلکه از شیعیان نیز مخفی دارند. محمد بن همام در این زمینه روایتی نقل می‌کند که در آن عثمان بن سعید - وکیل اول - در پاسخ به سؤال احمد بن اسحاق در مورد فرزند امام حسن عسکری علیه السلام و نام وی، به وجود فرزندی برای امام تصریح؛ اما از ذکر نام او خوداری می‌کند. نکته در خور توجه در این روایت این است که وکیل اول شرط جواب دادن به سؤال را بازگو نکردن آن تا زمان حیات خود ذکر می‌کند.^۶ همچنین ابن همام توقیعی را از محمد بن عثمان نقل می‌کند که در آن، افرادی که نام امام را در جمع عمومی ببرند، مورد لعن

۱. همان، ص ۵۲۵.

۲. حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۱۷۸.

۳. طوسی، الغیبة، ص ۲۴۸-۲۵۰ و قطب راوندی، الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۴۶۰.

۴. احمدی کچایی و حمیدی نژاد، بررسی فضای تقیه در دوره غیبت صغرا و نشانه‌های آن بر عملکرد امامیه، ص ۱۱۶.

۵. طوسی، الغیبة، ص ۲۴۳-۲۴۴ و ۳۶۴.

۶. همان، ص ۳۵۵.

قرار گرفته‌اند.^۱

۳. نقش محمد بن همام در مقابله با مدعیان وکالت و وکلای منحرف

شیعیان در برهه‌های زمانی مختلف، با بحران‌های گوناگونی روبه‌رو بودند که نهاد وکالت، مقابله با آن‌ها را بر عهده داشته است. از جمله مشکلات غیبت صغرا، وجود برخی از وکیلان منحرف و مدعیان وکالت بوده است. انحراف وکیلان و وجود مدعیان دروغین به دوران غیبت صغرا اختصاص نداشت، بلکه از ابتدای تأسیس این نهاد وجود داشته است. این امر در دوران غیبت صغرا به دلیل غیبت امام رشد بیش‌تری یافت. به نظر می‌رسد ظهور مدعیان وکالت و وکلای منحرف، عمدتاً در دوره وکیل دوم - محمد بن عثمان - و وکیل سوم - حسین بن روح نوبختی - بوده است. محمد بن همام به عنوان یکی از اعضای نهاد وکالت و جانشین ابن روح در مقابله با این جریان‌های انحرافی، نقش قابل توجه‌ای داشته است. یکی از اقدامات وی در این زمینه، گزارش انحراف احمد بن هلال کرخی است. بنا بر گزارش ابوعلی محمد بن همام اسکافی، احمد بن هلال صرفاً به دلیل نشنیدن وکالت محمد بن عثمان، منکر وکالت وی شد؛ اگرچه عثمان بن سعید را وکیل منصوص امام می‌دانست. از این رو توقیعی توسط حسین بن روح در لعن او و برائت از وی صادر شد.^۲ در پاسخ به این سؤال که توقیع مذکور کدام توقیع و صدور آن در چه زمانی بوده است؛ احتمالاتی از سوی برخی از محققان مطرح شده است. برخی از آنان احتمال داده‌اند، این توقیع در عصر وکالت وکیل دوم، به دست حسین بن روح که دستیار محمد بن عثمان - وکیل دوم - بوده، خارج شده است. دلیل این دسته از محققان، فاصله زمانی زیاد بین تاریخ وفات احمد بن هلال (۲۶۷ ق) با تاریخ شروع وکالت حسین بن روح (۳۰۴ ق) است.^۳ در مقابل برخی از محققان احتمال داده‌اند مراد از این توقیع، همان توقیع معروف در لعن شلمغانی است که ابن همام آن را منتشر ساخت.^۴ احتمال اول پذیرفتنی نیست؛ به این دلیل که در

۱. ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۸۳.

۲. همان، ص ۳۹۹.

۳. جبباری، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم‌السلام، ج ۲، ص ۶۶۴.

۴. ذاکری، بررسی زندگانی سیاسی فرهنگی شلمغانی، ص ۱۵۴.

توقیعات لعن ابن هلال در دوران وکالت وکیل دوم، در این مورد که توقیع توسط ابن روح انتشار یافته باشد، گزارشی وجود ندارد.^۱ گفتنی است که در دوران وکالت حسین بن روح، دو توقیع در لعن احمد بن هلال صادر شد که یکی از آن دو توقیع، لعن شلمغانی و دیگری توقیعی است به املائی حسین بن روح و به خط احمد بن ابراهیم نوبختی.^۲ نکته در خور توجه، چرایی لعن احمد بن هلال در دوران وکالت حسین بن روح نوبختی است. آیا ادعای دروغین وکالت وی بعد از وفات پیامدهایی داشته است؟ و آیا ادعای وی به تشکیل انشعاب و فرقه‌ای خاص منجر شد؟ عباس اقبال در کتاب «خاندان نوبختی» به نقل از کشی به فرقه هلالیه اشاره می‌کند^۳ و ظاهراً مشکور به همین دلیل نام این فرقه را در فرهنگ اسلامی ضبط کرده است.^۴ اما در منابع اولیه، از جمله کشی از فرقه‌ای به نام هلالیه نام نبرده^۵ و به نوشته برخی از پژوهشگران، معاصر انحراف وی به گونه‌ای نبوده است که برای خود، دار و دسته‌ای تشکیل بدهد و فرقه‌ای به نام هلالیه راه‌اندازی کند.^۶ بیش‌ترین فعالیت ابن همام در نهاد وکالت به دوران وکالت ابن روح و در مورد شلمغانی است. گزارش‌ها حاکی از آن است که ابن همام در دوران وکالت ابن روح، با شلمغانی بیش‌ترین مقابله را داشته است. وی از جمله اولین کسانی است که از شلمغانی دوری جست؛ به طوری که طوسی از ابن همام چنین نقل می‌کند: «از محمد بن علی عزاقری شلمغانی شنیدم که می‌گفت: حق، حقیقت واحدی است؛ اما لباس‌هایش مختلف است. گاهی در لباس سفید، گاهی در لباس قرمز و روزی هم در لباس کبود. این، اولین حرفی بود که از شلمغانی شنیدم و انکارش کردم؛ چون این حرف همان اعتقاد اهل حلول بود.»^۷ برخی از محققان معاصر بر این باورند که این سخن شلمغانی قبل از آشکار شدن انحراف او، و در زمان جانشینی او از ابن روح

۱. رک: کشی، رجال، ج ۲، ص ۸۱۶-۸۱۷؛ صدوق، کمال‌الدین، ج ۲، ص ۴۸۹ و طوسی، الغیبة، ص ۳۵۳.

۲. طوسی، الغیبة، ص ۳۷۳-۳۷۴.

۳. اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، ص ۲۶۷.

۴. مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۴۶۷.

۵. کامیاب و عرفان، کاوشی در بازشناسی احمد بن هلال عبرتایی از مدعیان دروغین وکالت، ص ۱۵۱.

۶. صفری فروشانی، غالبان، ص ۱۳۸.

۷. طوسی، الغیبة، ص ۴۰۸.

بوده است و شلمغانی از این عنوان خود برای سرایت دادن عقایدش به دیگر وکلا سوءاستفاده می‌کرده است.^۱ برخی دیگر از محققان از این نقل، آشنایی و ارتباط ویژه ابن همام و شلمغانی را برداشت کرده‌اند.^۲ از دیگر فعالیت‌های ابن همام، در رویارویی با شلمغانی - همان‌طور که گذشت - انکار جانشینی شلمغانی برای ابن روح است.^۳ اقدام دیگر ابن همام در مقابله با شلمغانی، انتشار توقیعی منتسب به امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام بوده که در لعن شلمغانی صادر شده است. این توقیع در ذی‌الحجه سال ۳۱۲ ق و زمانی که حسین بن روح توسط خلیفه المقتدر (۲۹۵-۳۲۰ ق) زندانی بوده، صادر گشت و محمد بن همام بعد از اخذ توقیع، آن را برای تمامی بزرگان و شیوخ قرائت کرد و پس از آن نسخه‌هایی از آن را به سایر شهرها فرستاد. این اقدامات ابن همام سبب شد، این مسئله در بین شیعیان مشهور شود و همگی بر لعن و تبری از شلمغانی متفق القول گردند. گفتنی است شیخ طوسی هنگام نقل توقیع مذکور، ابتدا طرقی را که به توقیع راه یافته، ارائه و چهار طریق در این مورد ذکر می‌کند که در هر چهار مورد، توقیع مذکور از حسین بن روح به دست ابو علی محمد بن همام رسیده است. طوسی هنگام ذکر این توقیع، به اختلاف‌هایی که در الفاظ آن موجود است نیز اشاره می‌کند. مضمون این توقیع عبارت بود از دروغ‌پردازی و انحراف شلمغانی، ارتداد وی، بطلان دعاوی‌اش، تحذیر شیعیان از هرگونه رابطه با شلمغانی، و لعن بر او و پیروانش و کسانی که با وجود صدور این توقیع، پیوند خود را با او ادامه دهند. در نهایت نیز امام عَلَيْهِ السَّلَام وی را در عداد شریعی و نمیری و هلالی و بلالی برشمرده و برائت خود از او و همگانش اعلام فرموده بود.^۴ همچنین محمد بن همام درخواست شلمغانی، برای مباحله با حسین بن روح و پاسخ ابن روح را گزارش کرده است. گفتنی است، وی در این روایت، از سرانجام شلمغانی و کشته شدن او در سال ۳۲۳ ق خبر داده است.^۵ اگرچه در این روایت، تاریخ در خواست مباحله ذکر

۱. حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عَلَيْهِ السَّلَام، ص ۲۰۱ و جباری، سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه عَلَيْهِ السَّلَام، ج ۲، ص ۶۷۳.

۲. انصاری، مدخل ابن همام، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۱۲۲.

۳. طوسی، الغیبة، ص ۴۰۸.

۴. رک: همان، ص ۴۰۹-۴۱۲.

۵. همان، ص ۳۰۷.

نشده است؛ به نظر می‌رسد آن، بعد از آزادی ابن روح از زندان و در سال‌های بعد از ۳۱۷ ق باشد. در عین حال، طوسی در داستان دیگری چنین آورده است که بعد از لعن ابن روح و آشکار شدن انحراف شلمغانی و بیزاری شیعیان از وی؛ شلمغانی در خانه ابن مقله وزیر (وزارت: ۳۲۲- ۳۲۴ ق) در حضور بزرگان شیعه این درخواست را مطرح کرد. سخنان وی در این خصوص به راضی خلیفه عباسی (حکومت: ۳۲۲- ۳۲۹ ق) رسید و او دستور دستگیری و قتل شلمغانی را صادر کرد.^۱ اگرچه در این روایت نام بزرگان شیعه که در این مجلس حضور داشتند، ذکر نمی‌شود؛ با توجه به روایت ابن همام که گذشت، می‌توان احتمال داد که محمد بن همام در این محفل حضور داشته و بعد از شنیدن سخن شلمغانی، آن را به ابن روح رسانده و ابن همام نیز پاسخ حسین بن روح را به شلمغانی ابلاغ کرده است.

گفتنی است نجاشی در زمره آثار شلمغانی از کتابی به نام «رسالة الی ابن همام» نام می‌برد.^۲ با بررسی متون حدیثی و رجالی می‌توان گفت، ظاهراً مراد از ابن همام در رساله مذکور، محمد بن همام اسکافی است. قابل ذکر است ابن همام در متون حدیثی، اگر چه اغلب برای «محمد بن همام» استفاده می‌شود؛^۳ گاهی اوقات به «اسماعیل بن همام» اطلاق می‌گردد؛^۴ اما در متون رجالی، ابن همام بر «محمد بن همام» اطلاق می‌شود و از اسماعیل بن همام، با عنوان «ابا همام» یاد شده است.^۵ از انگیزه تالیف رساله، زمان، موضوع و متن آن اطلاعی در دست نیست. برخی از محققان احتمال داده‌اند که شلمغانی رساله مذکور را به عنوان جوابیه‌ای برای ابن همام نوشته باشد؛ زیرا ابن همام را می‌توان در کنار حسین بن روح، مقدم جریان مخالف شلمغانی دانست، که پس از آشکار شدن انحرافات وی به مقابله با او اقدام کردند.^۶

۱. همان، ص ۴۰۶.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۷۸.

۳. رک: طبری، دلائل الامامة، ص ۴۸۶؛ طوسی، امالی، ص ۳۰۶؛ همو، مصباح المتعجد، ج ۲، ص ۸۰۷ و ابن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنة، ج ۳، ص ۸۷.

۴. رک: طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۴، ص ۱۳۳.

۵. تستری، قاموس الرجال، ج ۱۱، ص ۶۴۸.

۶. ذاکری، بررسی زندگانی سیاسی فرهنگی شلمغانی، ص ۱۵۲.

نتیجه

با بررسی جایگاه و نقش محمد بن همام در نهاد وکالت به این نتایج می‌رسیم:

۱. محمد بن همام اسکافی به همراه جمعی از بزرگان امامیه در دوران وکالت وکیل دوم و سوم، در نهاد وکالت فعالیت داشته و احتمال دارد وی در دوران وکیل چهارم نیز به فعالیت خود، همانند قبل ادامه داده باشد. ابن همام در دوران اختفا و زندانی شدن ابن روح جانشین وی و سرپرست نهاد وکالت بوده است.

۲. ابن همام در تثبیت جایگاه وکلای چهارگانه نقش بسزایی داشته و از وی روایاتی در خصوص وکالت سه وکیل نخستین ملاحظه می‌شود که به نظر می‌رسد این‌گونه گزارش‌ها در جهت تثبیت وکالت وکیل دوم و سوم بوده است.

۳. اسکافی در ارتباط با امام دوازهم علیه السلام، خصوصاً در دوران وکیل دوم، همانند محمد بن عثمان از راهبرد تقیه بهره برده و روایاتی از وی در خصوص حرام بودن بیان نام امام (رویکرد تقیه) نقل شده است.

۴. ابن همام درمقابله با مدعیان دروغین و وکلای منحرف، خصوصاً شلمغانی نقش مهمی داشته و از ابتدای انحراف شلمغانی از متقدمان جریان مخالف وی بوده و بعد از دریافت توقیع لعن شلمغانی، علاوه بر این که بزرگان امامی شهر بغداد را از آن آگاه می‌کند، آن را به سایر شهرها می‌فرستد.

منابع

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، اللباب فی تهذیب الانساب، دار صادر، ۳ جلد، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، المطبعة الحیدریة، نجف اشرف، ۱۳۸۰ق.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، الاقبال بالاعمال الحسنة، محقق: جواد قیومی اصفهانی، دفتر تبلیغات اسلامی، ۳ جلد، قم، ۱۳۷۶ش.
۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، محقق: عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، ۶ جلد، قم، ۱۴۰۴ق.
۵. احمدی کچایی، مجید و حمیدی نژاد، مهدی، بررسی فضای تقیه در دوره غیبت صغری و نشانه‌های آن بر عملکرد امامیه، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۴۷، زمستان ۱۳۹۳ش.
۶. صمصامی، محمد مهدی، بررسی عملکرد نهاد وکالت در دوران اختفا و زندان حسین بن روح نوبختی، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۹۵ش.
۷. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، محقق: احمد حسینی اشکوری، موسسه التاریخ العربی، ۷ جلد، بیروت، ۱۴۳۱ق.
۸. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۵ش.
۹. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، محقق: سید حسن امین، دار التعارف للمطبوعات، ۱۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۰. انصاری، حسن، مدخل ابن همام اسکافی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۵ش.
۱۱. تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۲ جلد، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۲. جباری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۲ جلد، قم، ۱۳۸۲ش.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، اعلمی، ۵ جلد، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۴. _____، امل الامل فی علماء جبل عامل، محقق: احمد حسینی اشکوری، مکتبة الاندلس، ۲ جلد، بغداد، بی تا.
۱۵. _____، وسائل الشیعة، موسسه آل البيت علیهم السلام، ۳۰ جلد، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۶. حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیهم السلام، مترجم: سید محمد تقی آیت الهی، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۷. حموی، یاقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، ۷ جلد، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۹۵م.
۱۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، محقق: مصطفی عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیة، ۲۴ جلد، بیروت، ۱۴۱۷ق.

۱۹. خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات في احوال العلماء و السادات*، محقق: اسد الله اسماعیلیان، دهاقانی (اسماعیلیان)، ۸ جلد، قم، ۱۳۹۰ق.
۲۰. داوری، مسلم، *اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق*، محقق: محمد علی علی معلم، ناشر: مولف، بی جا، ۱۴۱۶ق.
۲۱. ذاکری، محمد تقی، *پایان نامه بررسی زندگانی سیاسی فرهنگی شلمغانی*، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۲. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، *تاریخ اسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، محقق: دکتر عمر عبدالاسلام تدمری، دارالکتب العربی، ۵۲ جلد، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، محقق: صفوان عدنان داودی، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۴. سمعانی، عبد الکریم بن محمد، *الانساب*، مصحح: عبد الرحمن بن یحیی معلمی، مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳ جلد، حیدرآباد، ۱۳۸۲ق.
۲۵. شبیری زنجانی، سید محمدجواد، *سالشمار آموزشی هارون بن موسی تلکبری*، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۳۲، تابستان ۱۳۸۳ش.
۲۶. شوشتری، قاضی نورالله، *محاسن المومنین*، انتشارات اسلامیة، ۲ جلد، چاپ: چهارم، تهران، ۱۳۷۷ش.
۲۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، محقق: علی اکبر غفاری، اسلامیة، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۵ق.
۲۸. صفری فروشانی، نعمت الله، *غالبان؛ کاوشی در جریانها و برآیندها*، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۸ش.
۲۹. قاضی خانی، حسین، *بررسی مدیریت تعارض در سازمان وکالت*، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۳۳، زمستان ۱۳۹۴ش.
۳۰. طبری، محمد بن جریر، *دلائل الإمامة*، محقق: موسسه بعثت، ناشر: بعثت، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، دار الکتب الإسلامیة، ۴ جلد، تهران، ۱۳۹۰ق.
۳۲. _____، *امالی*، محقق: موسسه بعثت، دارالثقافه، قم، ۱۴۱۴ق.
۳۳. _____، *رجال*، محقق: جوادقیومی اصفهانی، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، قم، ۱۳۷۳ش.
۳۴. _____، *الغیبة*، مصحح: عباد الله تهرانی، علی احمد ناصح، دارالمعارف الاسلامیة، قم، ۱۴۱۱ق.

۳۵. _____، فهرست کتب الشيعة و اصولهم و أسماء المصنفين و اصحاب الاصول، محقق: عبدالعزيز طباطبائي، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، ۱۴۲۰ق.
۳۶. _____، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، موسسه فقه شيعه، بيروت، ۱۴۱۱ق.
۳۷. فاطمی، سيدحسن، نقد كتاب سازمان وكالت، فصلنامه تاريخ در آيينه پژوهش، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۵ش.
۳۸. فيومی، احمد بن محمد، المصباح المنير، موسسه دار الهجرة، ۲ جلد، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۴ق.
۳۹. قطب راوندی، سعيد بن هبة الله، الخرائج والمخارج، مدرسة الامام المهدي عليه السلام، ۳ جلد، قم، ۱۴۰۹ق.
۴۰. کامياب، مسلم؛ عرفان، امير محسن، کاوشی در بازشناسی احمد بن هلال عبرتايي از مدعيان دروغين وكالت، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۴۴، بهار ۱۳۹۳ش.
۴۱. كشي، محمد بن عمر، رجال، مصحح: محمد باقر بن محمد ميرداماد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۲ جلد، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۲. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، محققان: علي اكبر غفاري و محمد آخوندي، دار الكتب الاسلامية، ۴ جلد، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۰۷ق.
۴۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، محقق: جمعی از محققان، دار احیاء التراث العربی، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۴۴. مشكور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامي، آستان قدس رضوي، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۷۲ش.
۴۵. ملبوبي، محمد كاظم، سازمان وكالت اماميه و سازمان دعوت عباسيان (شبهات ها و تفاوت ها)، نشر معارف، قم، ۱۳۹۰ش.
۴۶. موسوی خمینی، سيد روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسسه مطبوعات دار العلم، ۲ جلد، قم، بی تا.
۴۷. نجاشی، احمد بن علی، رجال، محقق: موسی شبیری زنجانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۵ش.
۴۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغيبة، محقق: علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ق.
۴۹. نوری، میرزا حسین، خاتمة المستدرک، محقق: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۹ جلد، قم، ۱۴۱۷ق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَفَضْلًا مَعْلَى
پژوهشنامه موعود

مجلة الموعود - فصليتان - علمية

السنة الأولى، العدد الثاني، لشهرى الخريف و الشتاء لسنة

صاحب الامتياز: معهد البحوث والدراسات المهدوية وموعود الإنتظار البويا؛ مركز المهدوية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة المدير المسؤول: حجة الإسلام والمسلمين محبتى الكلباسي رئيس التحرير: حجة الإسلام والمسلمين مهدي يوسفیان المدير الداخلي وسكرتير التحرير: حجة الإسلام والمسلمين حسين على الجبارى ويراستاز: ابوالفضل عليدوست المترجم الإنجليزي: زينب فرجام فرد المترجم العربي: ضياء الذهاوى	هيئة التحرير (حسب ترتيب الحروف): المهى نژاد، حسين (أستاذ معيد في معهد العلوم والثقافة الإسلامية) بهروزى لك، غلامرضا (الأستاذ في جامعة باقر العلوم) دهقانى آراني، زهير (باحث في معهد الدراسات للمهدوية وموعود الإنتظار البويا) شاكرى زواردهى، روح الله (أستاذ معيد في جامعة طهران) صفرى فروشاني، نعمة الله (أستاذ في جامعة المصطفى العالمية) عرفان، اميرمحسن (أستاذ مساعد في جامعة المعارف الاسلامية قم المقدسة) كلباسى، محبتى (استاذ في الحوزة العلمية في قم) معنوى، سيدمحبتى (فاضل في الحوزة، باحث في معهد الدراسات للمهدوية وموعود الإنتظار البويا) يوسفیان، مهدي (فاضل في الحوزة، مدير في معهد الدراسات للمهدوية وموعود الانتظار البويا)
---	--



عنوان مكتب المجلة: شارع الشهداء (صفائية) زقاق آمان مركز المهدوية التخصصى، معهد و مركز الدراسات المهدوية وموعود الإنتظار البويا. رقم الهاتف: ٠٢٥٣٧٨٤١٤١٠؛ رقم الفاكس: ٣٧١٣٥١١٩
١٢٥٣٧٧٣٧١٦٠: الصندوق البريدي: ٣٧١٣٥١١٩
المبريد الإلكتروني: mouoodmag@gmail.com
الموقع المجلة: www.mouoodmag.ir
قناة افتراضية: @mahdaviatmag
الشابا: ٢٧١٧-٠٢٤١
سعر المجلة: ٣٠٠٠٠٠ ريال

التحقق من معايير الشرعية اللازمة للحكومة في المجتمع المهدوي

اميد درويشي^١

واحد من المواضيع التي تم التطرق إليها في البحوث السياسية - الإجتماعية هو مسألة «الشرعية» المكتسبة للأنظمة السياسية، حيث لاقى إهتماماً كبيراً من جانب الحكومات وذلك منذ العهود السابقة وإلى وقتنا الحاضر، ولاشك فإن الحكومة التي سيتولها وقيمها مولانا صاحب العصر والزمان عجل الله تعال فرجه الشريف في عصر ما بعد الظهري بحاجة كذلك إلى الشرعية حالها حال بقية الحكومات، لكن أي الأسس والقواعد التي تبني عليها شرعية حكومته فهذا هو الموضوع الذي تناولته هذه المقالة والدراسة التي نحن بصدددها، وقد سعت هذه المقالة إلى دراسة بعض من تلك المباني والأسس المطروحة لشرعية الحكومات من قبيل: الشرعية الإلهية، الأفضلية الذاتية للحكام، الشرعية الناتجة عن القوة والغلبة، الشرعية الحاصلة من السنة، وايضاً أسس العقد الإجتماعي، ومقايستها والتحقق من صحتها وإعتباريتها مع حكومة الإمام صاحب العصر والزمان عجل الله تعال فرجه الشريف، واستخلصت المقالة التي تم كتابتها بالاسلوب الوصفي - التحليلي إلى إن المنشأ الأصلي لشرعية حكومة الإمام صاحب الأمر عجل الله تعال فرجه الشريف هو نابع من "الشرعية الإلهية" وحق تشكيها جاء من جانب البارئ عز وجل لكي يحكم ويبسط هيمنته على العالم بأسره، بالطبع فإن هناك بعض آخر من الأسس والمباني الشرعية مثل الوراثة والأفضلية الذاتية تلعب دوراً في شرعية حكومة مولانا الإمام المهدي عجل الله تعال فرجه الشريف وتعتبر في الحقيقة نوعاً من التأييد والتأكيد على الشرعية الإلهية لحكومة الإمام الموعود .

المصطلحات المحورية: الحكومة، الشرعية، الشرعية الإلهية، العقد الإجتماعي، السنة، القدرة، الأفضلية الذاتية .

پژوهشنامه موعود

سال اول / شماره ٢ / پاییز و زمستان ١٣٩٨

مراجعة ونقد إستقطابات السيد محمد بن فلاح وأحمد اسماعيل البصري في ظهور القائم والمهدي الأول قبل الظهور .

¹ محمد شهبازيان

² مسلم كامياب

من الطبيعي القول بأن الرؤية المهديوية العظيمة قد تعرضت وعبر مختلف المراحل التاريخية الى هجمات شرسة من لدن التيارات والحركات الإنحرافية والكاذبة، حيث مهد بعض من هؤلاء ومن خلال طرح تعاليم مثل «المهدي الأول» و «المهدي قبل الظهور» و «تعدد المهديين» الأرضية والمناخ المناسب لوضع أنفسهم مكان المهدي الموعود الحقيقي والعمل على مقدار ما لمصادرة وظائف عصر الظهور والإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام وانتسابها لهم . ومن جملة المدعين هو السيد محمد بن فلاح مؤسس الفرقة المشعشعية وأحمد اسماعيل البصري مؤسس المجموعة اليمانية، حيث عملوا وبواسطة طرح تعدد المهديين والتعريف بأنفسهم بأنهم المهدي الأول الى مصادرة التعاليم المهديوية وتحويلها لصالحهم .

والمقالة هذه جرى تأليفها بالطريقة الوصفية التحليلية النقدية فهي وضمن بيان آراء ونظريات هاتين الفرقتين وخلفيتهما تقوم بدراسة ادلتها والنظريات التي تم إعتمادها من جانبها ومن أهم الأدلة الواهية تلك هي: الفهم الخاطئ لمصطلح المهدي، والإستفادة من الروايات المجعولة والمزيفة، والنصوص غير المعتبرة مثل الهداية الكبرى وقتن ابن حماد والتأويل التي لا دليل لها .

المصطلحات المحورية: المهديوية، محمد بن فلاح، المشعشعية، أحمد اسماعيل البصري، اليماني، تعدد المهدي .

١. طالب في المرحلة الرابعة في مركز المهديوية التخصصي .

٢. محقق في معهد البحوث المهديوية الانتظار البويا للموعود .

انعكاسات المهديوية في إيجاد الثورة الإسلامية الإيرانية ومخاضاتها

محسن شريعتي^١

المقالة التي بين أيدينا تتطرق الى الإنعكاسات الحمة للعقيدة المهديوية في صنع وتشكيل وبلورة الثورة الإسلامية الإيرانية ومخاضاتها، وإفتراضية هذا البحث الجاري هو إن الثورة الإسلامية وقعت تحت تأثير الرؤية والفكرة المهديوية، وهي المثال البارز للثورات التي حدثت من بعد الموعود والانتظار لاسيما من خلال المنهجية والقراءة التي طرحها الإمام الخميني عليه السلام عن المهديوية وذلك في سنة ١٣٤٢ شمسية، وهذه الرؤية أضحت بصورة رسمية خارطة طريق وعامل قوي ومحرك كبير في المجال السياسي والثوري للشعب الإيراني .

وتبني هذه الدراسة التي اعتمدت على الأسلوب الوصفي - التحليلي على اساس الدراسات والمطالعات الخاصة بالعلم الإجتماع . وجرى تصنيف النتائج التي خرجت منها هذه الدراسة الى اربعة مجالات، وقد تركت الرؤية المهديوية تأثيرتها وبصماتها في المرحلة الأولى في مجال الوعي والتغيير في مسألة الرؤية العالمية للشعب الإيراني وبعد إيجاد الرؤية العالمية فإن العقيدة المهديوية لعبت دوراً مثمراً للغاية في مجال القيم، وفي الحقيقة فإن إيجاد القيم المهديوية تحققت في ظل وعناية هذه الثورة . وقد كانت العقيدة والرؤية المهديوية أيضاً لها تأثيراتها الواضحة على الثورة الإسلامية في مجال المعايير والإرهاصات السلوكية يعني إن المهديوية خلقت وأوجدت قيماً شكلت منعطفاً واضحاً على الثورة وفي نهاية المطاف فقد ظهرت وبرزت في مجال الرموز والشخص المهدوية وذلك لأجل الإسراع في موضوع الثورة الإيرانية .

المصطلحات المحورية: المهديوية، الثورة الإيرانية، الوعي، القيمة، المعيار، الرمز.

١. باحث في معهد المهديوية للبحوث الانتظار البوياء للموعود وطالب في المرحلة الرابعة للمهديوية الإنتاج السياسي -

مسار تطور آراء المستشرقين حول المهدوية : المرحلة الثانية (من ١٩٤٦ وحتى ١٩٧٨ ميلادي)

زهيردهقاني الآراني^١

لقد أولى مجموعة من المستشرقين والمحققين والباحثين الغربيين ومنذ أكثر من ١٥٠ سنة مضت علاقة وإهتمام واسع في موضوع المهدوية ومكانتها بالنسبة في العقائد الإسلامية، وقد قاموا في هذا الجانب بنشاطات وفعاليات كبيرة . ومن الملاحظ فإن متابعة دراسات هؤلاء والتعمق فيها يظهر بإيجاد نوع من التغيير والتحول في تقاريرهم وآرائهم المطروحة عبر مرور الزمان . ويمكن ونظراً إلى بعض المؤشرات تقسيم آراء ونظريات المحققين والكتّاب الغربيين حول المهدوية إلى اربعة مراحل وفترات زمنية ملحوظة، وأخذت هذه المقالة على عاتقها دراسة مسار التحول والتغير في آرائهم في المرحلة والفترة الثانية والتي تنحصر (من سنة ١٩٤٦ وحتى سنة ١٩٧٨ ميلادية) وكانت الدراسة هذه هي من النوع الإكتشافي وجرى تهيئتها بواسطة الاسلوب الوصفي - التحليلي وجرى فيها وبعد التقسيم إلى التطرق إلى أهم الآراء والنظريات التي تبناها المستشرقين في مسألة المهدوية في تلك البرهة الزمنية، والتحليل والإحصائيات المختلفة في مجال نوع وحجم المواضيع ذات الصلة وطرح المصادر التي تم ذكرها والإعتماد عليها، وبعض الإحصائيات الأخرى من جملتها هوية المستشرقين في تلك المرحلة الزمنية .

المصطلحات المحورية: المهدوية، المستشرقون، مسار تغيير الآراء، المنقذ الإسلامي .

پژوهشنامه موعود

سال اول / شماره ٢ / پاییز و زمستان ١٣٩٨

بحث دور المعصية والتوبة في تأخير وتعجيل ظهور المنتقد اليهودي

^١ رحيم كاركير

^٢ جمال فلاح البخداني

لاشك ولأريب فإن واحدة من العلل والأسباب التي جرّت الإنسان وساقته الى الدمار والهلاك طوال التاريخ هي عملية ارتكاب المعصية والذنب، وقد تم الأذعان الى هذه السنّة الإلهية في الكتاب المقدس لليهود، حيث ورد إن سبب عدم الأستفادة من النعم المتوفرة لاسيما نعمة الخلاص والنجاة هي وجود المعصية، ويدعن ويعترف هناك على حقيقة مفادها إن بني اسرائيل واليهود كانوا يعبدون الله، وإن الله هو المخلص والمنتقد الوحيد للقوم ويقف الى جانبهم ولكن حينما عصوه ولم يقدموا له فروض التوبة والطاعة تركهم وابتلائهم بأنواع البلاءات والإمتحانات . وقد سعت هذه الدراسة التي جرى كتابتها بالإسلوب الوصفي - التحليلي الى بيان إن واحد من العلل والموانع التي وقفت حائلاً أمام ظهور الماشيح هو وجود المعصية وإثبات حقيقة وهي إنه وكما كانت المعصية سبباً في بلاء وعذاب بني اسرائيل واليهود فإن التوبة يمكن أن ترفع عن هؤلاء القوم تلك الشدائد والمحن وتمهي المقدمات اللازمة للخلاص وبالتالي التعجيل في ظهور الماشيح .

المصطلحات المحورية: التوبة، المعصية، المنتقد، النجاة، الماشيح، التأخير، التعجيل .

دراسة حول مكانة ودور محمد بن همام الأسكافي في موضوع منظومة الوكالة

محمد مهدي الصمصامي¹

جواد الجعفري²

لعب بعض من علماء عصر الغيبة الصغرى والى جانب العمل على إنتقال علوم ومعارف أهل البيت عليه السلام وذلك في إطار بيان الروايات والآثار التي تركها السابقون، دوراً في منظومة الوكالة كذلك . ومن بين هؤلاء العلماء يمكن ذكر محمد بن همام الاسكافي .

وهذه المقالة والتي تم كتابتها بالاسلوب الوصفي - التحليلي هي بصدد دراسة مكانة ودور محمد بن همام في موضوع وأمر الوكالة، ويثبت ومن خلال البحث والغوار في المصادر الحديثية والتاريخية، بأن هذا العالم كان واحداً من أعضاء منظومة الوكالة في عصور فترة الوكيل الثاني والثالث وتولى مسؤولتها كذلك لمدة، وأشارة المقالة المذكورة ايضاً وبعد دراسة دوره في منظومة الوكالة الى ممارساته الفعالة في هذا الجانب وإعتباره بيانه هو العامل الأبرز في تثبيت وكالة محمد بن عثمان والحسين بن روح ومساهمته بشكل قوي في التصدي الى المدعين كذباً ومهتاناً والوكلاء المنحرفين وخاصة الشلمغاني، والأستفادة من التقية في إخفاء إسم ومكان الإمام الثاني عشر عليه السلام .

المصطلحات المحورية: الغيبة الصغرى، منظومة الوكالة، محمد بن همام الاسكافي، محمد بن عثمان، الحسين بن روح، الشلمغاني.

An Examination Around the Position and Role of Muhammad Ibn Homam Eskafi in the So-called Foundation for Delegation

Muhammad Mahdi Samsami¹

Javad jafari²

Some scholars at the Minor Occultation era, in addition to transmitting the teachings of the People of the Household in the form of narrations and works of the past people, also played the role of advocate in the so-called foundation for delegation; among them, we can mention Muhammad Ibn Homam Eskafi.

This paper, with a descriptive-analytic method, intends to investigate the position and role of Muhammad ibn Homam in the so-called foundation for delegation.

This study, by investigating and searching the historical and hadith sources, proves that Muhammad ibn Homam was one of the members of the so-called foundation for delegation during the second and third lawyer period and was in charge of the so-called foundation for delegation for short time. Moreover, by investigating his role in the so-called foundation for delegation, we mention that he had played a significant role in consolidating the delegation of Muhammad ibn Othman and Hussain ibn Noah, and in confronting the false claimants and devious attorneys, especially Shalmaghani, and has used the strategy of prevarication to conceal the name and the location of the Twelfth Imam.

Keywords: Minor Occultation, the so-called foundation for delegation, Muhammad ibn Homam Skafi, Muhammd ibn Othman, Hussain ibn Noah. Shalmaghani.

1. Researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism of Intizsr Pooya.
Mmsk1357@chmail.ir

2. Higher levels of Islamic Seminary (hawzah). Javad1350jafari@gmail.com

An Examination of the Role of Sin and Repentance in Delaying and Hastening the Appearance of the Jewish Savior

Rahim Kargar¹, Jamal Falah Yakhdani²

One of the reasons that has historically led people to morass of destruction is sin. The Jewish Bible acknowledges this divine tradition which was the reason to the deprivation of people of all sorts of blessings, especially salvation, due to the sin. There, it acknowledges the fact that as long as the Israelites and the Jews worshiped God, He was by their side as their only Savior; however, when they rebelled and did not repent, God left them and afflicted them with all sorts of calamities.

This study, with a descriptive-analytic method and with the aim of explaining the status of one of the barriers of the appearance of Mashih (Messiah) which is the sin, proves this fact that sin has caused the hardship and suffering for the Israelites and the Jews, and repentance can also alleviate these hardships and prepare the preliminaries for salvation and speed up the appearance of Mashih (Messiah).

Keywords: repentance, sin, savior, salvation, Mashih (Messiah), delay, hastening.

-
1. Assistant Professor and the Faculty Member at the Research Center of Islamic Sciences and Culture. RKAREGAR313@gmail.com
 2. Researcher of Level 4 of Mahdism, Political-Social Branch. Shahin1331@gmail.com

The Process of Evolution of Orientalists' Views on Mahdism: Second Period (from 1946-1978 AD)

Zoheir Dehghani Arani¹

Western scholars and orientalist views in the field of Mahdism and related issues have undergone many changes in the last 150 years. According to some indicators, these views can be divided into four periods that the study of the evolution of their views in the second period (from 1946 to 1978) is the subject of the current paper. This paper is an exploratory research and is prepared by descriptive-analytical method and after categorizing and mentioning the most important views of the scholars on the Mahdism in this period, various analyzes and statistics on the type and volume of the topics of interest, sources used, and some other statistics including nationality of the Orientalists, are presented. According to the results of the current study, this period has distinctions from the earlier and subsequent periods, including more detailed views in the field of Mahdism and specialized research of some Orientalists on the subject of Shiite Mahdism.

Keywords: Mahdism, Orientalists, the process of view change, Islamic Messianism.

1. Researcher at the Research Center of Messianism and Mahdism of Entezare Pooya. zdarani@yahoo.com.

The Reflection of Mahdism in the Formation of Islamic Revolution of Iran

*Mohsen Shariati*¹

The current paper reflects on the belief of Mahdism in the formation of the Islamic Revolution of Iran. It is assumed that the Islamic Revolution was influenced by the idea of Mahdism and is a prominent example of the revolutions that have taken place with attention to the messianic and awaiting aspect, especially with the approach and the reading presented by Imam Khomeini about Mahdism since 1342 (Solar Year). This belief officially appeared in the political and revolutionary arena of the Iranian people as a powerful and major driving force. The research method in this regard is a descriptive-analytic one and is based on the sociological studies. The findings of this paper are categorized into four areas. The belief of Mahdism in the first place has influenced the area of perception and change in the world-view of the people, and after establishing a world-view, it is beneficial in the realm of values and in fact, it has created Mahdavi values in line with the revolution. Mahdism belief has had an impact on the Revolution in the realm of behavioral norms, that is, Mahdism created values which affected the Revolution in line with it and finally, in the realm of symbols and Mahdism symbols, it has emerged to accelerate the Iranian Revolution.

Keywords: Mahdism, Revolution of Iran, view point, value, norm, symbol.

1. Researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism of Intizar Pooya, Student of Level 4 of Mahdism, Political-Social Branch. Shariati313@yahoo.com

Examining and Criticizing the Speculations of Seyyed Muhammad Ibn Fallah and Ahmad Ibn Ismail Basri, in the Appearance of First Ghaem and Mahdi Before the Appearance

Muhammad Shahbazian¹, Moslem Kamyab²

Throughout history, the great idea of Mahdism has always been attacked by the deviant and false movements. Some of them have created a ground to mispresent themselves as the promised Mahdi (A.S) by presenting teachings such as “the first Mahdi” and “Mahdi before appearance”, and “the severalty of Mahdi(s) to the extent that they have confiscated the functions of the Appearance era and Imam Mahdi in their own name. Seyyed Muhammad ibn Fallah, the founder of the Musha'sha'iyah sect, and Ahmad Ismail Basri, the founder of Yamani group, are among the claimants who have sought to confiscate the Mahdism teachings in their own favor by claiming the severalty of Mahdi(s) and introducing themselves as the first Mahdi.

The following article, organized in a descriptive-analytic-critical manner, has investigated the documents these two sects have presented while explaining the viewpoint of these two sects and their background. The misunderstanding of the word “Mahdi”, the use of fake narrations and invalid texts such as “al-Hedayat al-Kobra”, and “al-Fitan ibn Hemmad”, and the use of unreasonable interpretations are amongst the most important proofs of their falsity.

Keywords: Mahdism, Muhammad ibn Fallah, Musha'sha'iyah, Ahmad Ismail Basri, Yamani, the severalty of Madi(s).

-
1. Graduate Student of Level 4, at the Specialized Center of Mahdism. tarid@chmail.ir
 2. Researcher at the Research Center of Messianism and Mahdism of Intizar Pouya. moslemkamyab61@gmail.com

Validation of the Criteria of Legitimacy of the Government in Mahdavi Society

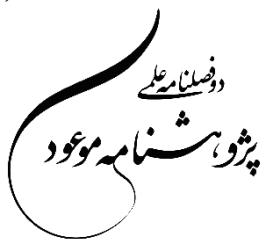
Omid Darvishi¹

One of the issues in the social-political debates is the issue of “legitimacy” of the political systems that has been the focus of attention of the governments for a long time. The government, which will be established in the post-appearance era by Imam of the Time (A.S), needs legitimacy like other governments. But what the basis of the legitimacy of his government is, is the subject which this paper seeks to explain. This article attempts to examine some of the foundations of the legitimacy of governments, such as divine legitimacy, the inherent superiority of the rulers, the legitimacy gained from force and dominance, the legitimacy gained from tradition as well as the basis of the social contract, and validate them with the government of Imam of the Time (A.S). This paper, with a descriptive-analytic method, concludes that the main origin of the legitimacy of the Imam of the Time’s government is “the Divine legitimacy”, and God has given him the right to rule the whole world. The other principles of the legitimacy such as inheritance or inherent superiority also play a role in the legitimacy of his government. In fact, in some way, the Divine legitimacy confirms the government of Imam of the Time (A.S).

Keywords: government, legitimacy, Divine legitimacy, social contract, tradition (sunnah), power, inherent superiority.

1. Researcher at the Research Center of Messianism and Mahdism of Entezare Pooya.
Omid6922@gmail.com

In the Name of Allah, the Most Beneficent, the Most Merciful



Two-Quarterly Scientific-Promotional Journal of Mahdism

First Year, Vol. 2, autumn and winter 2019-2020

<p>Magazine Owner: Mahdism and Messianism Research Center of Intezar Pooya (Dynamic Awaiting), Specialized Center of Mahdism of Qom Seminary</p> <p>Managing Editor: Clergy of Islam Mojtaba Kalbasi</p> <p>Editor in Chief: Clergy of Islam Mehdi Yousefian</p> <p>Internal Manager and Editorial Staff: Clergy of Islam Hussain Ali Jabbari</p> <p>Editor: Abolfasl Alidoost</p> <p>English Translator: Zeynab Farjamfard</p> <p>Arabic Translator: Ze'ya az-zahavi</p>	<p>Editorial Board (Alphabetically Ordered):</p> <p>Elahinezhad, Hussein (Associate Professor of Islamic Sciences and Culture Research Center)</p> <p>Behrouzi Lak, Gholamreza (Professor at Baqir al-Ulum University)</p> <p>Dehghani Ara, Zoheir (Researcher in Mahdism and Messianism Research Center of Intezar Pooya)</p> <p>Shakeri Zavardehi, Rouhollah (Assistant Professor at Tehran University)</p> <p>Safari Foroushani, Nematollah (Professor at Al-Mustafa International University)</p> <p>Erfan, Amir Mohsen (Assistant Professor at Islamic Maaref University)</p> <p>Kalbasi, Mojtaba (Professor at University and Seminary)</p> <p>Ma'navi, Seyyed Mojtaba (Researcher in Mahdism and Messianism Research Center of Intezar Pooya)</p> <p>Yousefian, Mahdi (Seminary Scholar, Assistant Professor Al-Mustafa International University)</p>
--	--



Address: Mahdism and Messianism Research Center of Intezar Pouya, Specialized Center of Mahdism, Amar Alley, Shohada St. (Safaeyeh), Qom. Tel: 025-37841410, Fax: 025-37737160, P.O.B: 37135119
Website: <http://mouoodmag.ir>
Email: mouoodmag@gmail.com
Social network channel Address: @mahdaviatmag
ISSN: 2717-0241
Price: 300000 Rials