

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۸

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال هشتم، شماره ۲۹، تابستان ۱۳۹۸

شبهه اختلال هویتی شیعه در ساخت اندیشه مهدویت

علیرضا بهرامی^۱

چکیده

این مقاله با روش پدیدارشناسی اجتماعی، به مطالعه روایات و گزاره‌های مهدوی و نقد رویکرد تاریخی منکران در تحلیل آن می‌پردازد. ناآگاهی از اصول و ضوابط حاکم بر میراث و اندیشه و نیز برداشت‌های تاریخی گزینشی دو خطای مهم در این انتساب‌هاست. در این نوشته با طرح شواهدی ثابت می‌شود که اولاً اندیشه مهدویت در دوره تدوین جوامع بر ساخته نشده بلکه تنظیم و تبویب و در قالب یک دستگاه فکری ارائه شده است. ثانیاً طرح لایه‌های مختلف این آموزه در دوره‌های مختلف براساس فهم و خواست مخاطبان بوده است. ثالثاً بازتاب‌های اجتماعی این اندیشه در دوره‌های تاریخی گوناگون اصالت آموزه مهدویت شیعی و بطلان و سستی اندیشه‌واره‌های بدیل را روشن ساخته است.

واژگان کلیدی

مهدویت، اختلال هویتی شیعه، انتظار، شبهات.

۱. دانش‌آموخته مرکز تخصصی ائمه اطهار (ع) حوزه علمیه قم (alirezab60@gmail.com).

مهدویت و انتظار به عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم عقیدتی نزد شیعیان، همواره به عنوان یکی از اختصاصات و تمایزات ایشان در معرض نقد مخالفان بوده است. این نقد قطعه‌ای از پازل بزرگی است که با انگیزه‌های گوناگون مذهبی، قومی و گاه روانی مطرح شده است. همسان با رشد اندیشه امامیه می‌توان سیر تطوری برای شبهات بر علیه شیعه نیز ترسیم نمود. شبهات نخستین در حوزه امامت بر محور عدم نص و انعقاد اجماع و تنافس در بیان فضائل خلفاء در برابر ائمه علیهم‌السلام تنظیم می‌شد. در حوزه مهدویت نیز شبهاتی همچون عقب نداشتن امام عسکری علیه‌السلام و نیز عدم تولد موعود مطرح بود. اما به تدریج اصالت و هویت شیعه در هر دو حوزه هدف گرفته شد. باور نگارنده بر آن است که شدت و دامنه این هجمه در دوره معاصر معلول ارتباط و هم‌افزایی میان جریان‌های سلفی و گروهی از مستشرقان است. ارجاع و استناد اقوال و ادبیات حاکم بر استدلال‌های رائج می‌توان شاهد قوی این مدعا به شمار رود.^۱ هدف گرفتن هویت و اصالت شبهه‌ای پرخطر است که شاید بتوان نخستین شبهات مرتبط با آن را در منشأ تشیع و ریشه‌داری شیعه در مباحثی هم‌چون عبدالله بن سبأ، غالیان و باورهای گنوسی به عنوان سرآغاز این رخداد جست‌وجو کرد.

هویت یکی از مفاهیم مؤثر در بنیادگرایی اسلامی به شمار می‌رود. مانوئل کاستلز در کتاب

۱. دارمستر، ایگناس گلدزیهر، فان فلوتن و مارگلیوث در تحلیل مهدویت از روش تاریخی استفاده کرده‌اند و در نتیجه با همدیگر هم سخن‌اند که مهدویت امری ساختگی و معلول شرایط سیاسی و اجتماعی یا سرخوردگی فردی و روان‌شناختی است. مردم از این راه به یک منجی آسمانی معتقد می‌شوند و بدین وسیله به قیام اجتماعی برای التیام روحی و روانی می‌رسند. (ری شهری، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۱۵۵-۱۵۶) بر همین اساس نویسنده مقاله «مهدویت در نگاشته‌های مستشرقان» معتقد است مهم‌ترین شبهه مستشرقان درباره مهدویت عدم اصالت اسلامی است. با همین رویکرد تلاش می‌شود اقتباسی بودن آن القا شود. (همو: ج: ۱، ۱۶۹) البته نیابستی همه مستشرقان را در یک گروه جای داد؛ در حالی که رنگ سیاسی و قدرت در مطالعات غرب یهودی حاکم است، رقیب‌انگاری آن با آموزه رجعت مسیح در آخرالزمان بر مطالعات مسیحی سایه انداخته است. در تقسیم‌بندی جغرافیایی هم رویکردهای آمریکایی و اروپایی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد. (همو: ج: ۱، ۱۴۴-۱۴۷) شاید بتوان یکی از نقاط مشترک میان پژوهش‌های این گروه از نویسندگان را، پروژه‌هایی دانست که به سفارش مراکز امنیتی و سیاسی برای مطالعه و آنالیز حرکت‌هایی مانند انقلاب اسلامی، حزب‌الله، مهدی‌سودانی و... دانست که با جهت‌دارشدن تحلیل‌ها و گاه غیرتخصصی شدن آن همراه است. (به عنوان نمونه رک: نقد و بررسی کتاب سابه خدا و امام غائب، سیدحسین و سیدولی رضا نصر، ایران‌نامه، ش: ۱۷، پائیز ۱۳۵۶، ش: ۱۷۱)

عصر اطلاعات هویت را به سه گروه مشروعیت بخش، مقاومت و برنامه دار تقسیم می‌کند و جریان بنیادگرایی در اسلام را از دسته هویت مقاومت می‌داند (کاستلز، ۱۳۸۴ ش: ۲، ۲۴). علاوه بر این کاستلز معتقد است بنیادگرایی، سنت‌گرا نیست و اسلام‌گرایان برای مقاومت اجتماعی و قیام سیاسی همواره به بازسازی هویت فرهنگی متوسل شده‌اند که در واقع پدیده‌ای فرامردن است. او در توضیح این ایده می‌نویسد:

یک هویت جدید در حال برساخته شدن است، اما نه با بازگشت به سنت بلکه با کارروی مواد و مصالح سنتی به منظور تحقق بخشیدن به دنیایی الهی و برادرانه که در آن توده‌های محروم و روشنفکران ناراضی ممکن است معنای جدیدی را برسازند که بدیل جهان شمولی است برای نظام جهانی پردکننده باشد (همو: ۳۷).

این‌که شیعه در میان جامعه اکثری مخالفان برای مستقل نشان دادن باورها خویش تلاش‌های مستمری داشته باشند، امری پذیرفتنی است؛ اما آیا این به معنای برساختن اعتقادات است؟ تعریف تلاش هویتی شیعه از منظر این گروه از مخالفان، از نوع مشروعیت بخش به شمار می‌رود. این بدان معناست که شیعیان فراتر از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام درصدد برساختن یک دستگاه اعتقادی کاملاً مجزا و مستقل هستند که قواعد و مسائل آن به گونه‌ای تنظیم شده که حیات اجتماعی ایشان در کشاکش با دیگر گروه‌ها و اندیشه‌ها را در دوره‌ها و شرایط گوناگون توجیه پذیر و قابل ادامه نماید. البته این نکته مخفی نیست که در مطالعه تاریخ کلامی آراء و اندیشه‌های کلامی میان آراء اصحاب امامیه و آموزه‌های اصیل اهل بیت علیهم‌السلام مرز قابل فهمی وجود دارد. اگرچه تلاش جریان‌های گوناگون شیعه در فرآیند تبیین، دفاع و پاسخ‌گویی به شبهات بر پایه داده‌های معارفی اهل بیت علیهم‌السلام استوار است، اما شیوه‌ها و راهبردهای مناسب تشخیص داده شده توسط هر گروه، الزاماً شبیه دیگر گروه‌ها نیست (سبحانی، ۱۳۹۱ ش: ۶۵).

شبهه چالش هویتی شیعه با بیان‌هایی تقریباً نزدیک به هم در عبارات معاصرانی هم‌چون احمد الامین، احمد الکاتب، ناصر القفاری و عبدالکریم سروش آمده است. در همه این بیانات سخن از راهبردی کردن بازسازی هویتی شیعه در شرایط چالشی غیبت و طرح و تبیین نظامی عقیدتی است که برون رفت جامعه از بحران دوره غیبت و امکان ادامه حیات در میان گروه‌های رقیب را امکان پذیر می‌سازد. گرچه شاید بتوان میان این که برخی این راهبرد را منجر به فروکاستن جایگاه و اثر اندیشه مهدویت دانست و یا دست‌آویزی برای نقد اصالت شیعه و

آموزه‌های بنیادین آن میان برخی از این افراد تفاوت‌هایی نیز قائل شد، اما اشتراک در نتایج و محتواهای مورد استناد، بررسی یکجای این آراء را توجیه می‌کند.

در پیشینه پاسخ به شبهات این افراد مقالاتی نگاشته شده که معمولاً تلاشی است برای نقد گزاره‌های مطرح و نفی آن از عقاید اصیل شیعه و اثبات وجود روایاتی از پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت در مورد مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه در منابع مختلف فریقین، تا طرح و انتشار این اندیشه پیش از غیبت را نیز اثبات نماید. در این نوشتار گونه دیگری از پاسخ که به نظر می‌رسد به لحاظ روشی سازگار با روح شبهه است مدنظر قرار خواهد گرفت. بُعد اجتماعی و بازتاب خارجی گزاره‌ها و آموزه‌های اعتقادی و تاریخ آن بلکه تاریخ تفکر و اندیشه محوری است که به خوبی نشان می‌دهد در دوره‌های مختلف و به حسب عوامل و مؤلفه‌های پیرامونی حاکم بر این فضا، چگونه بر گسترش یک باور تأثیر گذاشته است. این می‌تواند در کنار اصول و قواعد حاکم بر شناخت و انتقال میراث حدیثی - کلامی اصالت و هویت این آموزه‌ها را به اثبات برساند.

هویت بخشی مهدویت و انتظار در اندیشه شیعه

یکی از شبهاتی که در دوره معاصر به صورت گسترده مورد توجه منتقدان شیعه واقع شده، تردید در بنیان‌های اندیشه شیعه است که در این نوشته از آن به اصالت و هویت یاد کردیم. در این میان نگاه به مهدویت علاوه بر تردید در پیشینه، حال و آینده تفکر شیعه را نیز به مخاطره می‌اندازد. نمایش تبیین مهدویت در نظام باروه‌های شیعه به عنوان یک خلاء شخصیت اجتماعی ایشان و برساختن باورهایی برای پوشش دادن خلاءهای جامعه شیعه اعم از عاطفی و عقیدتی خروجی این باورهاست.

بُعد عاطفی این شبهه در فروکاستن این اندیشه اصیل و جامع در حد تعذیب دشمنان اهل بیت ﷺ و غاصبان حق ایشان رخ نموده است:

یک برداشت آن است که این مسئله به عنوان یکی از حواشی بحث مهدویت است که فلسفه جهان‌شمولی آن را زیر سؤال می‌برد و مهدویت را به عنوان یک فکر محلی و فرقه‌ای تنزل می‌دهد. این برداشت از مهدویت گاه به عنوان یک رفتار طبیعی از سوی شیعه قلمداد شده که به واسطه اقلیت بودن ایشان در طول تاریخ و تلاش برای مظلوم‌نمایی به حوزه‌ها و مباحث متعدد سرایت یافته و به عنوان عاملی برای حفظ و کنترل طرفدارانی شناخته شده که در معرض هجوم و شبهه بوده‌اند. به باور این گروه نظریه‌پردازان این اقدام نوعی تاریخ‌سازی مستقل برای شیعه است که خودخواهانه رسالت جهانی مهدویت و منجی را به نجات بخش شیعه تأویل برده‌اند. (سخنرانی دکتر

عبدالکریم سروش)

می‌توان تصویر ارائه شده توسط عبدالقاهر بغدادی از جریان خون خواهی امام حسین علیه السلام را از همین سنخ و سرآغازی برای مدعیان مهدویت نوعی نیز دانست. وی شهادت امام حسین علیه السلام را نقطه پایان امامت در اندیشه گروهی می‌داند که پس از سه امام نخست امامت دیگری را برننافته‌اند و به رجعت ایشان باور دارند:

وفرقه قالت انقطعت الامامة بعد الحسين... فلا يثبتون إمامة لاحد بعدهم وثبتوا رجعتهم لا لتعليم الناس امور دينهم، ولكن لطلب الثأر و قتل أعدائهم والمتوثبين عليهم الآخذين حقوقهم وهذا معنى خروج المهدي عندهم و قيام القائم (اشعری، ۱۳۹۰ش: ۷۱)؛

فرقه‌ای گفته‌اند امامت بعد از حسین علیه السلام منقطع گشته... پس امامت را بعد از ایشان برای هیچ‌کس ثابت نمی‌دانند و رجعت ایشان را نه برای تعلیم امور دینی مردم بلکه برای خون خواهی و کشتار دشمنان و غاصبان حق ایشان تثبیت کرده‌اند و این همان معنای خروج مهدی و قیام قائم نزد ایشان است.

عابد الجابری نیز با طرح مجموعه‌ای از ایرادات اندیشه مهدویت را ریشه در باورهای یهود و متکی بر یک ایدئولوژی کامل به نام «ایدئولوژی مساکین» می‌داند. طبق این باور کسانی که هیچ قدرتی بر برداشتن ظلم از خویش ندارند منتظر شخصی هستند که خداوند برای نجات ایشان بفرستد.^۱

ساخت مهدویت و استناد آن به روایات اهل بیت علیهم السلام برای موجه جلوه دادن این اندیشه، سرآغاز بیان شبهه توسط قفاری است:

وهی خیالات صاغوها علی شکل روایات عن ائمة اهل البيت لتأخذ صفة العصمة و القداسة عند اتباعهم (القفاری، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ۸۲۳)؛
این (اندیشه) خیالاتی است که در قالب روایاتی از ائمه اهل‌البیت ریخته شده تا رنگ و بوی عصمت و قداست نزد پیروان‌شان بگیرد.

در گام نخست پاسخ به این بیان باید گفت این که گروهی آمال خویش را در شخصی دیده و

۱. باور او بر آن است که این اصل که ریشه در باورهای یهودی دارد از قبایل یمنی به کوفه و به ویژه خاندان کندی منتقل شده است. همین ترسیم مقدمه‌ای برای انکار گروه قابل توجهی از روایات نیز هست. (الجابری، ۲۰۰۰م:

اطلاق مهدی نمایند یا آن که گروهی از آن بهره‌برداری سوء کرده و آن را ابزاری برای اعمال سیاست‌های خویش قرار داده باشند، به معنای تشمت در اندیشه اصیل مهدویت نیست. گو آن که بنیان باورهای شیعی بر ظلم‌ستیزی و مبارزه با نمادهای طاغوتی و اسکتباری است و این الگویی است که در دوره غیبت نیز همانند دوره حضور دنبال شده است. اما این اصل با آرمان‌خواهی و انتظار نیز از سنخ عمل است نه از سنخ خمودگی و «انتظار، یک عمل است، بی‌عملی نیست» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴).

گو آن که این‌گونه تردیدآفرینی نه تنها به شیعه و اندیشه مهدویت، بلکه به همه ادیان و آموزه‌های ایشان تسری می‌یابد. این بدان جهت است که بعد تاریخی و گزارش اعتقادات مذهبی، اشکالی است که عدم اعتماد بر گزارش مشترک میان همه ادیان و مذاهب است. به عبارت دیگر:

اگر این شیوه تحلیل درباره عقاید فرقه‌ای صحیح باشد، باید تا انتهای منطقی آن پیش رفت و نه تنها باور این یا آن فرقه دینی، بلکه اصل باور به دین را نتیجه توهم و خودفریبی دانست؛ یعنی همان تحلیل فوئر باخرو مارکس را کاملاً به کار گرفت (اسلامی، ۱۳۸۱ ش: ۶۳-۶۴).

به نظر می‌رسد نقطه مشترک این ایرادات، تصویری است که از میراث در ذهن این گروه از منتقدان شکل گرفته است. تعریف نقش و جایگاه هر یک از مؤلفه‌های دخیل در میراث نتایج فوق را پدید آورده است. اصحاب امامیه و فضای اجتماعی حاکم بر شیعه چه نقشی در پیدایش و انتقال میراث داشته‌اند؟ پاسخ به این سؤال نقش اساسی در فهم این مسئله خواهد داشت. به باور این گروه از منتقدان اصحاب امامیه برای تبیین آموزه‌های دینی و یا راهبری جامعه شیعه اقدام به طرح و یا وضع احادیثی منسوب به امامان شیعه نموده‌اند. این در حالی است که جایگاه اصحاب به عنوان ناقلان میراث و نیز طراحان سؤال از امامان منحصر بوده است. اتهام ساختگی بودن احادیث، ضمن آن که با سنت حدیثی و تحفظ اصحاب مخالف است، باعث می‌شود هیچ اعتمادی به هیچ گزارش تاریخی و یا دینی نسبت به همه زمان‌ها و ادیان باقی نماند. برای روشن شدن این ادعا از سویی به مطالعه نقش پدیده‌های اجتماعی و انگاره‌های اعتقادی رایج در میان جامعه و نحوه انعکاس آن در میراث حدیثی خواهیم پرداخت. از سوی دیگر بازتاب‌های اجتماعی مسئله مهدویت را مورد مطالعه قرار خواهیم داد تا نشان دهیم این به عنوان یک باور عمومی در میان مسلمانان جاری بوده و ادعای برساخته بودن این آموزه از سوی بزرگان امامیه از پشتوانه تاریخی و اجتماعی محکمی برخوردار نیست.

میراث حدیثی، از اندیشه تا پدیده‌ای اجتماعی

فرآیند فهم روایات و رسیدن به قوت استناد در روایات مسلتم مراعات قواعدی است که می‌توان آن را به حوزه سند، متن و قرائن تقسیم نمود. امروزه این نکته مورد اتفاق پژوهشگران میراث پژوه است که عناصر گوناگونی هم‌چون فضای صدور روایات، راویان و طرق نقل، مصادر نقل و خانواده احادیث مرتبط با متن در فهم دقیق روایات و نزدیک شدن به قوی‌ترین احتمالات در فهم مراد حقیقی مؤثر است. هریک از مؤلفه‌های افزاینده و یا کاهنده اعتماد به صدور متن از امام و کشف اراده جدی سهمی در این فرآیند دارد. روشن‌ترین شاهد این مدعا انعکاس و بازتاب‌های اجتماعی برخی روایات است. شاید بتوان روشن‌ترین شواهد این مدعا را بازتاب‌های اجتماعی و سیاسی روایاتی هم‌چون «من مات و لیس فی عنقه بیعة امام» و داستان تبوک و معرفی منافقان توسط حذیفه بن یمان دانست.

روایات و بسترهای اجتماعی آن

ملاحظه مخاطبان در سطوح مختلفی در صدور و تعمیق مفاهیم فقهی، اخلاقی و اعتقادی تأثیر می‌گذارد. پدیده‌ترین بحث در پیوند با این مؤلفه، تقیه است که گویای فضای حاکم بر صدور روایت است. جنبه دیگری از این بحث را در پرداخت و توسعه و تعمیق مفاهیم مطرح باید جست‌وجو کرد. این نکته قطعی است که امامان معصوم در فضای خلأ سخن نگفته‌اند و علاوه بر ملاحظه سطح مخاطبان و فهم ایشان به نیازها و ضرورت‌های حاکم بر انتقال و آموزش مفاهیم دینی نیز توجه داشته‌اند. پس این نکته نیز روی دیگر سکه ملاحظه مخاطبان است که دغدغه‌ها، علاقه‌مندی‌ها و آسیب‌های اجتماعی و فکری حاکم نیز از عوامل مؤثر در صدور و گسترش مفاهیمی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. البته اگرچه این فعالیت لازمه حضور و نقش‌آفرینی امام در عینیت جامعه است، اما در هر حال امام الگوی هدایت الهی را نیز آن‌گونه که سعادت نهایی ایشان را نیز فراهم آورد، دنبال می‌کند. پس تلقی جامعه‌زدگی و روزمرگی، سیاست‌زدگی نیز از این کارکرد منتفی است.

همان‌گونه که گفته شد این روند در هر سه حوزه فقه، عقاید و اخلاق دیده می‌شود. مطالعه نمونه‌های این بسترها نشان‌دهنده حیات و نشاط جامعه علمی و اصحاب و عرضه و حل مسائل گوناگون مطرح در میان اصحاب و گروه‌های مقابل در جامعه عصر حضور است.

ارث و عصبه

عول و تعصیب مسئله‌ای اختلافی بین شیعه و اهل سنت است. عول (کم بودن اموال نسبت به سهام) در اندیشه اهل سنت بر همه اهل الفرائض وارد می‌شود. اما شیعه با تکیه بر قواعدی هم‌چون «إن السهام لاتعول» و صحیح‌ه سالم بن عبدالرحمن الاشل «إن الله عزوجل أدخل الأبوين علی جمیع أهل الفرائض فلم یبقصهما من السدس لكل واحد منهما و أدخل الزوج و الزوجة علی جمیع أهل الموارث فلم یبقصهما من الربع و الثمن» (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۷، ۸۲) ارث را در بن بست عول و تعصیب وارد نساخته است. به نظر می‌رسد طرح این مسئله در موطأ مالک (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۷۲۰) به عنوان نخستین منبع مدون اهل سنت در فقه و مرجع رسمی فتوا و مورد تأیید دستگاه خلافت، موجب گسترش طرح این مسئله رد روایات شیعه و بازتاب آن در میان اصحاب امامیه شده است. گرچه نخستین طلیعه طرح بحث در روایتی منسوب به پیامبر ﷺ است که صحیح مسلم گزارش نموده، (قشیری، بی‌تا: ج ۳، ۱۲۳۴) اما نحوه پاسخ اهل بیت علیهم‌السلام به حق عصبه گویای فضای حاکم بر اندیشه مخالفان است. عباراتی هم‌چون «المال للأقرب و العصبه فی فیہ التراب» (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۷، ۷۵) موضع قاطع در برابر این حکم ناصحیح است. طرفه آن که اصحاب امامیه نیز به خوبی بر رأی اهل بیت علیهم‌السلام در این مسئله آگاهی داشته و تقیه‌ای بودن گزارش‌های مخالف را به خوبی تشخیص می‌دهند. روایت عبدالله محرر از امام صادق علیه‌السلام نمونه روشن این موضع است. وی به محض گزارش شنیده خود از امام صادق علیه‌السلام در سفر حج مبنی بر سهم بردن عصبه، با این پاسخ اصحاب روبرو می‌شود که امام با تواز سر تقیه سخن گفته است. (همو: ۸۷)

نبیذ

عادات و عرف حاکم بر جامعه و نیز توجیه و تفسیرها و برداشت‌های خاص از عناوین و موضوعات شرعی، از جمله دیگر مباحثی است که بستر طرح گروهی از روایات بوده است. مسئله نبیذ و حرمت آن از همین قبیل است. ریشه بحث در اختلاف در مصداق و خلط با فقع است. در حالی که اکثر روایات و حتی مناظرات گزارش شده منصرف به نبیذ حرام است، باور گروهی از مردم بر آن بوده که نبیذ حرام نبوده و اسکار با آن نیز موجب حد نیست. (قشیری نیشابوری، بی‌تا: ج ۱، ۲۳) سؤال کلبی نسابه^۱ از امام صادق علیه‌السلام، گویای چرایی این باور غلط

۱. طبق گزارش کلینی، وی ابتدا سؤالات خویش را از عبدالله بن حسن مثنی طرح و وی حکم به حلیت نبیذ کرده بود.

عمومی نزد ایشان است. ایشان در پاسخ به این ذهنیت غلط جامعه که پیامبر ﷺ دستور به ساخت و شرب نیبذ فرموده بودند، به شرح فضای صدور روایت می پردازد. پیامبر اکرم، طبق این گزارش، قرار دادن چند دانه خرما در ظرف آب را راه حلی برای رفع طعم بد آب و جلوگیری از بیماری‌ها دانسته‌اند. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۳۵۰-۳۵۱) تأکید روایت بر این که تنها چند دانه خرما در یک ظرف بزرگ انداخته می‌شد و در طول همان روز آب مصرف می‌شد و میزان خرما به اندازه‌ای بود که آب مضاف نمی‌شد، تلاشی است تا نشان دهد تخمیر و اسکار در چنین ظرفی هرگز رخ نمی‌داد. همین باور غلط اجتماعی باعث شده تأکید روایات بر آن باشد که نیبذ از جمله معدود مسائلی است که تقیه در آن راه ندارد. (همو: ج ۲، ۲۱۷)

زهد

زهد یکی از بارزترین صفات پسندیده و قله‌ای در اخلاق عملی بشر است. بیشترین حجم گزارش‌هایی که گویای این خصلت است در *نهج البلاغه* گزارش شده است. این صفت هم در زندگی فردی و معیشت آن حضرت و هم در اندیشه سیاسی ایشان انعکاس یافته است. ایشان سیره عملی خود در حکومت و نگاه به دنیای مادی را این‌گونه توصیف می‌کند:

وَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدُ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنزٍ. (نهج البلاغه: خطبه ۳)

ایشان سیره فردی خود را نیز اکفتاء به کمترین خوراک و پوشاک معرفی نموده و تأکید می‌کند که دیگران را طاقت چنین رفتاری نیست و جایگاه حکومت‌داری ایشان چنین اقتضائی داشته است:

أَلَا وَإِنْ إِمَامَكُمْ قَدْ اِكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهِ بَطْمِرِيهِ وَمِنْ طَعْمِهِ بَقْرَصِيهِ أَلَا وَإِنْكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَلَكِنْ أَعْيُنُونِي بَوْرِعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعَفَّةٍ وَسَدَادٍ. (نهج البلاغه: نامه ۴۵)

این نگاه در دوره‌های بعد با سوء برداشت‌های نحله‌های صوفی مواجه شده است. سفیان ثوری در چندین گزارش منابع روایی شیعه با امام صادق ع در این باره به مناظره برمی‌خیزد. آن حضرت علاوه بر بیان شرایط اقتصادی شدید در دوره نخستین اسلامی به تعریف و تبیین معنای زهد و مرزهای آن می‌پردازد. امام صادق ع آیات ۶۷ سوره فرقان و ۲۹ سوره اسراء را دلیلی بر لزوم تأمین معاش خانوارده و معرفی می‌نماید و گروهی از احکام شرعی را نشانه عدم مخالفت اسلام با تجارت و کسب حلال می‌داند. ایشان بر این نکته تأکید می‌نماید که معنای

(کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۳۴۹)

حقیقی دنیا چشم پوشاند بر نعمت‌های دنیا نیست بلکه مقصود از ترغیب به زهد آن است که اطمینان انسان به خداوند بیش از داشته‌های در دسترسش باشد. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۵، ۶۵؛ حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۷۶)

سلاح رسول خدا ﷺ

نشانه‌های امامت و ودائع خاص آن را بایستی از جمله چالش‌های درون مذهبی به شمار آورد که بیشترین گزارش تاریخی و روایی آن در جریان بنی‌الحسن و زیدیه قابل جست‌وجو است. طبق این گزارشات ایشان مفهوم مفترض الطاعه بودن امام را برناتفته بودند و علاوه بر اعتقاد به مهدویت محمد بن عبدالله بن حسن، گمان می‌کردند سلاح رسول خدا ﷺ نیز نزد عبدالله بن حسن است.

امام صادق علیه السلام در مقابل این حرکت سه موضع روشن داشت:

۱. بیعت با محمد بن عبدالله به عنوان مهدی را رد کرد؛
 ۲. با بیانی روشن، میراث‌های امامت و ویژگی‌های آن را برشمردند؛
 ۳. عاقبت رقت بار قیام‌های ایشان را پیش‌بینی و به اصحاب یادآور شدند.
- مجموعه گزارشات روایی امام صادق و امام باقر علیهما السلام، ضمن اشاره به اصالت و وراثت سلاح نزد ائمه اهل‌البیت، به چگونگی و صفات این سلاح بر مدعیان احتجاج می‌کند. مجموعه این روایات در دو کتاب *الکافی* و *بصائر الدرجات* گردآمده است.

محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰هـ) در باب چهارم از جزء چهارم با عنوان «باب ما عند الائمة علیهم السلام من سلاح رسول الله صلی الله علیه و آله و آیات الأنبياء مثل عصا موسى و خاتم سليمان و الطست و التابوت و الالواح و قميص آدم» مجموعاً ۵۷ روایت نقل می‌کند. برآیند این روایات آن است که ودائع جزء علامت‌های خاص امام است. (حدیث ۲۲) اما دیگران از جمله اصحاب در موارد نادری این ودائع را نزد امام، مشاهده کرده‌اند. سیر روایات نشان‌دهنده آن است که استدلال بر به دست داشتن ودائع از زمان امیرالمؤمنین علیه السلام استمرار داشته است (حدیث ۲۹) و مردم نشانه‌های ظاهری وراثتی را در دلالت بر امام بهتر از علم متوجه می‌شدند. البته استدلال بر ملازمه میان علم و سلاح از دوره امام باقر علیه السلام به بعد در میان اصحاب رواج یافته است. (حدیث ۳۲، ۳۳، ۳۹، ۴۲، ۵۴، و ۵۷) تأکید بر نبودن این ودائع نزد مدعیان علوی جزء نکات مشترک احادیث این باب است. این نحوه گزارش به خوبی وجود فضای خاص طرح روایات و پیگیری حل یک شبهه را نشان می‌دهد.

سلیمان خالد^۱ در روایت مبسوطی، گفت وگویی میان امام صادق علیه السلام و گروهی از کوفیان و استدلال بر سلاح را گزارش کرده است. امام پس از انکار رؤیت عبدالله و ناآگاهی وی از ویژگی‌های سلاح رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد جایگاه سلاح می‌فرماید:

سلاح در میان ما اهل بیت به منزله تابوت میان بنی اسرائیل است، امامت همراه سلاح است هر کجا سلاح باشد امامت نیز هست. (صفا، ۱۳۶۲ ش: ۱۹۵-۱۹۶)

به نظر می‌رسد تعبیر به سلاح فراتر از یک میراث مادی، کنایه از حیطة و گستره ولایت سیاسی و اجتماعی اهل بیت علیهم السلام است. تفسیر سلاح پیامبر صلی الله علیه و آله و آن چه در چپ و راست آن نوشته شده است شرایطی خاص برای مدعی جانشینی ایشان دارد و تأکید بنی الحسن بر بودن سلاح نزد ایشان و رد قوی داعیه ایشان توسط امام صادق علیه السلام، همان گونه که گذشت از جایگاه رفیع آن و تلقی سلاح به عنوان ابزار اعمال ولایت در جامعه حکایت دارد.

دوره فترت و مسئله شناخت امام

شناخت امام جانشین و ضوابط حاکم بر آن، از جمله مباحث دیگری است که فضای اجتماعی و باورهای اصحاب به طرح و پردازش بیشتر آن انجامیده است. گفت وگویی فضیل بن عثمان الاغور با ابوعبیده حذاء نمونه روشن تأثیر گذاری انتشار عقاید رائج در میان جامعه و بازتاب آن به فضای احادیث در قالب پرسش و رفع شبهه است. ابوعبیده وضع گروهی از شیعیان برای شناخت امام جانشین پس از شهادت امام باقر علیه السلام را این گونه گزارش می‌کند:

کنا زمان ابي جعفر علیه السلام حين قبض نتردد كالعنم لا راعي لها. فلقينا سالم بن ابي حفصة فقال: يا ابا عبيدة من امامك؟ قلت: أمتي من آل محمد (كلميني، ۱۳۸۸ ق: ج ۱، ۳۹۷)؛
پس از شهادت امام باقر علیه السلام مانند گوسفند بی چوپان (در شناخت امام) متردد بودیم. پس سالم بن ابی حفصه را ملاقات کردیم و گفت: ای ابوعبیده امام تو کیست؟ گفتیم: پیشوایان من از آل محمد (امام من است).

این پاسخ همسو با شعار عباسیان در دوره ظهور و جذب افکار و نیروهای جامعه در مقابله و براندازی بنی مروان است. سالم با فهم ریشه‌های این باور در جمله‌ای صریح به او می‌گوید: «هلکت و اهلکت». تو و هر که به این باور او را دعوت نموده‌ای به گمراهی و هلاکت دچار

۱. سلیمان بن خالد در ابتدا گرایش‌های شدیدی به زید داشت و به همراه او قیام کرد و دستش در این راه قطع شد. او حتی به همراه عده‌ای از امام نیز برای به دست گرفتن حکومت کوفه و قیام دعوت کرد. اما سرانجام توبه کرد و بازگشت. (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۱۸۳، رقم ۴۸۴؛ طوسی، ۱۳۴۸ ق: ۳۵۳، رقم ۶۶۲)

است. علیرغم باور اولیه ابو عبیده، تصریح روایت بر آن است که اعتقاد حتماً باید به امام خاص و معین باشد نه هر آن که از خاندان پیامبر که شایسته این مقام است. علاوه بر این یکی از توقعات برخی اصحاب نیز خود معرفی امام است و گویا از وظیفه فحص و شناخت امام شانه خالی می‌کردند. سخن امام رضا علیه السلام خطاب به ابن مکاری و ابن سراج گویای این نکته مهم است. این دو به همراه علی بن ابی حمزه از امام درباره وصیت و مفترض الطاعه بودنش سؤال می‌کنند. پس از تأیید امام ابن سراج و ابن مکاری از حضرت درخواست می‌کنند که بر این مطلب قسم یاد کند. ایشان خطاب به این دو می‌فرماید:

ویلک وبما أمکنت؟ أترید أن آتی بغداد وأقول لهارون أنا امام مفترض طاعتي؟! والله ما ذاك عليّ وأما قلت ذلك لکم عند ما بلغني من اختلاف کلماتکم وتشتت أمرکم لئلا یصیر سرکم فی ید عدوکم (طوسی، ۱۳۴۸ ق: ۴۶۳)؛
وای بر تو! تو بر چه توان داری؟ آیا می‌خواهی به بغداد بیایم و به هارون بگویم که من امامی هستم که اطاعتم واجب است؟ نه به خدا سوگند چنین وظیفه‌ای ندارم. اما هنگامی که به من از اختلافات شما و چند دستگی‌تان به من خبر رسیده بود به شما گفتم تا اسرار شما به دست دشمنان نیفتد.

این مجموعه از گزارشات نشان می‌دهد صدور و انتقال میراث حدیثی شیعه در فضایی واقعی رخ داده و مسائل و مباحث جاری و مطرح در میان جامعه موافقان و مخالفان در حلقه‌های علمی اصحاب با امام مطرح و همگام با پاسخ به شبهه و سؤال، تبیین عقاید و اصول مذهبی نیز به وقوع پیوسته است.

تدوین جوامع حدیثی و نقش آن در تحکیم بنیان‌های عقیدتی شیعه

مرحله مهم دیگری که استحکام ساختار فکری امامیه را قوام بخشیده، تدوین جوامع حدیثی است. در این مرحله منظومه فکری امامیه پس از تجمیع قطعات پراکنده میراث حدیثی و در فرآیندی عمیق و دقیق تنظیم و ارائه شده است. محمد بن حسن صفار و محمد بن یعقوب کلینی با جمع‌آوری و اخذ احادیث و سپس چینش و تنظیم و تبویب آن، منظومه‌ای اعتقادی را با روش اجتهادی استخراج نموده و بنیان‌های اصلی را براساس روایات استنباط نموده‌اند. این به معنای برساختن نظام باورها نیست بلکه به معنای استنباط و تنظیم آن براساس الگوی روایات است. از این واقعیت نمی‌توان چشم پوشید که گروهی از شبهات و چالش‌های اعتقادی فراروی جامعه شیعه در عصر حضور معلول بُعد جغرافیایی و یا در دسترس نبودن مجموعه میراث بوده و آگاهی از اصول کلی و ضوابط فهم و تعادل تراجیح

نصوص، صفحه جدیدی در مقابل راویان باز می‌کند.

شیوه انتقال میراث در شیعه شیوه‌ای متفاوت از اهل سنت را طی کرده است. این بحث که نیازمند مطالعه عمیق و عالمانه فهرست‌های معروف شیعه است، نشان می‌دهد شیعه دو الگوی نقل شفاهی و نقل کتبی را دنبال کرده و تنها بر نقل شفاهی تکیه نداشته است. نمونه روشن این روند در گزارش احمد بن محمد بن عیسی قمی در سفر به کوفه آمده است. وی از حسن بن علی و شاء می‌خواهد کتاب دو نفر از اصحاب امامیه، علاء بن رزین و ابان بن عثمان را به وی نشان داده و سپس اجازه نقل احادیث این دو کتاب را به وی بدهد. حسن بن علی و شاء در پاسخ به وی را به نظام موجود در نقل میراث امامیه تذکر می‌دهد و عجله وی برای به دست آوردن این دو کتاب را سرزنش می‌کند. و شاء از احمد اشعری می‌خواهد پس از نوشتن و استنساخ این دو کتاب به سماع احادیث آن از شیوخ حدیث بپردازد. او نظام استنساخ و سماع از شیخ حدیث را به قدری در میان شیعه گسترده می‌داند که ۹۰۰ شیخ حدیثی از اصحاب امامیه و صاحبان روایت اهل بیت علیهم‌السلام را در مسجد کوفه درک نموده که همگی روایات اهل بیت علیهم‌السلام را نقل می‌نموده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰-۴۱، شماره ۸۰) علاوه بر این پدیده نقد محتوایی روایات و قضاوت در مورد وثاقت و ضعف راویان براساس محتوای گزارش شده توسط ایشان، نیز پدیده‌های علمی - اجتماعی هم چون اخراج و استثناء گویای دقت اصحاب امامیه در اخذ و نقل میراث است.^۱

البته رویکردها و اولویت‌های هر یک از نویسندگان جوامع نخستین متفاوت از یکدیگر قلمداد شده و نگاشته‌هایی نیز به طرح و مقایسه تفاوت‌های میان کلینی، صفار و صدوق در این فرآیند نموده‌اند.^۲ این در حالی است که گروهی از مستشرقان^۳ و سلفیه (القفاری، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۳۵۲ به بعد) جمع‌آوری احادیث و تدوین جوامع را تلاشی برای ایجاد بنیان‌های فقهی،

۱. برای آگاهی از الگوی حاکم بر نقل احادیث شیعه ن.ک: جایگاه نقد محتوایی در اعتبار سنجی احادیث شیعه، سیدعلیرضا حسینی و عبدالرضا حمادی، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۷، بهار و تابستان ۹۳، ۲۷-۵۱؛ ابن ولید و مستثنیات وی، سید علیرضا حسینی و محمد تقی شاکر اشتیجه، مجله حدیث پژوهی، شماره ۹، بهار و تابستان ۹۲، ۵۷-۸۴.

۲. ن.ک: کلینی و گفت‌وگو، عبدالرضا حمادی و سید محمد کاظم طباطبایی، سال ۱۷، ش ۴، ۹۸-۱۱۳؛ مقایسه توحیدنگاری کلینی و صدوق، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی شیخ کلینی، ج ۲، ۳۳۷-۳۷۱.

۳. نمونه آشکار این تلاش را می‌توان در مقالات اتان کلبرگ، آندره نیومن و محمد علی امیرمعزی در نقد صفار و کتاب بصائر الدرجات مشاهده نمود.

کلامی در میان شیعه معرفی کنند. این اتهام بر پیش فرض‌ها و حدسیاتی استوار است که اثبات آن با هیچ شاهد تاریخی قابل امکان پذیر نیست. برخی از این گمان‌ها را این‌گونه می‌توان شمرد:

حتماً گروه قابل توجه دیگری از احادیث معتبر و قابل استناد وجود داشته و صاحبان جوامع از نقل آن سرباز زده‌اند. با توجه به رویکردهای متفاوت این نویسندگان در گزینش و چینش احادیث توسط ایشان به از بین رفتن این بخش از میراث کمک کرده است.

در ذهن صاحبان جوامع اولویت‌ها و ضرورت‌هایی مانند حفظ کیان شیعه وجود داشته که وضع و جعل احادیثی را ضروری و مجاز می‌دانستند.

پدیده‌هایی هم چون تقیه و راهیابی مضامین غالبانه به قدری در میراث حدیثی شیعه فراوان است که اعتماد به میراث موجود را ناممکن می‌سازد.

این در حالی است که سنت انتقال میراث حدیثی - آن‌گونه که گذشت - از اصول خاصی پیروی می‌کرده که مشی اصحاب امامیه بر آن استوار بوده است. این اصول و ضوابط در مصادر گوناگون یاد شده و اصحاب امامیه با آن آشنا بوده‌اند و عمل ایشان نیز بر همین الگو استوار گشته است. شاهد مهم این الگو مراعات اصولی هم‌چون عرضه احادیث و آثار و نیز پرسش از اعتبار راویان و میراث ایشان است. هم‌چنین پاسخ‌های تقیه‌ای امام، برای ایشان امری آشنا و قابل تشخیص بوده است.^۱

مهدویت و بازتاب‌های اجتماعی آن

اصالت یک اندیشه از راه‌های متعددی قابل شناسایی و تشخیص است. در اندیشه اسلامی طرح یک مسئله در قرآن و روایات و نیز عمل اصحاب و تأیید عقل، گویای اصالت آن است. مهدویت، علاوه بر این شاخصه‌ها از عنصر مهم اجتماعی نیز بهره‌مند است. آموزه مهدویت در طول تاریخ اسلام بازتاب‌های متعددی در میان اندیشمندان و جامعه داشته و به عنوان یکی از دغدغه‌های اساسی انسان مسلمان به شمار می‌رود. اگرچه در طول تاریخ ادعاهای مختلفی از سوی جریان‌های درون شیعی و برون مذهبی در مسئله مهدویت وجود داشته، اما وجود عناصر

۱. نمونه روشن این فهم در مسئله ارث و نبیذ گذشت. طوسی در مسئله ارث، به روایتی از سلمة بن محرز اشاره می‌کند که اصحاب امامیه یک صدا پاسخ امام صادق علیه السلام در مورد ارث دختر و عصبه را با عبارت «أعطاک من جراب النورة» توصیف می‌کنند. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۹، ۳۳۳، ح ۱۶)

و شواهدی در همین ادعاها نیز اصالت این اندیشه و نهادینه شدن اصول اصلی آن در اذهان جامعه شیعه را نشان می‌دهد. مدعیان زیادی در طول تاریخ با استفاده از این عنوان گرایش‌های مهدی‌خواهی مردم را به سوی خویش جلب نموده‌اند اما به نظر می‌رسد می‌توان دو بُرش تاریخی را برای نشان دادن وجود اصول و ضوابطی در شناخت و تمییز جریان‌های مدعی در میان جامعه انتخاب نمود.

مقطع نخست تاریخی، عباسیان و سیاستی است که ایشان برای پیشبرد اهداف خویش و جذب و تمرکز قوای پراکنده و به ستوه آمده از ظلم بنی‌امیه و مروانیان بهره بردند. خوانش سیاست‌گذاران این دوره از باورهای جامعه و نیز مواجهه مردم با ادعاهای مهدوی هر یک گویای وجود اصولی است که عمق باور به مهدویت و حاکمیت قواعد علمی بر آن را نشان می‌دهد. مقطع دیگر، بازتاب مهدویت و باور به آن پس از دوره غیبت است. گزارش‌های تاریخی این دوره نیز گویای پذیرش و باور قاعده‌مند مهدویت در میان جامعه شیعه است، به گونه‌ای تقابل با آن را برای نظام حاکم دشوار می‌سازد.

روایت فاطمی بودن مهدی را ابن ماجه و ابوداود نقل کرده‌اند. (قزوینی، ۱۴۳۰ق: ج ۵، ۵۴۲؛ سجستانی، ۱۴۱۰ق: ج ۴، ۱۸۳۲) ابن خلدون به گزارش حاکم نیز اشاره می‌کند و سکوت او را در صحت حدیث و یا عدم آن، تردید آفرین می‌داند. البته تمسک او به تضعیف عقلی نسبت به علی بن نفیل می‌تواند شاهدهی بر عدم اعتماد ابن خلدون به این روایت باشد. (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۳۹۱) گو آن‌که فاطمی دانستن مهدی را ناشی از عصیت نسبت به فاطمیان و قریش می‌داند و اصرار بر این شرط را از جمله باورهای صوفیه می‌خواند. (همو: ۴۰۸) ابن کثیر روایتی که مهدی را از بنی‌عباس معرفی می‌کند، غیر صحیح می‌داند. (ابن اثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۱۰، ۱۵۱) این نکته گویای تلاش عباسیان برای چرخش و مصداق‌سازی در مفهوم مهدویت در باورهای مردم است.

انتخاب شعار عباسیان نیز جایگاه خاص اهل بیت علیهم‌السلام و باور ایشان به عنوان مأمّن و پناه جامعه در شرایط دشوار حکومت اموی و مروانی را نشان می‌دهد. اشاره ابواسحاق مروزی به ابومسلم خراسانی برای انتخاب یکی از بنی فاطمه به عنوان والی، می‌تواند شاهد دیگری بر این مدعا باشد که در نزد مردم خراسان و عراق این جایگاه برای اهل بیت به عنوان پایگاهی محکم تلقی شده است. وی این تدبیر و اقدام را واکنشی سیاسی و اعتقادی در برابر منصور و انتخاب کنیه مهدی‌گرایانه‌اش معرفی می‌کند. (ذهبی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۳۵۷) عبارت «رمیت

اباجعفر بنظیره»، نشان می‌دهد هر گروهی که می‌توانست این باور اجتماعی را به سوی خود سوق دهد، برگ برنده این نزاع را به نام خود ثبت نموده است. این ادعا، خود سرآغازی برای قیام خراسانیان بر علیه نظام عباسی است که به سرکوب ایشان نیز منتهی شد. (همو: ۳۶۵)

البته سوی دیگر قوای خراسانی ابوسلمه خلال است که به گفته بلاذری، ابوسلمه در تسلیم امور به بنی عباس تعلل نمود و به ابوالعباس پیام داد که هنوز زمان آشکار شدن شما نیست و قصد او از این تعلل آن بود که خلافت را از ایشان به سمت اولاد فاطمه علیها السلام برگرداند (بلاذری، ۱۳۹۴ق: ج ۴، ۱۳۹).^۱

به نظر می‌رسد مقطع دوم و همراهی توصیف رؤیت‌کنندگان مهدی، توانست علاوه بر تأثیرات اجتماعی به کنار نهادن مدعیان نیز کمک شایانی نماید. این دوره به ادعان نوبختی، تنش و سرگردانی بی‌سابقه‌ای بر جامعه شیعه حاکم می‌شود. به گفته وی، شیعیان در این دوره، ۱۳ گونه تبیین از جریان امامت و مسئله جانشینی امام عسکری علیه السلام داشته‌اند (نوبختی، ۱۳۸۸ق: ۹۶-۱۱۳).^۲

ذهبی در ترجمه *المنتظر* به ادعای مادر امام زمان عجل الله تعالی فرجه اشاره کرده و از بازتاب اجتماعی آن را در میان جامعه شیعه به قدری گسترده معرفی می‌کند که معتضد مجبور به زندانی ایشان می‌شود. براساس این گزارش وی تا زمان رحلت در حکومت مقتدر در زندان باقی می‌ماند. (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۱۱۹-۱۲۱، ش ۶۰) سوی دیگر رشد اندیشه شیعه توجه به معیارهای اصلی بازشناسی مدعیان است. گزارش ذهبی از انتقال مَهر خاص نیابت حضرت از محمد بن

۱. تفصیل چالش‌آفرینی عباسیان در مسیر امامت نیز در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌های چالش‌آفرینی عباسیان نخستین در مسیر امامت» از همین قلم در مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۹، بهار ۱۳۹۲ بیان شده است.

۲. در منابع متعدد فرقه‌شناسی، سخن از تعدد فرقه‌ها و باورهای ایشان در دوره فترت پس از شهادت هر امام به میان آمده است. باور این قلم بر آن است که این تکثیر فرقه‌ای با توجه به شرایط حاکم بر دوره فترت و نیز شاخصه‌های پذیرفته شده در تعریف فرقه و اضمحلال این اندیشه‌ها صحیح نیست. شاید تعبیر دقیق‌تر از این رویداد آن باشد که بگوییم معرفت امام جانشین در برهه کوتاهی پس از شهادت هر امام با استدلال‌ها و تلاش‌هایی از سوی گروه‌های مختلف اصحاب همراه بوده و این امری عادی در نظام اندیشه‌ای عقلانی شیعه است. اگرچه این رخداد در تعبیر مخالفان عامل تزلزل شیعه شناخته شده است، اما همین امر به استحکام عقیده شیعه و رشد فکری ایشان در طول تاریخ و توانمندی مقابله با شبهات نیز شده است. نگارنده در دو مقاله به تبیین این مهم پرداخته است. (ن.ک: جستاری در آسیب‌شناسی چالش‌های آغاز امامت امام کاظم علیه السلام مجله امامت‌پژوهی، شماره ۸، ۷۳-۱۰۶؛ نقد جریان‌شناسی نوبختی در فرق‌الشیعه، مجله کلام اسلامی، شماره ۸۵، ۱۰۹-۱۲۸)

عثمان عمری به جناب حسین بن روح نوبختی گویای همین نکته است. (همو: ج ۱۵، ۲۲۲-۲۲۳، ش ۸۵) تنها انتقال مهر به نوبختی باعث می شود ادعای شلمغانی رنگ باخته و وزیران و امیران به سمت نوبختی سرازیر شوند. این مرتبه از آگاهی هم در میان عموم جامعه و هم در رفتار علماء و بزرگان قابل مشاهده و دریافت است. ابن خلکان ادعای اصلی حلاج را بابت معرفی می کند و مدعی است فقهاء و قضات در چند جلسه سؤال و آزمون به انحراف وی پی برده و حکم به اعدام وی داده اند. (ابن خلکان، بی تا: ج ۲، ۱۵۶)

مهدویت، نماد اعتقادی شیعه

نماد در زندگی اجتماعی بشر، ابزار تعامل اجتماعی است؛ به گونه ای که اصولاً تصور زندگی اجتماعی بشر بدون تعامل و روابط اجتماعی و تحقق آن بدون ملاحظه و حضور نمادها، بی معناست (فولادی و حسن پور، ۱۳۹۴ ش: ۱۳۴). نماد می تواند یک مفهوم، رنگ، مراسم، زمان، مکان، عدد، شعار، و یا پرچم باشد. نمادها در میان مردم معتقد به آیین خاص، با عمل به آن آیین و تعلق به نمادهای آن و ارائه هویتی واحد ایشان نقش آفرینی می کند. (همو: ۱۴۲) نمادهای شیعی، چه با کارکرد درون مذهبی و چه در قامت یک نماد فرامذهبی و دینی، گویای شاخصه های فکری، فقهی و اندیشه ای نقش تاریخی بزرگی ایفا نموده اند. نماد در اندیشه شیعه گاه یک روایت مانند موارد مطرح در همین نوشته و یا «علی خیر البشر من ابی فقد کفر»^۱، آموزه ی فقهی و یا عقیدتی خاصی را به عنوان شاخصه شیعه معرفی می کند. شعائر همچون عزاداری امام حسین علیه السلام و یا شهادت ثالثه و «حی علی خیر العمل»^۲ در اذان نیز به عنوان

۱. این روایت را ابن ابی شیبیه و ابن حبان از جابر بن عبدالله نقل کرده اند. (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ ق: ج ۲، ۵۰۴: ابن حبان، ۱۳۹۳ ق: ج ۹، ۲۸۰) ابن عدی نیز علاوه بر جابر طریق دیگری به شریک بن عبدالله آورده است. (ابن عدی، ۱۴۰۹ ق: ج ۴، ۱۰) به جز مباحث سندی که گاه به خرده گیری برخی حدیث پژوهان اهل سنت بر گروه دیگری از ایشان نیز انجامیده است (السبکی، بی تا: ج ۴، ۱۷۰)، مباحث تاریخی و بازتاب های اجتماعی این حدیث نیز حائز اهمیت ویژه است. نصب این روایت در سردر منازل محله کرخ بغداد و حلب در نیمه نخست قرن چهارم و پنجم منازعات گسترده و گاه خونین اهل سنت نسبت به ایشان را برانگیخته است. حوادث سال های ۳۴۷ و ۴۴۱ تا ۴۴۸ هجری گویای این بازتاب اجتماعی گسترده است. (ذهبی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱۸، ۳۱۰؛ ذهبی، ۱۴۰۹ ق: ج ۳، ۹ و ۱۱) این در حالی است که در همین سال ها این واژه در کنار شهادت ثالثه و «حی علی خیر العمل» در حلب و در زمان حکومت سیف الدوله در اذان نیز گفته می شود. (ابن العدیم، ۱۴۰۸ ق: ج ۶، ۲۷۰۱)

۲. حی علی خیر العمل فی مصادر الفریقین از همین قلم.

نمادهایی شیعی هستند که ابراز آن در جامعه، نشان‌دهنده تلاش برای متمایز نشان دادن رفتارهای دینی شیعیان است. نقش مهدویت به عنوان یک نماد یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در میان فرقه‌هایی است که اندیشه مهدویت را دست‌آویز خویش قرار داده‌اند. مهدی‌گرایی‌هایی در میان فرقه‌های شیعی مانند کیسانیه و غلات و هم‌چنین گروه‌های سیاسی هم‌چون بنی‌الحسن و یا انتخاب القاب موعودگرایانه‌ای توسط عباسیان انتخاب نمونه‌های روشن بهره‌برداری از مهدویت به عنوان نمادی است که از پایگاه اجتماعی قوی میان مردم برخوردار است. البته امامیه نیز همواره از مهدویت به عنوان نماد بهره‌برده اما تجربه تاریخی نشان داده که این آموزه به عنوان یکی از بنیان‌های اعتقادی در میان ایشان مطرح است. شیعه علیرغم نگاه آرمانی به مسئله مهدویت، اصالت اندیشه خویش را حفظ کرده و نه تنها این اندیشه ایشان را به خمودی و خیال بافی نکشاند بلکه اصلاح به عنوان یک دستورالعمل قطعی در الگوی رفتاری ایشان تعیین شده است.

این بازتاب اجتماعی نمادسازی مهدویت با رخدادهای سیاسی نیز پیوند یافته است. ادعای صفدی آن است که عمیدالدوله وزیر دولت عباسی با جعل دست خطی، خود را باب امام عصر معرفی نموده و همین امر باعث شد فقهاء و قضات حکم به قتل او دهند (الصفدی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۳، ۱۹).^۱

در حکومت فاطمیان نیز علی‌رغم اختلافات فقهی و مقابله با نمادهای فقهی شیعه از جمله «حی علی خیر العمل»، به جهت گرایش‌های باطنی دعوت به قائم و ضرب سکه با این نام در عهد احمد بن افضل در مصر رواج می‌یابد. (ابن خلکان، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۲۳۵، شماره ۴۰۷؛ ذهبی، ۱۴۰۹ق: ج ۳۶، ۱۴۰؛ الأتابکی، بی‌تا: ج ۵، ۱۷۴)

مهدویت و مفاهیم مرتبط

حلقه پایانی تحلیل چرایی و چیستی شبهه اختلال هویتی شیعه در اندیشه مخالفان مهدویت، خلط مفاهیمی هم‌چون رجعت و توقف و هم‌سان‌انگاری آن با اصل مسئله مهدویت است. این در حالی است که توقف به عنوان یکی از مباحث رائج در جریان امامت و شناخت

۱. البته رویکردهای متفاوت عباسیان با مدعیان مهدویت و غالیان در دوره‌های مختلف متفاوت بوده و به نظر می‌رسد سیاست ایشان در دوره شکل‌گیری و ثبات کاملاً متفاوت است. (ن.ک: پایان‌نامه «چالش عقیدتی جریان امامت پس از شهادت امام صادق (ع)»، علیرضا بهرامی، ۱۳۹۱ش، دانشگاه قرآن و حدیث)

جانشین در ادوار متعددی مطرح بوده و همان‌گونه که گذشت شرایط و احکام خاصی بر دوره فترت حاکم است. این دوره از الگوی خاصی پیروی می‌کند و به جز جریان واقفیه در دوره پس از شهادت امام کاظم علیه السلام، نمی‌توان به فرقه‌ای در میان شیعه اشاره کرد.

این در حالی است که رجعت در اندیشه شیعه به عنوان یکی از مسائل مطرح در عصر حضور شناخته می‌شود. البته روشن است باورمندان به مهدویت، رجعت را به عنوان یکی از اعتقادات اختصاصی در دستگاه تفکر امامیه پذیرفته‌اند اما محور اصلی شبهه در این دو مسئله و توالی فاسدی که به دنبال آن مطرح شده به وضوح نشان می‌دهد بایستی این دو مسئله مستقل از یکدیگر مطالعه شوند. چالش هویت شیعه و مسئله مهدویت به قدری گسترده است که تمام کبان شیعه و حوزه‌های مختلف فقهی، اخلاقی و کلامی را شامل می‌شود، در حالی که شبهه رجعت تنها به تناقضاتی مانند از بین رفتن فلسفه جزای روز قیامت اشاره می‌کند. خلاصه آن که اگرچه این مسائل از جمله مباحث هم‌نشین با مهدویت به شمار می‌رود اما سزاوار نیست شبهه و یا عدم فهم هر یک از این مسائل را به دیگر گره زده و از انکار هر یک نفی دیگری را نتیجه گرفت.

نتیجه‌گیری

مهدی و منجی اگرچه به عنوان یک گزاره فرادینی و فرامذهبی مطرح و شایسته تأکید و مطالعه است، اما در اندیشه امامیه تحقق جامع یکی از بنیان‌های مهم معرفتی به نام امامت است. اگرچه مستشرقان و نیز شماری از مخالفان مذهبی، تلاش می‌کنند صبغه انتقام‌جویی از دشمنان و مخالفان را تنها فلسفه ظهور معنا کنند اما شایسته است مطالعات پژوهش‌گران بر حوزه معرفتی آموزه مهدویت و این که فرد و جامعه در دوره حضور چه ظرفیت‌های جدید و متکامل پیدا می‌کند و سایه‌ساز امامت چه برکاتی بر ایشان دارد متمرکز شوند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته در تفسیر و نقد این شبهه به فقدان نگاه روش‌شناسی و اجتهادی در متون و تحلیل دستگاه اندیشه‌ای شیعه است. متون روایی نه در فضای خلأ صادر شده و نه برداشت و فهم آن در فضای خلأ رخ داده است. میراث حدیثی امامیه در مسئله مهدویت، اگرچه مطابق آرمان‌خواهی و وعده فرجام نیک جهانی است، اما این دو اصل را محرک و نه مخدر جامعه ترسیم می‌کند. نگاه باطنی‌گرایانه و یا برساختگی به میراث نتیجه‌ای جز انفعال در مسئله نخواهد داشت و باعث جدایی از تبیین دقیق و عمیق و هضم در جریان شبهه خواهد شد.

منابع

نهج البلاغه

- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد الکوفی، المصنف، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر، اول، ۱۴۰۹ق.
- ابن العدیم، عمر بن احمد العقیلی، بغیة الطلب فی اخبار حلب، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: مؤسسة البلاغ، ۱۴۰۸ق.
- ابن حبان، محمد بن حبان التمیمی، کتاب الثقات، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۳۹۳ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمی، تاریخ ابن خلدون، تحقیق: خلیل شحادة، بیروت: دارالفکر، دوم، ۱۴۰۸ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان و ابناء ابناء الزمان، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دارالثقافة، بی تا.
- ابن عدی الجرجانی، عبدالله بن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، سوم، ۱۴۰۹ق.
- ابن کثیر، أبوالفداء إسماعیل بن عمرو الدمشقی، البداية والنهاية، تحقیق: یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت: دارالفکر، سوم، ۱۴۱۹ق.
- الاتابکی، یوسف بن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر وقاهرة، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، بی تا.
- اسلامی، سیدحسن، چهارگانه جابری/۲ (عقل عربی از ادعا تا اثبات)، آینه پژوهش، سال نوزدهم، شماره ۴، ۱۳۸۷ش.
- اسلامی نسب، حمزه علی؛ آل بویه، علیرضا، بررسی و نقد دیدگاه دکتر عابد الجابری درباره مهدویت، تحقیقات کلامی، شماره ۹، تابستان ۹۴.
- اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات و فرق، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ش.
- أنس، مالك بن، الموطأ، تصحیح، تخریج و تعلیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
- بهرامی، علیرضا، چالش عقیدتی جریان امامت پس از شهادت امام صادق علیه السلام، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۱ش.

- بهرامی، علیرضا، سید محمدکاظم طباطبائی، جستاری در آسیب‌شناسی چالش‌های آغاز امامت امام کاظم علیه السلام، *مجله امامت پژوهی*، سال دوم، شماره ۸، ۱۳۹۱ ش.
- الجابری، محمد عابد، *العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، چهارم، ۲۰۰۰ م.
- حرانی، حسن بن علی ابن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۰۴ ق.
- حسینی اشتیجه، سیدعلیرضا؛ شاکر، محمدتقی، ابن ولید و مستثنیات وی، *مجله حدیث پژوهی*، شماره ۹، بهار و تابستان ۹۲.
- حسینی، سیدعلیرضا؛ حمادی، عبدالرضا، جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه، *مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۷، بهار و تابستان ۹۳.
- حمادی، عبدالرضا؛ طباطبایی، سید محمدکاظم، الکافی و گفتمان حدیثی قم، *فصل‌نامه علوم حدیث*، سال ۱۷، ش ۶۶، ۱۳۹۱ ش.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب الارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، نهم، ۱۴۱۳ ق.
- ذهبی، شمس‌الدین، *تاریخ الاسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۹ ق.
- رضوی، رسول؛ بهرامی، علیرضا، نقد جریان‌شناسی نوبختی در فرق‌الشیعه، *مجله کلام اسلامی*، سال بیست و دوم، شماره ۸۵، ۱۳۹۲ ش.
- سبحانی، محمد تقی، کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها، *نقد و نظر*، سال هفدهم، شماره ۶۵، بهار ۱۳۹۱ ش.
- السبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقیق: محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیة، بی‌تا.
- سجستانی، سلیمان بن الأشعث، *سنن ابی داود*، تعلیق: سعید محمد اللحام، بیروت: دارالفکر، اول، ۱۴۱۰ ق.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تحقیق: محسن کوچه باغی، تهران، علمی، ۱۳۶۲ ش.
- الصفدی، *الوافی بالوفیات*، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ ق.

- طباطبائی، سید محمد کاظم، *مقایسه توحید نگاری کلینی و صدوق*، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی شیخ کلینی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۷ ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: دانشگاه مشهد، اول، ۱۳۴۸ ق.
- _____، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: حسن الخراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- فولادی، محمد؛ حسن پور، مریم، نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه شناختی، *مجله معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال ششم، ش ۲۴، ۱۳۹۴ ش.
- قزوینی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، تحقیق: شعیب الارنؤوط، بیروت: دارالرساله، ۱۴۳۰ ق.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- القفاری، ناصر، *اصول مذهب الشیعة الاثنی عشریة عرض و نقد*، بیروت، دارالرضا، سوم، ۱۴۱۸ ق.
- کاستلز، مانوئل، *عصر اطلاعات: اقتصاد جامعه و فرهنگ*، ترجمه: حسن چاووشیان، تهران: طرح نو، چهارم، ۱۳۸۴ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیة، سوم، ۱۳۸۸ ق.
- محمدی ری شهری، محمد، *دانش نامه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه*، قم: دارالحدیث، دوم، ۱۳۹۳ ش.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
- نصر، سید حسین؛ رضا، سید ولی، نقد و بررسی کتاب سایه خدا و امام غائب، *ایران نامه*، ش ۱۷، پائیز ۱۳۵۶ ش.
- نوبختی، ابی محمد الحسن بن موسی، *فرق الشیعه*، قم: مکتبة الفقیه، ۱۳۸۸ ق.